

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 83. Mayo-Agosto 2021



UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

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

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

Daimon combina, en fin, el rigor académico con la originalidad de las investigaciones, sin olvidar la apertura y pluralidad necesarias en una publicación filosófica que quiere interesar también al lector ilustrado en general.

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

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



Edición electrónica: www.um.es/daimon

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 83. Mayo-Agosto 2021

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 83. Mayo-Agosto 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 Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

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

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

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

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

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

Depósito legal: V 2459-1989.

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



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 83. Mayo-Agosto 2021

Artículos

Escribir en sueños. Zambrano, Derrida y la temporalidad de la novela. <i>Juan Evaristo Valls Boix</i>	7
Sobre lo sublime como categoría moral: notas para una lectura del <i>Peri hýpsous</i> de Pseudo-Longino. <i>Iker Martínez Fernández</i>	23
Las dimensiones éticas de los sistemas de valoración y difusión científica en el área de filosofía moral. <i>Ramón A. Feenstra</i> y <i>Daniel Pallarés-Domínguez</i>	37
Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la <i>sungnome</i> griega. <i>Daniel Esparza</i> y <i>Miriam Diez Bosch</i>	57
Journey from Enchantment to Disenchantment? A Study on Darwin's Descriptions of Nature from the <i>Journal</i> to the <i>Origin</i> . <i>Bárbara Jiménez-Pazos</i>	71
La exclusión social y la incorporación adversa. Hacia una crítica de un mundo en globalización. <i>Francisco Blanco Brotons</i>	89
El proto-evolucionismo ilustrado de la teoría del lenguaje de Adam Smith. <i>Jorge López Lloret</i>	105
Filosofía de la inseguridad social. Un análisis desde la revisión valorativa de la ansiedad y el resentimiento en la filosofía contemporánea de las emociones. <i>Gonzalo Velasco Arias</i>	123
Alimentación ontológica e incorporación ética en Levinas. <i>Valeria Campos Salvaterra</i>	139
Método dialéctico y verdad en el <i>Parménides</i> de Platón. <i>Gerardo Óscar Matía Cubillo</i>	153
La historiografía apologética en el <i>Discurso Contra los griegos</i> de Taciano el Sirio. <i>Julián Barenstein</i>	171
Acoger la excepción. La prudencia del juez como punto de conexión entre las ideas schmittianas y aristotélicas. <i>Joaquín García-Huidobro</i> y <i>Diego Pérez Lasserre</i>	185
Géneros naturales y definición de vida. Una crítica a la perspectiva metafísica de lo vivo. <i>Alba Amilburu Martínez</i> y <i>Jaime Soler Parra</i> ..	201
El imposible duelo o <i>la traición más justa</i> . La política de los fantasmas en Jacques Derrida. <i>Javier Agüero Águila</i>	217
Sufrimiento, Holocausto y memorias colectivas en el pensamiento histórico de Hayden White. <i>Aitor Manuel Bolaños De Miguel</i>	231

Reseñas

ULACIA ALTOLAGUIRRE, Paloma (2018): Concha Méndez. <i>Memorias habladas, memorias armadas. Presentación de María Zambrano</i> . Sevilla: Editorial Renacimiento. 186 pp (<i>Esmeralda Broullón Acuña</i>).....	251
RUFINETTI, Edgar J. (2018), <i>La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer</i> , Villa María: Eduvim. 372 pp. (<i>Marcos G. Breuer</i>).....	255
CHAMAYOU, Grégoire (2018), <i>La société ingouvernable. Un généalogie du libéralisme autoritaire</i> , Paris: La fabrique. (<i>Hero Suárez</i>).....	260
SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana (2018). <i>El pensamiento teológico de María Zambrano</i> . Madrid: Ed. Síndéresis. (<i>Alfredo Esteve Martín</i>).....	265
CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018). <i>La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954): una historia genética de la derecha española</i> . Cádiz: Universidad de Cádiz. 217 páginas. (<i>José Luis Bellón Aguilera</i>).....	269
VAN PARIJS, Philippe & VANDERBORGHT, Yannik (2017). <i>Basic Income (A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy)</i> . London: Harvard University Press. 384 pp.(<i>Marc Esteban</i>).....	272
ABEL, Günter (2018). <i>El mundo como signo e interpretación</i> . Traducción de Isabel G. Gamero. Madrid: Tecnos.(<i>Victoria Pérez Monterroso</i>).....	276
TRIAS VEJARANO, Juan (2019). <i>Del Antiguo Régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes</i> . Madrid: Tecnos. (<i>Paloma de la Nuez</i>).....	279
VILAR, Gerard (2019). <i>Jean-François Lyotard: Estética i política</i> , Barcelona: Gedisa, 144 págs. (<i>Sergio Meijide Casas</i>).....	281
THOREAU, Henry D. (2019). <i>Revolucionar cada día: en defensa de una vida sencilla</i> . Edición y traducción a cargo Diego Clares Costa, Barcelona: El grillo libertario. (<i>Carlos Carrión González</i>).....	284

Informaciones

Listado de personas que han llevado a cabo tareas de evaluación de originales en <i>Daimon</i> durante 2020.....	287
--	-----

ARTÍCULOS



Escribir en sueños. Zambrano, Derrida y la temporalidad de la novela

Writing in Dreams. Zambrano, Derrida and the Temporality of the Novel

JUAN EVARISTO VALLS BOIX*

Resumen: El propósito del presente estudio consiste en pensar la ambivalencia con que Zambrano aborda el género de la novela. De un lado, las reflexiones en *La confesión, género literario* posicionan a Zambrano próxima a las críticas de Benjamin y Adorno a propósito de la cosificación de la novela como género burgués de consumo. De otro lado, sus exposiciones en *El sueño creador* conciben la novela como la actualización del sueño de la libertad mediante el que el hombre se piensa desbordando la medida de lo humano. Esta ambivalencia del género revela al relato como la condición de posibilidad e imposibilidad de una temporalidad incalculable, no cuantitativa, lo que vinculará las reflexiones de Zambrano con el pensamiento de Derrida.

Palabras clave: Zambrano, Derrida, novela, tiempo, sueño.

Abstract: The aim of this study is to think the ambivalence with which Zambrano tackles the novel's gender. On the one side, her thesis in *La confesión, género literario* bring Zambrano closer to Benjamin, and Adorno's critique to the novel as a bourgeois and consumable gender. On the other side, Zambrano's statements in *El sueño creador* depict the novel as the fulfillment of a dream of freedom, where man can question himself beyond the limits of the human. In this ambivalence, the narrative gender shows both the conditions of possibility and the conditions of impossibility of a non-quantitative temporality. This aporetic character of the novel opens a discussion between Zambrano and Derrida's thought.

Keywords: Zambrano, Derrida, Novel, Time, Dream.

Recibido: 16-07-2018. Aceptado: 31-10-2018.

* Profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona. valls-boix.je@ub.edu. Líneas de investigación: filosofía de la literatura, deconstrucción, relaciones entre estética y política en la filosofía contemporánea. Publicaciones recientes: Valls Boix, Juan Evaristo (2020): "Confesar lo que no se sabe. Jacques Derrida y las políticas de la confesión", *Archivum*, 70-1, pp. 283-314; Valls Boix, Juan Evaristo (2020): "De la gran huelga literaria. Jacques Derrida y los desvíos del performativo", *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, no. 25, pp.187-205.

1. Antes de empezar

Hay quienes escriben de día y quienes escriben de noche. Sin embargo, todos escribimos de un modo u otro en sueños. Kafka, Walser o Benjamin continuaron sus sueños a través de sus textos, y la lista se extiende hasta la escritura soñada de Cixous. Dos casos ejemplares son Robert L. Stevenson y Ludwig Wittgenstein. El primero confesaba en su “Ensayo sobre los sueños” (2013, 85-6) lo siguiente:

hay una cuestión que me preocupa sobremanera, porque yo — [...] — me siento tentado a veces a suponer que no soy ningún contador de historias, sino una criatura de a pie [...] toda la ficción que he publicado debería ser obra exclusivamente de un elfo, de algún familiar, de algún colaborador invisible al que mantengo encerrado en un desván oscuro mientras yo me llevo las alabanzas y él apenas un trozo del pastel [...] (traducción modificada).

Wittgenstein, por su parte, describió en su diario un sueño en que era elogiado por su hermana. Tras la escena, Dios le ordenaba arrodillarse ante la cruz, a lo que el austriaco respondía con la pereza de un recién levantado. El sueño-vivencia acaba cuando, por su desobediencia, es castigado con un chispazo de su lámpara de noche y un golpe en el codo a modo de castigo, por lo que escribe:

Comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía. Pensé inmediatamente si no podría explicar todo como una ilusión y no como una orden de Dios; pero me resultaba claro que entonces tendría que explicar como ilusión toda religión en mí. Que tendría que negar el sentido de la vida (Wittgenstein, 2006, 28-30).

Si Stevenson se aprovechaba de las historias que soñaba para labrarse una carrera como escritor, Wittgenstein se encontraba en la situación de Abraham en *Temor y temblor*. Sin embargo, ambos comparten un hallazgo: el sueño es el espacio de una desposesión, de la invasión de una alteridad que desconcierta y fascina, y al tiempo la secreta semilla de la escritura. Al tiempo, desposesión e invención. Al tiempo, pero ¿en qué tiempo se escribe? ¿Puede el tiempo desposeído de un sueño ser apropiado? Y si el tiempo soñado no pertenece a nadie, puesto que es un tiempo sin conciencia, ¿quién posee el rastro que deja en forma de novela? Nuestro propósito es pensar estas cuestiones desde el pensamiento cruzado de María Zambrano y Jacques Derrida.

2. La novela, género ambivalente

Según explica Zambrano en *La confesión, género literario*, la novela es un género moderno, pues surge de una necesidad de expresarse (1995, 24) propia del sujeto moderno. Este carece de una verdad vital que justifique su ser, pues la Modernidad se caracteriza por ese desencantamiento del mundo que, observa Zambrano, se inaugura con la escisión entre verdad y vida del racionalismo cartesiano y la invención del sujeto como *cogito*: mientras

que la verdad se vuelve abstracta y se desdiviniza, la vida queda abandonada, errática en el vano espacio de lo humano. Ahora que el mundo ya ha perdido su encanto y su fundamento divino, el hombre ya no es un héroe ni tiene gesta. Ha perdido un sentido escatológico que le señalaba su *lugar* determinado en un universo ordenado, y se encuentra sin casa ni reino:

Antes, antes de que el yo cartesiano la barrera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino. Este espacio fue borrado y en su lugar aparecieron los “hechos psíquicos” o los “actos de conciencia” (Zambrano, 1995, 102-3).

El hombre moderno es también un hombre desterrado. Solo cuenta con su historia y su camino errabundo de exilio. De esta forma, “queda, de un lado, el sujeto a solas, y del otro, la totalidad de la vida como algo a recorrer o a escalar imposiblemente” (1998, 76). El hombre moderno surge como figura a partir de una herida: ha sido arrancado de una matriz escatológica que concebía la verdad como una forma de vida, como una revelación vivida. Tiempo y verdad ya no son vivibles, sino apropiables; ya no son cuestión de una vida, sino de una epistemología.

Esta errancia y esta carencia de verdad se torna en necesidad del género de la novela, pero también del de la confesión. Por ello confesión y novela son géneros “coetáneos” (1998, 25), y por ello Wittgenstein y Stevenson tienen todavía mucho de hombre moderno: en la agonía del primero y en la frivolidad del segundo se testimonia todavía el dolor de una herida. No en vano señalaba Zambrano que “el libro de Cervantes” era, más que un libro, “una herida” (1964, 32).

¿Y cómo se padece esta herida? Quizá aquí radique la principal “ambigüedad” (1998, 107) a que alude Zambrano para pensar la novela como género y, con ella, el tiempo. Escribe:

La vida real, el hombre real y concreto, quedaba, o ensoberbecido por la ideología positivista, que es lo único que se derivó de la razón dispersa, o humillado. Soberbia y humillación son las dos notas de la desesperación del alma moderna; sus dos polos (1995, 21).

Sobre estos dos polos, soberbia y humillación, oscilarán las valoraciones de Zambrano sobre la novela. Se trata, así, de una ambivalencia que enfrenta dos momentos de su pensamiento. De un lado, en *La confesión, género literario*, la novela es desprestigiada por encarnar la soberbia del sujeto moderno y devenir en objeto de consumo, basándose en una cosificación del tiempo y una objetivación de la verdad como relato. El hombre ha perdido el relato que articula su vida, pero puede consumir nuevos mitos que desempeñen esa función. La novela sería la prueba de esta decadencia del sujeto moderno ensoberbecido, que diseña sus coordenadas existenciales a través de una industria de consumo tanto epistémica como material. Aquí, la novela se concibe como lo opuesto de la confesión. Mientras que la confesión es una escritura que realiza la verdad en su desplegarse, y que nace como una “*protesta contra ese yo original*” del racionalismo cartesiano (Zambrano, 1995, 92), la novela es el género que traiciona la existencia al volverla un problema abstracto. En la

diferencia de estos dos gestos se concentra la crítica de Zambrano a la novela: es, a su vez, la distinción entre acción y arte: “El que hace la confesión no busca el tiempo del arte, sino algún otro tiempo igualmente real que el suyo” (1995, 27).

Y sin embargo, por otro lado, el diagnóstico zambraniano del género novelesco en *El sueño creador* (1998) y en *España, sueño y verdad* (1994), ambos de 1965, resulta muy favorable. La novela ya no se concibe como lo opuesto de la confesión, sino como otra forma de desestabilizar la soberanía del sujeto consciente. Si la novela capta la ambigüedad del sujeto moderno, se debe a que, siendo un género derivado de la nueva subjetividad como racionalidad autoconsciente, trata a su vez de desbordar los límites de esta conciencia. Ello por dos razones: en primer lugar, el tiempo de la novela no es un tiempo virtual, como el tiempo del arte, sino un tiempo real: “una verdadera novela nos mantiene siempre en este mundo” (1994, 18). La novela ya no es el género que brinda un relato que ordena el mundo, sino que en ella hay algo de acción: no se deja de vivir en la lectura y la escritura de una novela, el relato supone la posibilidad de un tiempo excesivo a cualquier cronología, un tiempo de vida. Si hay una verdad relevante en las novelas, no es de carácter cognitivo.

En segundo lugar, este tiempo tampoco es un tiempo lineal:

a la conciencia corresponde un tiempo humano que es el tiempo del pasado, presente y porvenir, la cinematográfica cinta que se desliza y que no podemos sobrepasar. Mientras en el mundo fabuloso, el hombre interviene en un tiempo, actúa en un tiempo que traspasa” (1994, 25-6).

La forma de este tiempo vivido no es la del tiempo consciente, sino antes bien el tiempo de los sueños, el extraño tiempo sin forma en que el ser humano se inventa a sí mismo: el protagonista de las novelas se revuelve ante la naturaleza humana impuesta por los filósofos, que le condena a ser un ser sin historia (1994, 23), tan solo sujeto de conocimiento, y se sueña otro en la novela. Tal es el caso paradigmático de don Quijote:

La situación de Don Quijote se hace inteligible desde el cartesiano mundo de la conciencia: “¿Qué soy yo?: una cosa que piensa”. Y ante esto la criatura llamada hombre no puede resignarse. Parte de su ser pensante va hacia la acción, y entonces se piensa a sí mismo, y sin darse cuenta se inventa a sí mismo, se sueña, y al soñarse se da un ser, ese por el que penaba. (1994, 28)

¿Qué significa “inventarse a sí mismo”? ¿Qué implica que la novela sea el espacio en que, desbordando la conciencia, el hombre sueña para sí otro ser, se embarca en el sueño de la libertad? Es lo que marca la diferencia entre géneros como la épica o la tragedia y la novela: la novela es la prosa sin héroe, el relato sobre la falta de relatos, la narración de unos personajes insignificantes que viven y emprenden aventuras para darse el ser que, en origen, les falta¹. “Lo que antes era mandato o fatalidad de los dioses”, explica Zambrano,

¹ Aunque, como se verá, la novela siempre corre el peligro de reinsertar el mito en el mundo y anular ese momento de invención del sujeto, como apunta Bundgård (2001, 49).

“en el mundo de la conciencia es propia invención del individuo” (1994, 35). Ello implica que aquella categoría heroica de la edad del mito es, en tiempos quijotescos, “invento, desvarío, novelería. La novela es el género de la ambigüedad porque recoge la ambigüedad del hombre cuando se da a sí mismo” (1998, 106).

De esta forma, “el horizonte se ha estrechado al humanizarse y acciones antes heroicas han venido a ser ambiguas” (1994, 19). Por ello don Quijote es, a la vez, un individuo que vive sueños y quimeras y el antihéroe por excelencia, un viejo débil que lejos de saber qué hacer y cómo, improvisa, se equivoca, se contradice: la unidad de acción y la unidad de sentido propias del héroe mítico están aquí desencajadas, solo hay un sentido sin acción (el Alonso Quijano encamado) o una acción sin sentido (todo el vagar de don Quijote): en suma, solo hay un sueño de libertad, una invención de sí mismo, una tentativa constante que constituye, en su falta de relato, otra especie de verdad. Sentencia Zambrano:

la conciencia humana estrecha los límites de la existencia igualmente humana. Y en ella el héroe es un novelero, alguien que se atreve por enajenación a querer ser más de lo que le está concedido. Su caridad se confunde con la vanidad. Su esperanza se resuelve en el delirio. (1994, 28)

De este modo, Zambrano rescata en sus textos de los años sesenta ese otro polo de la humillación, de la herida y la vulnerabilidad de la subjetividad moderna, al hallar en la novela la escritura del “sueño de ser al descubierto, de descubrirse enteramente” (1998, 110). Esta humillación que ocurre en la novela, y por la que el género supone una “fatal contrapartida del racionalismo europeo clásico” (1998, 107), hará de la novela un espacio de escritura capaz de desactivar las implicaciones de la subjetividad consciente como “naturaleza humana”.

En suma, veinte años separan dos diagnósticos muy distintos del género de la novela en el pensamiento de Zambrano. Nuestro propósito consistirá en pensar estos dos gestos como uno solo, en su ambigüedad, como una paradoja que sustenta a la novela como espacio literario subversivo y, a su vez, la imposibilita, la disuelve como producto de consumo. Como si la novela ofreciera tanto las condiciones de posibilidad como de imposibilidad de un tiempo y una verdad otros. Es en este segundo momento cuando el pensamiento de Derrida coincide con las críticas de Zambrano, y nos permitirá pensar la vigencia de la novela como una escritura emancipadora.

3. El soberbio ilustrado. Stevenson y los negocios oníricos

Si la novela es fruto de la soberbia del sujeto moderno, es porque sus relatos vendrían a estructurar ese tiempo que ha perdido su estructura para siempre, resolviendo un problema existencial con una operación teórica. El lector de novelas trata de imponerle a la vida una verdad allende la vida, una verdad sin tiempo vivido. Como observa Llevadot, “lo que le falta a la novela es tiempo, tiempo para que la verdad nazca, para que algo pueda saberse de veras” (Llevadot 2010, 84). Zambrano concibe así la novela como ese género burgués que perpetúa la huida de la vida y la escisión entre verdad y vida que el racionalismo clásico inauguró con el sujeto consciente (Tarantino, 2001, 80).

La crítica de Zambrano se asemeja a la de Adorno, quien también observa que la novela surge con el desencanto del mundo (2003, 42), y que por ello exige narración e historia en el momento en que ya no es posible narrar, pues se ha desintegrado “la identidad de la experiencia, la vida en sí continua y articulada” (43). Ello es lo que explica, ahora en términos de Benjamin (2009, 40), que nuestra época sea tan pobre en historias y tan rica en información. Tanto Adorno como Benjamin apuntan aquí a la misma valoración de Zambrano: la novela falsifica la realidad al presentarla como relatable. Como producto de consumo, produce en forma de ídolo lo que el hombre ya ha perdido. Con ello, del mismo modo que no habría en la novela más que una verdad positiva, tampoco habría otro tiempo que el tiempo calculable, es decir, un tiempo sucesivo y homogéneo. Por ello apunta Adorno que “la novela debería concentrarse en lo que la crónica no puede proveer” (2003, 43), esto es, en otra forma de tiempo, un tiempo sin la forma que impone el positivismo.

A su vez, explica Zambrano tiene su origen “en la linterna mágica” y crea un “tiempo mitológico” (1995, 26) que es “otro tiempo que el de la vida”, un tiempo en que uno se pierde sin “encararse a la realidad”, y cuyo transcurrir “termina en algo efectivo y canjeable” (28). El sujeto moderno está desahuciado, y busca reemplazar la casa que perdió adquiriendo una propiedad: su tiempo y su verdad son producto de su racionalidad, y se reducen, separados de la vida, a mitos y fetiches. El sujeto moderno se olvida de su herida con la comodidad y la diversión de esos “buenos libros” que son las novelas. Inaugura el tiempo como sucesión mensurable de entidades equivalentes, y permite con ello un pensamiento económico que, en su relatar una vida que ya carece de unidad, supone una reinserción del mito en la racionalidad ilustrada y una vuelta a una casa ontológica allí donde solo queda la intemperie.

De esta forma, la novela perpetúa el olvido de la vida que inaugura la filosofía moderna. El tiempo en que se estructura es un tiempo positivo que, al ser transcrito, se estructura como tiempo abstracto, mientras que el tiempo de la vida “no puede ser transcrito, es el tiempo que no puede ser expresado ni apresado” (1995, 28). La novela implica así una “objetivación artística”, “una de las más graves acciones que hoy se pueden cometer en la vida”, un “puro narcisismo” (29-30). El sujeto queda encerrado en un “círculo mágico” (66) de pura actividad. Hay, en el tiempo de la novela, como tiempo abstracto que violenta y estructura la vida más allá de la vida, actividad, pero no acción ni transformación (Pérez Navarro, 2001, 55). El tiempo de la novela se describe a través de una semántica económica que lo encierra en la figura circular pasado-presente-futuro y, lo torna en algo apropiable.

Es en este punto en que Zambrano coincide con las reflexiones sobre el tiempo de Derrida en *Donner le temps* (1991b). Derrida, como Zambrano, observa que el tiempo excede cualquier esquema económico y no se deja poseer:

Si un temps appartient, c'est que, par métonymie, le mot temps désigne moins le temps lui-même que les choses dont on le remplit, dont on remplit la forme du temps, le temps comme forme [...] Apparemment et selon la logique ou l'économie courante, on ne peut qu'échanger, par métonymie, prendre ou donner ce qui est dans le temps. (Derrida, 1991b, 14)

Del mismo modo, Zambrano observa que “*estamos siempre suspendidos del uso del tiempo, de que estamos en él, inmersos, mas sin poderlo usar; de que asistimos propiamente a un tiempo sin dueño*”. (1998, 17) Así, tanto Derrida como Zambrano señalan que la forma-tiempo de la metafísica, en tanto que guarda la forma del círculo e implica una cuantificación de la experiencia, es lo más ajeno al tiempo como tal, al tiempo de la vida. Como si la contabilidad del tiempo imposibilitara cualquier donación genuina de tiempo, cualquier posibilidad de un tiempo que vivir. Escribe Derrida, así, que “*la temporalisation du temps (mémoire, présent, anticipation ; rétention, protention, imminence du futur ; extases, etc.) engage toujours le processus d’une destruction du don*” (1991b, 27). Esta temporalización del tiempo es la base para una comprensión del hombre como una conciencia que aprehende fenómenos como inmediatamente presentes a ella. Y este privilegio del presente o de la presencia implica una comprensión concreta del ser: “*la métaphysique n’aurait interprété l’être (Sein) comme étant-présent qu’à partir d’une préinterprétation du temps, précisément, pré-interprétation qui accorde un privilège absolu au maintenant-présent*”. (1991b, 32-33)

En este sentido, Zambrano observaba igualmente que, si hay una verdad de la vida, esta jamás puede sernos presente: “*La verdad mora en el interior del hombre no en imagen, no en reflejo, sino en realidad, aunque tan inmensa realidad no pueda ser ni vista ni imaginada, ni puede sernos presente*”. (1995, 64) La verdad de la vida resulta excesiva a la economía del tiempo como presencia.

Por último, ambos coinciden al concebir el círculo económico del tiempo y la ordenación del relato como una figura del retorno a la casa y la repatriación. La estructura del relato, dirá Derrida, es “*odiseica*”. “*L’oikonomia*”, prosigue,

emprunterait toujours le chemin d’Ulysse. Celui-ci fait retour auprès de soi ou des siens, il ne s’éloigne qu’en vue de se *rapatrier*, pour revenir au foyer à *partir* duquel le départ est donné et la part assignée, et le parti pris, le lot échu, le destin commandé (*moira*). L’être-auprès-de-soi de l’Idée dans le Savoir Absolu serait odysseïque (1991b, 21).

Con ello, la novela imposibilita cualquier donación de tiempo vivido, hace creer al burgués que está en la casa de su interioridad y no en un error constitutivo. El relato, en tanto que implica esta temporalidad, liquida al tiempo como donación (Derrida, 1991b, 195): “*partout où il y a du temps, partout où le temps domine ou conditionne l’expérience en général, partout où domine le temps comme cercle (concept ‘vulgaire’, dirait donc Heidegger), le don est impossible*” (21).

Las palabras de Stevenson son ahora más claras, quizá también más complejas. Él mismo presumía de poder saldar sus deudas vendiendo varias historias escritas a partir de algunas ideas reveladas en sueños (2013, 79-80), como si reinsertara en la circulación económica aquello que la excedía. Y a este respecto, especifica algo más. Repetimos la cita del inicio sin la omisión:

hay una cuestión que me preocupa sobremanera, porque yo —lo que yo llamo yo, mi ego consciente, el morador de la glándula pineal a menos que haya cambiado de residencia después de Descartes, y el hombre con la conciencia y la cuenta corriente oscilantes, el hombre que lleva botas y sombrero, que goza del privilegio del voto y

que no lleva a su candidato a las elecciones generales— me siento tentado a veces a suponer que no soy ningún contador de historias, sino [...] un realista metido en el día a día hasta las orejas (2013, 85)

Stevenson, como ego consciente, se dedicaba a gestionar sus historias soñadas para que dieran “rendimiento económico” (2013, 79), a reinsertar en la circulación del relato lo que la excede. Será el otro, ese colaborador invisible, el escritor genuino, quien ofrecerá las ideas singulares que Stevenson “vestirá” (80) en forma de novela.

Y hay sin embargo en estas páginas vanidosas una nota disonante que exige de nuevo una pregunta por la ambigüedad de la novela, que es la ambigüedad del tiempo y su verdad. Stevenson relata su capacidad para soñar sus cuentos como una confesión: habla de un soñador anónimo que reconoce, al final, como él mismo: “Respecto al soñador, puedo decirles que soy yo mismo, ni más ni menos” (2013, 85). Lo hace en el momento en que explica cómo concibió lo que quizá es su obra maestra, *Jekyll y Hyde*, ese relato en que Jekyll, a través de Hyde, sigue reclamando la donación sin economía del tiempo, y que, siendo inicialmente una novela detectivesca, acaba igualmente con un testamento, con una larga confesión en que la conciencia diurna se torna un anhelo de libertad nocturna.

4. El humillado sin tierra. Wittgenstein y el tiempo de los sueños

Es justamente esta hipótesis la que, a diferencia de Llevadot o Bundgård, sostienen otros investigadores como López Sáenz (2011) o Maillard García (1996). Apunta esta última que

No desestima por tanto Zambrano la narración —o la configuración de la trama— como esclarecimiento de la vida, sino todo lo contrario. A partir de la modernidad es en el género de la novela donde se va a refugiar esa forma de conocimiento capaz de transformar el tiempo sucesivo en un tiempo uno que muestre la vocación de ese “más” que se esconde tras la libertad y desde ella llama a la vida. (57)

Y es que, pese a sus críticas, Zambrano reconoce que “todo arte tiene algo de confesión desviada” (1995, 28), y que “cuando la novela ha llegado a ser tiempo de la vida —Proust, Joyce— es que se trata en realidad de una confesión” (28). Ello implica que, si el tiempo sucesivo es tan solo “una de las modalidades del tiempo” (1998, 117), y hay una “multiplicidad de los tiempos vitales” (1998, 28), la novela, en tanto que una forma de transcripción del tiempo, puede albergar un tiempo otro. Un tiempo que, a diferencia del sucesivo, dé lugar a “la integración de la persona” y a su “renacer” (1998, 131), un tiempo que sea un “punto de contacto entre la vida y la verdad”, y que, además de relatar, permita esa “operación de la vida misma” a través de la que la vida se “transforma” (132). Como si la transcripción del tiempo imposibilitara el tiempo de la vida por apresararlo, pero a su vez supusiera la posibilidad de un tiempo transformador, un tiempo que viniera a interrumpir el fluir del tiempo de la conciencia y, al quebrantarlo, pusiera en cuestión las limitaciones del *cogito*: como si en las palabras del relato se pudiera realizar una acción, más allá de cualquier actividad.

La vivencia-sueño de Wittgenstein es un ejemplo de ello. Su despertar, confundido con un sueño, se cifraba en una suerte de instante sin tiempo en que, inmóvil, sintió su

vulnerabilidad ante Dios como la revelación de una verdad definitiva que, aun incapaz de probarse, no podía en ningún caso ser tomada como ilusión. Ese otro tiempo de la acción transformadora a que aludía Zambrano, y que subyace a la vivencia-sueño de Wittgenstein, es en el pensamiento de Derrida el tiempo del don, el tiempo de un acontecimiento que rasga la continuidad de la temporalización y desestabiliza su economía: un tiempo incontable, un instante paradójico que nunca es presente, y que solo puede comprenderse fuera de la organización del tiempo desde el presente. Escribe Derrida: “Pour qu’il y ait événement (nous ne disons pas acte) de don, il faut que quelque chose arrive, en un instant, un instant qui sans doute n’appartient pas à l’économie du temps, dans un temps sans temps” (1991b, 30), a lo que añade: “Un don ne saurait être possible, il ne peut y avoir don qu’à l’instant où une effraction aura eu lieu dans le cercle” (21).

Así, tanto Zambrano como Derrida consideran que, en el relato, hay un tiempo propio de la sucesión y del encadenamiento, y otro tiempo, un tiempo sin tiempo que consiste en un instante de interrupción inenarrable que, al dar lugar al acontecimiento y a la acción transformadora, exige, pese a imposibilitarlo, que el relato vuelva a comenzar, que comience de nuevo la historia y se cuente aquello que ha ocurrido en un tiempo incontable. “Quant à l’économie du récit et au récit de l’économie”, explica Derrida, “le don, s’il y en a, requiert à la fois et exclut la possibilité du récit. Le don est à la condition du récit, mais simultanément à la condition de possibilité et d’impossibilité du récit” (133), es decir “ils doivent déchirer la trame, interrompre le continuum d’un récit que pourtant ils appellent” (156). El don del instante inicia e interrumpe la sucesión del tiempo, el tiempo como relato. Así, Derrida ofrece un desarrollo explícito de una problemática que Zambrano ya entreveía, pero solo señalaba a propósito de la ambivalencia de la novela, que siendo el género eminentemente humano, asume la pluralidad del tiempo y las verdades que en él se inscriben: abre la problemática de un texto que se encuentra en un espacio indecidible entre un constativo (relatar) y un performativo (actuar). En el gesto de Zambrano se puede leer, en cierta forma, la afirmación de Derrida de que la problemática del don, y por ende del tiempo, ha de reenviar siempre a una problemática del trazo y del texto (1991b, 131). En suma, “le récit donne et tue le temps” (195), y esta paradoja, que revuelve el orden de la conciencia, estará en la base de esa otra especie de verdad a que Zambrano aludía en “Los orígenes de la novela” (2012).

Este tiempo sin temporalidad es, tanto en Derrida como en Zambrano, el tiempo de los sueños. Son los sueños lo que hacen de la filosofía de Wittgenstein una filosofía-confesión, y de las historias de Stevenson, novelas-confesión. Es el sueño el lugar en que el sujeto moderno es humillado y desposeído de su soberanía, donde se desborda la vigilancia de la conciencia y la temporalidad cotidiana se revela como una ilusión de homogeneidad. Como observa Zambrano, los sueños se caracterizan por privarnos del tiempo (1998, 17). En ellos la conciencia “no entra”, tan solo “asiste” a lo que nos sucede (1998, 18), y por ello estamos también desposeídos de actividad. Los sueños nos someten a una atemporalidad y a una inmovilización. Sin embargo, del mismo modo que Derrida observaba que el don era condición de posibilidad e imposibilidad del tiempo del relato, Zambrano observa cómo el sueño es igualmente una condición incondicionada del tiempo y del espacio como formas de la conciencia. “*El paso, pues*”, subraya Zambrano, “*del sueño a la vigilia se da en el instante de vacío en el que comienza a fluir el tiempo. La vigilia es un fluir. El sueño,*

algo compacto, cerrado, en el que se representa algo concebido de antemano, de intención desconocida, de autor desconocido” (1998, 20-21).

Igualmente, la inmovilidad de los sueños, su carácter puro, “sin tiempo y sin espacio” (1998, 19), es la condición del movimiento. Si Derrida valora el don como la condición de posibilidad e imposibilidad del relato, o sea, el instante como condición de posibilidad e imposibilidad del tiempo sucesivo, Zambrano señalará de forma similar que los sueños son “la oscura raíz” de la sustancia de la persona (1998, 65). Con ello, los sueños son un espacio que revela la insuficiencia del horizonte humano para pensar al hombre, un conflicto de lo humano con la medida de lo humano, como la insuficiencia de la temporalidad para pensar el tiempo. Y es en la novela, en fin, como trasunto del sueño, donde se despliega este conflicto de la pluralidad del tiempo y la alteridad de lo humano:

La novela, género moderno por excelencia [...], muestra mejor que ningún otro producto de nuestra cultura ese conflicto entre conciencia, razón y piedad, servidumbre a lo divino, conflicto en el que va nuestra condición humana, nuestra definición. ¿Podemos definirnos, como es el más obstinado intento moderno, solamente en relación con “lo humano”? (1994, 19)

A través de los sueños el hombre se excede a sí mismo como forma antropológica, se abre a una transcendencia sin forma ni medida. Como señala Derrida, “s’il y a du don, il doit se donner comme un rêve, comme en rêve. Pour l’inconscient ou pour la conscience pure, il n’y a pas de don, ni de pardon, seulement de l’échange et de l’économie restreinte » (1994, 73). A través de los sueños, Zambrano — como Derrida — está practicando una “*epojé* del tiempo sucesivo. Se trata, en suma, de intentar una fenomenología del sujeto privado de tiempo, es decir, de sí mismo, ya que el medio del sujeto humano es la temporalidad” (Castilla, 2011, 12; cf. López Sáenz, 2007, 63ss).

Así, el tiempo se inaugura a partir de la atemporalidad del sueño a la vez que se interrumpe. El sueño revela el tiempo de la conciencia como una homogeneidad que hace a la realidad “indiferente por estabilizada” (1998, 22), cuestiona en su inmovilidad la economía del tiempo. Zambrano opera una inversión según la que en la realidad estamos dormidos, anestesiados en la estabilidad del fluir temporal, y solo en sueños despertamos, es decir, vemos alterada esa homogeneidad por una experiencia inasimilable, heterogénea a la conciencia. La vigilia se vuelve ilusión y el sueño deviene la más alta forma de despertar:

Sumergido el sueño, como decíamos, en la continuidad de la perfecta vigilia, llevada a cabo por la conciencia, encerrado dentro de la continuidad del presente, al que el tiempo sucesivo ha quedado reducido, envuelto por el medio así acotado dentro de la ilimitada “realidad”, el hombre, reducido a sujeto consciente, quedaría como en un sueño. Sumergido en la pasividad bajo su continua actividad. (1998, 45-6)

En el mismo sentido, Wittgenstein confería a su vivencia-sueño el carácter de una realidad más efectiva y despierta que la del mundo cotidiano, que no deja de calificar de ilusión en una carta a Engelmann:

Nuestra vida es como un sueño. Pero en las mejores horas nos despertamos tanto que reconocemos que soñamos. No obstante la mayoría de las veces permanecemos en sueño profundo. No me puedo despertar a mí mismo. Me esfuerzo, mi cuerpo soñado hace movimientos, pero el real no se mueve. (Wittgenstein y Engelmann, 2009, 39).

Zambrano está señalando con ello dos cuestiones: de un lado, en esta fenomenología sin temporalidad ni sujeto, tiene lugar el despertar a una realidad que, por estar desprendida de los límites de aquellos, es más efectiva y más próxima a la vida. De otro lado, este espacio onírico de atemporalidad revela al ser humano la pasividad como su situación inicial (1998, 56). En los sueños el hombre está inmóvil y tan solo padece, y esta pasividad es inconmensurable al entendimiento, pero intrínseca a la vida (1995, 18), que no está sino “cuando nos hemos colocado en situación de recibirla” (42). A través de los sueños, el hombre se desvincula de las coordenadas de la actividad y se instala en esta pasividad en la que se deja atravesar por aquello que viene en sueños y que no controla. Por ello, lo que padece el hombre es su propia transcendencia, lo que le excede y le vulnera. Y, a su vez, la pasividad de los sueños es, curiosamente, la más transformadora de las acciones, la que anuncia y hace venir una alteridad. En los sueños, esta transcendencia se manifiesta como otros modos de ser, otro modo *que* ser, más allá de la forma hombre.

Y es en este punto cuando Zambrano vincula sus reflexiones sobre los sueños con la palabra y con la novela. El despertar que genera el sueño en tanto acción de apertura a la transcendencia le valía a este el calificativo de “creador”. Y pese a que ello se encuentre muy lejos de un tiempo que pueda ser transcrito, Zambrano observa que “este trascender que de los sueños reales se desprende encuentra, para cumplirse, el camino de la creación por la palabra” (1998, 75), una palabra que no es “lógica”, sino una “acción trascendente del sujeto” (73). Son unas palabras que, en lugar de ofrecer un sentido definido, guardan esa oscura transcendencia que el sujeto padece en sueños; esto es, guardan su capacidad de interrumpir y despertar, y cuestionan el significado normalizado de la realidad. A ello parece aludir Zambrano cuando habla de contar un sueño: “se trataría, pues, tomando las cosas elementalmente, no de analizar, sino de contar simplemente un sueño” (1998, 78), lo que implica relatarlo “conservando su secreto sentido ya en la claridad” (77): preservar lo incomprensible como lo más lúcido, abrazar la indecisión del alba.

Al contar un sueño sin explicarlo, se manifiesta en las palabras su falta de sentido, se relata como aquello que viene sin cuento y sin estructura narrable. Y es en esta realización poética del sueño, y de su tiempo intempestivo, como un relato de la falta de relatos, donde Zambrano establece el vínculo entre sueño y novela y, por ende, entre tiempo de vida y relato: “Toda novela pone en marcha un sueño inmóvil” (1998, 116). Este sueño es el sueño de la libertad, de conquistar plenamente el ser, y es un sueño que solo puede escribirse como tal habida cuenta del desencantamiento del mundo y la transcendencia radicalmente incógnita del hombre. De no ser por ello, no se trataría de novelas, sino de tragedias u otros géneros. En el momento en que el hombre ha perdido una verdad fundamental de la vida, se sitúa ante ella desde el desconocimiento, y ya no tiene más ser que el que anhela y sueña. La novela es siempre tentativa e improvisación de una invención de sí, esto es, ensayo de una libertad, andadura para realizar el sueño de una libertad que siempre está limitada, que nunca permite al hombre dominar y conocer del todo su ser: una libertad como transcendencia, como padecer. Por ello mismo, las historias de los dioses no son novelas: ellos “o bien carecen por completo de libertad o la tienen tan entera y acabada, que se les confunde con su ser mismo” (1998, 114). La novela trae consigo la libertad, el sueño de la libertad, antes que el ser, y ello implica que la novela está constitutivamente en falta de estructura narrativa

organizativa. Como los sueños, guarda inscrito, paradójicamente, el tiempo heterogéneo de la interrupción, del acontecimiento, de aquello que adviene a los personajes sin previsión.

5. Escribir en sueños

En docile je ne dis mot le rêve dicte j'obéis les yeux fermés.
Hélène Cixous, *Rêve je te dis*

Así, la novela está ligada al sueño en tres aspectos: como acción transformadora, despierta a quien la escribe/lee y lo abre a su transcendencia, a una forma otra que ser en que el tiempo, el movimiento y la conciencia se encuentran suspendidos, excedidos. Como tiempo, es la temporalidad sin forma y sin relato, el tiempo de la tentativa, del anhelo de ser, del sueño de la libertad: nace, como tiempo, de un instante de efracción, de una pérdida de sentido o una ruptura del tejido de la realidad cotidiana que deja a sus protagonistas humillados y a la merced de lo que está por venir. Su verdad es la verdad sin relato, esto es, sin nada que desvelar, una verdad incognoscible que solo se muestra como llamada, como un aliento a la búsqueda y la escritura. El sueño se torna creador a través de la palabra, pero de una palabra que es performativa, y, por ende, rechaza el tiempo como presencia. De ahí que Zambrano hable de la novela como un anhelo del ser, y del sueño como una oración.

Continúa Derrida siguiendo los diagnósticos de Zambrano cuando, en sus escritos sobre Hélène Cixous, aborda el sueño como una invocación de la escritura:

Le rêve réveille. Le rêve veille et il veille à adresser des injonctions inflexibles à la veille, à la conscience vigilante encore en mémoire du rêve —une mémoire inouïe, dont je ne connais pas d'autre exemple. Le rêve assigne alors l'ordre d'écrire, de noter, voire de commencer à l'analyser, lui, le rêve. (2003, 50-2)

La escritura de los sueños pone en obra una palabra que guarda la fuerza y la iniciativa del secreto. A este secreto alude Zambrano de diversas formas cuando explica que “lo que se entiende por realidad en sentido paradigmático es el sentirla venir de un último fondo. [...] Y esto último acentúa su carácter de sueño en un sentido que revela el fondo último de las cosas: su enigma” (1998, 22). También describe la verdad en sueños como un “lugar último”, el trasfondo del que salen “jeroglíficos del destino” (1998, 39). Y pese a ser enigmática y jeroglífica, no es un “objeto de descubrimiento”, sino que nos invoca “con alguna palabra suelta, sin significación alguna” (1998, 40), de forma que no puede ser analizada, esto es, “sometida a la conciencia despierta”, sino solo descifrada, podemos tan solo “acompañarla desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yace” (1998, 77).

Zambrano reflexiona sobre esta escritura del secreto en “¿Por qué se escribe?”, donde indica que el escritor siempre

quiere decir el secreto; lo que no puede decirse con la voz por ser demasiado verdad; las grandes verdades no suelen decirse hablando. [...] ‘Hay cosas que no pueden decirse’, y es cierto. Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir (2000, 34).

De este modo, se escribe un secreto que se manifiesta en su irrevelabilidad, que se inscribe y se codifica en el lenguaje sin que por ello sea conocido, transcrito o apresado: “el secreto revelado no deja de serlo para quien lo comunica escribiéndolo. El secreto se muestra al escritor, pero no se le hace explicable” (35). Este secreto, que vincula en su condición insondable tiempo y verdad, y que se escribe como lo inexplicable, como lo indescifrable que guarda la singularidad, en su transcripción, de lo intranscribible —siguiendo al unísono los términos de Zambrano y Derrida—, desarticula, como ya lo hacían los sueños, la soberanía de la voluntad del sujeto y su estatuto de fundamento del pensar, y lo vulnerabiliza al confrontarlo a una zona oscura, a una luz que hace patente la oscuridad que nos envuelve.

En este sentido, el secreto de la escritura abre a quien escribe/lee a una alteridad que le trasciende. La escritura se despliega en la búsqueda de aquello oscuro que le llama, revela el ser en falta del sujeto, su verdad como secreto. No hay género más agudo para esta condición, no hay género más humano, por invocar este horizonte divino y trascendente, que la novela. Con ello, Zambrano concibe la escritura como un acto de fe (2000, 35), y esta fe se realiza en la novela como una aventura por un espacio ilegible, como una pasión por el secreto. Estas verdad y tiempo como secreto, efectivamente, quiebran los círculos de la economía del significado y de la conciencia, de la apropiación, de la restitución. Dan lugar a lo incalculable, a la posibilidad misma de lo imposible.

Así como Zambrano, Derrida sitúa en la literatura “le lieu absolu du secret même de cette hétéronomie, du secret comme expérience de la loi venue de l’autre” (2003, 59)². Y ello por, al menos, las mismas razones que Zambrano. Observa en *Donner le temps* que

Un tel secret n’entre en littérature, il n’est constitué par la possibilité de l’institution littéraire, il n’est révélé par elle aussi dans sa possibilité de secret, que dans la mesure où il perd toute intériorité et toute épaisseur, toute profondeur. [...] Cette structure [...] est superficielle, sans substance, infiniment privée parce que publique de part en part. (1991b, 215-6)

De ahí el interés de Derrida por relatos como *La fausse monnaie* de Baudelaire o *The Purloined letter* de Poe: en ambos la escritura revela un espacio de indecidibilidad entre decir y no decir, entre manifestar y guardar. Como si, de la misma forma que don y economía, instante y temporalidad, sueño y relato, se implicaban y excluyen a la vez, siendo el uno la condición de posibilidad e imposibilidad del otro, la ilegibilidad del secreto permite e impide la legibilidad del texto: la escritura asedia la palabra; el alba, en su oscuridad, es más lúcida, por tenebrosa, que la luz: “la lisibilité du texte est structurée par l’illisibilité du secret, c’est-à-dire l’inaccessibilité d’un certain sens intentionnel ou d’un vouloir-dire dans la conscience des personnages et a fortiori dans celle de l’auteur qui reste” (1991b, 191). De esta forma, tanto Zambrano como Derrida observan que la literatura, y la novela como relato de la falta de relatos, desdibujan las fronteras realidad/ficción, sueño/vigilia, memoria/invencción, acción/pasión y las devuelven a un mismo fondo de escritura y secreto. Para Derrida, pues,

2 Para un análisis en detalle del concepto de “secreto” en el pensamiento de Derrida, muy relevante en su producción de los años 1990 y 2000, remitimos a los análisis de Lisse (1999), a los estudios ya clásicos de Michaud (2006) y al reciente libro de Barbour (2017), en particular a su segundo capítulo.

cette puissance propre à la littérature consiste à vous donner (c'est un don, génial et généreux), à vous donner à lire tout en vous privant [...] [de] le droit de décider, de trancher, entre réalité et fiction, témoignage et invention, effectivité et fantasme, fantasme de l'événement et événement du fantasme, etc. (2003, 59).

En esta línea asiente Zambrano, pues lo leído en una “verdadera novela”, “puede confundirse en nuestra memoria con personajes y escenas que hemos realmente visto y vivido”. (1994, 18)

En suma, en Derrida y Zambrano tanto la literatura como el sueño trastornan el orden simbólico de la conciencia y el carácter homogéneo de la realidad. Con ello, están apuntando a una forma más vigilante de observar la realidad, que ambos conciben como un mantenerse despierto, una *veille*³. Con tono zambraniano, Derrida observa que

écrire au réveil, cela sous-entend encore autre chose. Hymne à l'adresse du réveil, peut-être, mais surtout, ce qui est tout autre chose, et un tout autre réveil, l'écriture au réveil marque une rupture absolument hétérogène. On peut, si l'on veut, appeler cela conscience littéraire. Mais c'est une conscience plus que consciente et dont l'hétérogénéité est aussi en situation d'obéissance hétéronome au regard de la Touthéissance-autre de la littérature. [...] Ce réveil dans le réveil est donc l'extrême vigilance de la conscience littéraire la plus raffinée et la plus exercée, la plus audacieuse (2003, 54-57).

Esta conciencia literaria más vigilante, por onírica, que la conciencia diurna se estructura desde la fe y vela por hacer venir una alteridad, una trascendencia otra. Heteronomiza al sujeto, lo sumerge en sueños y lo priva de soberanía (Derrida, 2003, 58): lo devuelve a esa herida o secreto en que consiste su verdad, su tiempo y su escritura, e inaugura otra forma de “pensar el pensamiento” (2002, 21) que le exige decir sí al secreto y sí a los sueños (12-13), sí a la alteridad por venir y a un más allá del horizonte humano. En el alba y en el tiempo sin tiempo de los sueños y la novela el hombre, saliendo de lo humano, se aproxima a otra forma de vida, aborda la verdad de la vida como un vivir sin verdad.

6. Nota conclusiva

En definitiva, las dos aproximaciones de Zambrano al género de la novela, distanciadas unos veinte años entre sí, lejos de oponerse o reflejar una evolución en su pensamiento, se complementan y muestran una tensión que Derrida valoró como la problemática del don y el trazo. Así, Stevenson y Wittgenstein, el sujeto ensobrecido que traduce el sueño en relato para comercializarlo, y el sujeto vulnerable humillado por una alteridad soñada, resultan dos efectos de la misma dinámica de escritura en la que una instancia incalculable (el sueño, el instante, el secreto, la alteridad, el don) es condición de posibilidad y de imposibilidad de un

3 Limitaciones de espacio nos impiden exponer la semejanza entre la estrategia zambraniana y la derridiana a propósito del despertar, el alba y la vigilia. Baste con aludir, a propósito de Derrida, a su texto “La veilleuse” (2001), y también a los estudios de Kamuf (2011) y Michaud (2010, en especial pp. 23ss).

orden estabilizado (la conciencia, la temporalidad, la verdad como relato, la homogeneidad, la economía). Con ello, la novela es, de una parte, relato de sentido, vindicación del tiempo calculable, objetivación y narcisismo del sujeto, y por ello ideología, huida de la realidad, cancelación de la trascendencia, existencia a espaldas de la vida, soberbia del sujeto y su soberanía. De otro lado, la novela, nacida del desencanto y la pérdida del mito como meta-relato fundador, es un relato sin relato, la historia de la falta de historias, y por ello en su lectura y escritura hay acción transformadora, despertar al alba, actualización del sueño de la libertad, trascendencia como anhelo de ser y ansia de un horizonte otro que el humano, es decir, verdad vital como fundamento en falta y secreto, potencia de heteronomía, por venir.

La novela, género ambivalente y forma por excelencia de la escritura en sueños, se instala en este temblor y se encuentra siempre al borde de su cosificación y consumo, y al borde de ofrecer un despertar y una visión más aguda de la realidad para desnaturalizar los relatos que la consolidan. Entre esta exigencia y aquel peligro se mueve la novela, entre arte y acción, conciencia y vida, palabra y escritura. Anclada en la imposibilidad de distinguir entre sueño y vigilia.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (2003), “La posición del narrador en la novela contemporánea”, en *Notas sobre literatura*, Madrid: Akal.
- Barbour, Charles Oath (2017), *Derrida's Secrets. Perjury, Testimony, Oath*, Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Benjamin, Walter (2009), “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov”, en *Obras completas*, libro II/vol. 2, Madrid: Abada Editores.
- Bundgård, Ana (2001), “Los géneros literarios y la ‘escritura del centro’ como transgénero en la obra de María Zambrano”, *Aurora*, no. 3, pp. 43-51.
- Castilla Cerezo, Antonio (2011), “Padecer y trascender: La crítica de Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de tiempo”, *Aurora*, no. 12, pp. 18-24.
- Derrida, Jacques (2003), *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, París : Galilée
- Derrida, Jacques (2002), *Fichus. Discours de Francfort*, París: Galilée.
- Derrida, Jacques (2001), “La veilleuse”, en Trilling, Jacques : *James Joyce ou l'écriture matricielle*, París : Circe, pp. 7-33.
- Derrida, Jacques (1994), “Fourmis” en Negrón, Mara (ed.): *Lectures de la différence sexuelle*, París : des femmes.
- Derrida, Jacques (1991a), “Circonfession”, en Bennington, Geoffrey : *Jacques Derrida*, París : Seuil.
- Derrida, Jacques (1991b), *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, París: Galilée
- Kamuf, Peggy (2011), “Le veilleur”, *Escritura e imagen*, no. Extra 7, pp. 13-22.
- Kronick, Joseph G. (2000), “Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida”, *MLN*, no. 115/5, pp. 997-1018.
- Lisse, Michel (1999), “Le secret exemplaire de la littérature”, en Zabus, Chantal (ed.) : *Le secret : motif et moteur de la littérature*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, pp. 424-436.

- Llevadot, Laura (2015), “Hacer la verdad: El ‘yo’ de la confesión en Kierkegaard, Foucault y Derrida”, *Estudios kierkegaardianos. Revista de filosofía*, no. 1, pp. 149-168.
- Llevadot, Laura (2010), “Para una crítica de la novela: Zambrano y Benjamin”, *Aurora*, no. 11, pp. 77-87.
- López Sáenz, María del Carmen (2007), “Los sueños, el tiempo y la pasividad. María Zambrano y la fenomenología”, *La Lámpara de Diógenes*, no. 8/15, pp. 59-77.
- Maillard García, M^a Luisa (1996), “Mujer y narración en María Zambrano”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, no. 1/1, pp. 53-64.
- Michaud, Ginette (2010), *Comme en rêve : Volume 2. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*, París : Hermann.
- Michaud, Ginette (2006), *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, París: Galilée.
- Pérez Navarro, Pau (2001), “El sueño creador de María Zambrano. Filosofía, tiempo y tragedia”, *Athenea Digital*, no. 0, pp. 53-64.
- Stevenson, Robert Louis (2013), “Ensayo sobre los sueños”, en *Escribir. Ensayos sobre literatura*, Madrid: Páginas de Espuma, pp. 73-89.
- Tarantino, Stefania (2001), “La confesión como tiempo del ser en María Zambrano y San Agustín”, *Aurora*, no. 3, pp. 75-81.
- Wittgenstein, Ludwig (2006), *Luz y sombra. Una vivencia(-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Valencia: Pre-Textos.
- Wittgenstein, Ludwig y ENGELMANN, Paul (2009), *Cartas, encuentros, recuerdos*, Valencia: Pre-Textos.
- Zambrano, María (2012) [1964], “Los orígenes de la novela”, *Aurora*, no. 3, pp. 147-148.
- Zambrano, María (2000), *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza.
- Zambrano, María (1998) [1965], *El sueño creador*, Madrid: Universidad de Alcalá.
- Zambrano, María (1994) [1965], *España, sueño y verdad*, Madrid: Siruela.
- Zambrano, María (1995) [1943], *La confesión: género literario*, Madrid: Siruela.
- Zambrano, María (1992), *Los sueños y el tiempo*, Madrid: Siruela.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 83, 2021 pp. 23-36

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.360561>

Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



Sobre lo sublime como categoría moral: notas para una lectura del *Perì hýpsous* de Pseudo-Longino*

On the sublime as a moral category:
notes for the reading of *Perì hýpsous* by Pseudo-Longino

IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ**

Resumen: La recepción del tratado *Perì hýpsous* en el pensamiento moderno y postmoderno ha enfatizado su condición de tratado de crítica literaria, hecho que ha contribuido decisivamente a encuadrar lo sublime en el ámbito de la estética. Sin embargo, una lectura contextualizada de la obra permite apreciar el valor pedagógico del concepto y su finalidad como elemento que contribuye a la fijación, a través de los textos literarios, de unos valores morales y políticos necesarios para la reproducción de la cultura.

Palabras clave: Clásico, imitación, Longino, *Perì hýpsous*, sublime.

Abstract: The reception of the treatise *Perì hýpsous* in modern and postmodern thought has emphasized its status as a treatise on literary criticism, a fact that has decisively contributed to frame the sublime in the field of aesthetics. However, a contextualized reading of the work makes possible to appreciate the pedagogical value of the concept and its purpose as an element that contributes to establish, through literary texts, moral and political values necessary for the reproduction of culture.

Keywords: Classic, imitation, Longinus, *Perì hýpsous*, sublime.

Recibido: 29/01/2019. Aceptado: 16/09/2019.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (PAIDESOC: FFI2017-82535-P), dirigido por Concha Roldán (IFS, CSIC) y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Profesor de Historia de la Filosofía Antigua. Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia. iker.martinez@fsof.uned.es. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0251-1640>. Líneas de investigación principales: Filosofía antigua y, en especial, la filosofía helenística y romana, así como su recepción en la Modernidad. Entre sus últimas publicaciones, cabe destacar: Martínez Fernández, I. (2018) "Sobre la imitación de los modelos: comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la Filosofía Antigua", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 59, pp. 701-714; y Martínez Fernández, I. (2019) "Imitatio e intertextualidad: notas para una historia de la imitatio", en R. Gutiérrez Aguilar (Ed.) *Predicar con el ejemplo. Ser y deber (de) ser en lo público*, Edicions Bellaterra, pp. 285-305.

1. Introducción

A pesar del tiempo transcurrido desde su redacción, el *Peri hýpsous* sigue siendo hoy el punto de referencia a partir del cual debe iniciarse la reflexión acerca de lo sublime.¹ Aunque las referencias al concepto decayeron durante el siglo XIX tras un notable apogeo, en los últimos años se observa una reviviscencia muy clara en el ámbito de la reflexión estética y, de manera más matizada, también en el de la política.² Su relevancia ha sido y es aún tal que, en ocasiones, se ha señalado que la estética moderna y postmoderna se basa en distintas interpretaciones de lo sublime (Grabes 2008, 11).

En un trabajo reciente publicado bajo el título “*The Sublime Today?*”, el filólogo clásico americano Glenn Most realiza una incursión en la historia la recepción del *Peri hýpsous* durante los dos últimos siglos.³ Para Most (2012, 246), la decadencia del concepto durante el siglo XIX habría que buscarla en la vertiente providencialista que adopta el tratado, hecho este que tropezaría con una sociedad en la que se enfatizan tanto el progreso técnico como el espíritu secular. En este contexto, lo sublime allí descrito no suscitaría terror ni placer, sino más bien algo que podría calificarse como *kitsch*, lo cual, a su vez, habría sido paradójicamente entendido en la actualidad por algunos críticos como el auténtico antónimo de lo sublime, esto es, lo antisublime.⁴ Lo sublime habría quedado reducido de este modo a su contrario: lo cursi u hortera, si se me permite expresarlo de este modo. De ahí que, para evitar malentendidos que pudieran generar confusión en las coordenadas sobre las que se debe estudiar la obra derivados de su uso en la Modernidad, Most (2012, 243) proponga distinguirla de sus sucesivos desarrollos. Una tesis esta que no hace sino constatar el amplio campo semántico que abarca un concepto que, en efecto, posee una enorme tradición.

Aunque pueda parecer obvia, la propuesta de Most me parece un avance en el estudio del *Peri hýpsous*, pues el investigador actual de la obra se encuentra con una primera dificultad que parece colonizar el punto de vista con el que accede a la misma: su catalogación como un tratado que versa únicamente sobre retórica o estética. Evitar este prejuicio requeriría situar entre paréntesis un volumen inmenso de estudios, muchos de ellos excelentes. Se trata de una tarea difícil de la que Most parece ser consciente pero que finalmente no consuma, pues sigue presuponiendo que lo sublime ha de ser en último término una categoría estética.

En el mismo congreso en el que Most daba a conocer una primera versión de su trabajo, otro filólogo clásico, Stephen Halliwell (2007, 69), subrayaba en su contribución el hecho cierto de que los ejemplos de grandeza que se proponen en el *Peri hýpsous* se refieren a temas de carácter histórico, natural o psicológico, y en pocas ocasiones hacen referencia

1 Sobre la actualidad del *Peri hýpsous*, vid. Mattioli (1988).

2 Por poner algunos ejemplos ilustres, vid Lyotard (1979) y, últimamente, Bloom (2011). En este último autor, lo sublime se halla presente de diversas formas en gran parte de su obra. Para una bibliografía más abundante en el ámbito estético, vid. Grabes (2008, 7). Una variante de la vertiente política y psicológica del concepto se observa en Žižek (1989).

3 Una versión previa a este artículo fue publicada en 2007 en la obra colectiva editada por E. Matelli, *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un'idea*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 41-62, bajo el título “Il Sublime oggi?”.

4 Desde esta óptica, resulta muy interesante la aproximación de Saint Girons (2014, 115-116), que se pregunta si podemos considerar como contrario de lo sublime un tipo de *kitsch* que representaría lo que denomina “la banalità minacciosa: quella che vorrebbero contringerci ad ammirare, a venerare o a trovare attraente (almeno in apparenza)”.

a cuestiones metafísicas o religiosas, cuestionando con ello el supuesto carácter providencialista de la obra que Most refería como causa de su decaimiento durante el siglo XIX.⁵ Resulta complicado avanzar una sola causa que explique el agotamiento de un concepto tan sugerente, así como los acontecimientos que pueden animar a su nueva toma en consideración. Por mi parte, únicamente quisiera destacar del argumento de Halliwell la extrañeza que produce en el lector que un tratado de estética pueda hacer tan abundante uso de ejemplos de carácter histórico o psicológico,⁶ por no hablar del hecho de que la obra se conciba con la probable finalidad de prestar servicio a los hombres que ocupan cargos públicos (ἀνδράσι πολιτικοῖς) (*De Sub.* 1, 2).⁷

Todo ello me permite sospechar que el estudio moderno del *Peri hýpsous* —al menos el de los siglos XIX y XX— desde la estética podría resultar insuficiente para conocer los fines que su anónimo autor, al que me referiré aquí con el nombre de Longino,⁸ se propuso con su redacción. Con objeto de abordar los problemas surgidos en torno a su interpretación, el presente artículo realiza una propuesta de lectura de esta obra en su contexto histórico. Ello me llevará a subrayar un aspecto que comparte con otras de similar naturaleza en el universo grecorromano de finales del s. I a. C. y el siglo I d. C.: su trasfondo ético y político.⁹

2. ¿“Sobre lo sublime” o “Sobre lo clásico”?

Como acabo de señalar, tradicionalmente se ha tendido a ver en el *Peri hýpsous* un texto de retórica y de crítica literaria, sin observar que en él se contienen referencias —en ocasiones profundas o analizadas con verdadero detenimiento— a temas que trascienden lo que hoy incluiríamos en dichas materias.¹⁰ En este apartado quisiera hacer algunas reflexiones sobre tales referencias y, más explícitamente, sobre aquellas que tratan acerca de la dinámica imitativa y las consecuencias que se derivan de ella, tema este de gran relevancia en la obra.

Las lagunosas palabras finales de nuestro texto ilustran ese estrecho vínculo tan habitual entre las producciones relacionadas con la retórica y la crítica literaria y aquellas expresamente dedicadas a las reflexiones de corte moral que se dan en los textos de la época final de la República y de principios del Imperio, fecha probable de su redacción. En realidad, la intención se anuncia desde el principio, aunque se desvía —solo aparentemente, como

5 Mazzucchi (2007, 96) considera que no hay en Longino necesidad de liberación religiosa y que conceptos como los de culpa y expiación le son totalmente ajenos.

6 Una sensación de extrañeza similar puede observarse en Galán (2002, 19) quien, en un análisis de lo sublime como fundamento del arte, expresa su sorpresa por el hecho de que el saber acerca del arte y no solo de la retórica pueda ser útil al político.

7 Sobre el destinatario de la obra, *vid.* Mazzucchi (1992, XV-XVI).

8 Siguiendo una convención ya tradicional, me referiré al autor con el nombre de Longino, que es el que aparece en el manuscrito *Parisinus*, 2036 (P), fol. 178-207. Cfr. García López (1988, 1018) y Pérez López (2011, 58).

9 Trasmundo que en ningún caso anula el retórico-estético, pero que permitirá ponderar mejor el vínculo inseparable que se da en el tratado entre estos tres elementos.

10 A modo de ejemplo sobre esta clasificación, *vid.*; Russell (1965); García López (1979, 131-145) y (1988, 1018-1020); Lombardo (1988) y, últimamente en España, Pérez López (2011, 18 y ss.), aunque con interesantes matices en este último caso. Para un repaso de la historia de las referencias al concepto, no solo en la literatura, sino en el arte en general, *vid.* Domenichelli (2014).

trataré de mostrar a continuación— hacia cuestiones de naturaleza literaria.¹¹ Ahora bien, dicho vínculo se declara con suma claridad en la parte final del texto que se ha conservado. Comencemos, pues, por el final.

Tras la entusiasta exposición del concepto de lo sublime y de las formas en las que se puede acceder a él, aspectos que suponen el grueso del *corpus* del tratado, Longino parece tornarse pesimista con respecto a las capacidades que muestran los escritores de su época para alcanzar el grado de perfección que se observa en algunos autores antiguos. A su juicio, todo se debe a una errónea búsqueda del placer en los bienes materiales frente a la preocupación por la calidad de las obras humanas. En efecto, el amor al dinero, afirma su autor, es una enfermedad que produce los efectos más innobles. Gracias a la habitual costumbre humana de perseguir las riquezas, estas acaban convirtiéndose en tiranos implacables de las almas. Domina entonces “la insolencia, el desorden y la desvergüenza” donde habría de reinar la búsqueda de las grandezas del espíritu y, en concreto, la fama póstuma que otorgan los hechos dignos de emulación (*De Sub.* 44, 11).¹²

A este respecto, conviene indicar que, cuando Longino habla de grandeza (τὸ ὑψος) en el poeta, en el orador o en el filósofo, hace siempre referencia a la capacidad de sus obras para ser imitadas. La imitación (μίμησις) adquiere así un recorrido de ida y vuelta que se recoge con claridad en el tratado. Por un lado, se ofrecen en él numerosos ejemplos encaminados a lograr producciones sublimes; estamos, conviene tenerlo en cuenta, ante un tratado con pretensiones pedagógicas cuyos modelos son similares a los de otros autores del periodo.¹³ Por otro lado, la imitación tiene por objeto favorecer que las producciones del aprendiz puedan ser incorporadas al catálogo de *exempla* que habrán de ser imitados. Una obra excelsa se considera así un entramado intertextual y, por lo tanto, colectivo, que se fundamenta en la imitación y que ha de devolver lo recibido situándola en un nivel de grandeza suficiente como para integrar el canon, ese catálogo no escrito, aunque siempre tomado como referencia, de obras cumbre marcadas por el rasgo de la inmortalidad. Esta reciprocidad en la construcción del canon permite explicar cómo, en último término, a la vez que las obras se insertan en una determinada tradición, producen ellas mismas tradición. Merece la pena detenerse en este aspecto, pues podría afirmarse sin demasiado inconveniente que se trata de uno de los rasgos distintivos del periodo que nos ofrece claves hermenéuticas más interesantes.

El autor del *Perì hýpsous* plantea su obra como un diálogo con otra del mismo título escrita por Cecilio de Caleacte, autor del siglo I a. C. al que conocemos fundamentalmente

11 Longino señala desde el principio de la obra la conexión entre lo sublime y la capacidad de persuasión, como “elevación y excelencia en el lenguaje” que conduce “a los que lo escuchan no a la persuasión, sino al éxtasis”, que es “siempre superior a la persuasión y a lo que solo es agradable” (1, 3-4). Mas (2017) ha destacado la intención de Longino, que parece muy razonable, de dirigir el tratado, no a poetas o genios “arrebataos o malditos”, como se ha tendido a ver a partir de la recuperación de la obra en los siglos XVIII-XIX, sino a los oradores con pretensiones políticas. Sobre su recepción durante estos siglos, *vid.* Santangelo (1988) para la tradición francesa, o Franci (1988) para la anglosajona.

12 Las citas aquí recogidas se extraen de la traducción de *Sobre lo sublime* realizada por García López (1979). Se indican aquellos casos en los que me separo de dicha traducción.

13 Los modelos siempre presentes que manejan autores helenísticos del siglo I a. C. como Dionisio de Halicarnaso y, posteriormente, aquellos que integran la llamada Segunda Sofística son fundamentalmente Homero, Tucídides, Platón, los trágicos y algo menos Heródoto, entre otros. Sobre esta cuestión, *vid.* Martínez Fernández (2018).

por haber propuesto un canon de los diez mejores oradores griegos.¹⁴ La principal dificultad que observa el autor en la obra de Cecilio es que este olvida, como si se tratase de una cuestión menor, la forma en la que el orador puede conducir su naturaleza hacia la grandeza. Para Longino, tan importante como detectar lo sublime es conocer el modo en que la τέχνη puede intervenir en las cualidades que el orador posee por naturaleza, pues sin dicha intervención no sería posible conjugar todos los elementos necesarios para producir algo realmente grande.¹⁵ Poco importa, por tanto, que se defina con precisión el concepto de τὸ ὕψος si no se trata sobre la disposición del autor para conseguirlo.¹⁶ De ahí que todos los intentos de Longino dirigidos a precisar los rasgos del mismo aludan necesariamente a la conducta moral del autor al que se atribuye dicho calificativo.

En realidad, las cosas grandes (τὰ μεγάλα), —observa Longino— son especialmente peligrosas, pues en ellas la naturaleza ha dispuesto la unión entre la fortuna y la confianza en sí mismo del genio que las realiza.¹⁷ Ahora bien, si estos dos importantes aspectos no se modulan, abandonándose “a su solo impulso y a su ignorante temeridad”, no existe producción excelsa, sino algo que merecería la pena olvidar (*De Sub.* 2, 3). En consecuencia, eso tan grande que merece toda la dignidad y que tradicionalmente se ha traducido por sublime se encuentra íntimamente vinculado a la conducta noble y ejemplar, mientras que el discurso que utiliza un lenguaje grosero o pueril resulta bajo y mezquino y, por lo tanto, innoble (*De Sub.* 3, 4).¹⁸ Dicho de otra forma: es precisamente lo que hay de digno o de respetable —τὸ πρόπον ο, utilizando una terminología ciceroniana, el *decorum*— en el comportamiento de un orador lo que hace excelente la obra, en la medida en que en ella se unen un lenguaje y estilo adecuados con la fuerza del ejemplo moral.¹⁹ Veamos cómo lo presenta Longino:

Cuando un hombre sensato (ἐμφρων) y versado en discursos (εμπείρου λόγων)²⁰ oye algo repetidamente y su alma no es transportada hacia pensamientos elevados, ni al volver a reflexionar sobre ello tampoco queda en su espíritu más que meras palabras, que, si las examinas cuidadosamente, se convierten en algo insignificante, entonces se puede decir con toda seguridad que no es algo verdaderamente sublime, ya que solo se conservó mientras era escuchado. Pues, en realidad, es grande solo

14 *Suidae Lexicon*: καικίλιος.

15 Otro debate propio de la época helenística, tomado a su vez de la filosofía platónica, que se halla muy presente en los textos sobre oratoria, tanto en lengua griega como latina, y que Cicerón resume muy bien en *De Oratore* (I, 25, 114 y ss.) con la pregunta sobre si la técnica oratoria puede o no aprenderse.

16 Para un análisis más pormenorizado de la relación entre φύσις y τέχνη en el *Peri hýpsous*, vid. Matelli (2007) y Mas (2017, 167 y ss.).

17 García López traduce τὰ μεγάλα directamente por “el genio” y Pérez López por “lo grande”. Por mi parte, prefiero “las cosas grandes”, con objeto de conservar el neutro plural, pero concordando con el primero en que son los autores sublimes, a los que podríamos denominar genios, los que las realizan.

18 Este mismo vínculo entre lenguaje y conducta moral, tan común en los tratadistas de retórica de la época, puede observarse muy especialmente en la configuración del concepto de *decorum* en Cicerón (*De Officiis*, I 96 y ss.) o en las referencias de Séneca a Mecenias en las *Epistolae Morales ad Lucilium*. Para un estudio más detenido de esta cuestión, vid. Martínez Fernández (2015).

19 Sobre el doble carácter estético y moral del τὸ πρόπον en la filosofía paneciana y sus desarrollos posteriores, (vgr. Cicerón *De off.* I, 92-106), vid. el ya clásico estudio de Pohlenz (1949, 191 y ss.).

20 En este contexto, prefiero la traducción de la palabra griega λόγος por “discurso” que por “literatura” como hace García López.

aquello que proporciona material para nuevas reflexiones y hace difícil, más aún imposible, toda oposición y su recuerdo es duradero e indeleble. En una palabra, considera hermoso y verdaderamente sublime aquello que agrada siempre y a todos. Pues cuando personas de diferentes costumbres, vidas, aficiones, edades y formas de pensar tienen una opinión unánime sobre una misma cosa, entonces este juicio y coincidencia de espíritus tan diversos son una garantía segura e indudable en favor de lo que ellos admiran (*De Sub.* 7, 3).

Reflexionaré un instante sobre este texto esclarecedor. Para que podamos detectar lo sublime —entendido como algo grande no solo desde el punto de vista estético, sino en los términos que estoy exponiendo— es necesario atender a dos elementos: por un lado, un lector o un oyente con capacidad de valorar la grandeza de un texto; por otro, unas cualidades objetivas del texto mismo que permiten que el lector trascienda las palabras en él contenidas hacia inquietudes más generales. Ambos elementos se encuentran muy relacionados y pueden explicarse a partir de lo que Longino entiende por modelo, cuestión que trataré más adelante. Pero antes, quisiera centrarme en los caracteres que debe ostentar el lector u oyente que aquí se nos presenta. Estamos ante una persona que, además de estar versada en discursos (εμπείρου λόγων), es decir, que posee un conjunto de conocimientos y destrezas (una τέχνη) encaminadas a emitir un juicio cualificado, es asimismo sensata (ἐμφροῶν). La sensatez aquí no tiene tanto que ver con la forma de pensar, con las costumbres, las aficiones o cualquier otro elemento al que se refiere Longino como prueba de un consenso que garantiza la calificación del texto o del discurso como sublime, sino, más bien, con una virtud más general que dota al lector de una capacidad adecuada para hallar en ellos sus elementos de mayor dignidad. Dicha virtud no es otra que la prudencia en sentido aristotélico, tal y como se presenta en la *Ética nicomaquea*.²¹ Recordemos que para Aristóteles la prudencia o buen juicio (φρόνησις) es “un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140b 4-6), por lo que el hombre prudente es aquel que sabe decidir —dado que ha hecho de ello un hábito adquirido por experiencia— cómo actuar adecuadamente en cada caso concreto. Como Aristóteles, también Longino une buen juicio y hábito —estar versado en discursos— para configurar el modelo de lector que puede realmente valorar lo sublime. Si el texto alcanza además el asentimiento de esa comunidad abstracta formada por hombres prudentes de distintas culturas, edades y formas de pensar, entonces su carácter sublime puede considerarse como algo cuasi objetivo. Solo en el caso de darse estos requisitos, podemos afirmar con bastante seguridad que el texto será apreciado en todo tiempo y lugar con independencia del contexto en el que se produjo, pues hace referencia a aspectos que conciernen a la comunidad humana en su conjunto.

Por lo tanto, la pregunta por lo sublime realizada en estos términos remite necesariamente a una reflexión sobre el concepto de “clásico” entendido como el conjunto de aquellas producciones valoradas de manera más o menos estable por distintas generaciones y que merecen ser conservadas y estudiadas porque de ellas se desprenden modelos dignos de ser imitados por los que aspiran a elevarse al rango de excelentes. Este estrecho vínculo entre

21 Ya Platón, en *República* 396d, había utilizado ἐμφροῶν para calificar al hombre de bien que sabe cómo actuar en cada caso, y en *Leyes* 809d, como aquel que sabe emitir un juicio adecuado.

excelencia literaria y excelencia moral es común, como he señalado, en casi todas las producciones del periodo, pero se observa de una manera muy especial en el *Peri hýpsous*, que podríamos ahora intitular, en un lenguaje mucho más moderno, *Sobre lo clásico*. Y es precisamente este vínculo lo que incita a Longino a afirmar la necesidad de imitar a los grandes escritores, “tanto en prosa como en verso, que ha habido antes que nosotros” (*De Sub.* 13, 2).

3. Valor político-moral de la imitación y el estatuto del modelo

Longino convierte la imitación en el hilo conductor que establece las coordenadas de las producciones excelentes por medio de una suerte de retroalimentación entre las obras antiguas y las nuevas. El hecho imitativo genera así una tradición dinámica, abierta, en constante cambio dentro de los límites que marca el decoro y la prudencia. Por esta razón, aquello que no recibe el asentimiento del hombre prudente ha de apartarse definitivamente, pues sería peligroso que sirviera como modelo para la producción futura.

El papel que juegan los modelos en este esquema es, pues, relevante desde un punto de vista literario, pero sobre todo moral y político. En tanto que la condición que se establece para considerar una obra como modelo es su carácter sublime y no se adquiere dicha condición si la obra no integra los elementos que permiten el asentimiento del hombre prudente, parece evidente que los modelos literarios han de ser igualmente modelos de conducta:

De aquí que sea absolutamente necesario establecer, en primer lugar, que lo sublime viene de esto: el verdadero orador no debe tener un espíritu mezquino e innoble. Pues no es posible que aquellos que han tenido toda su vida hábitos y pensamientos bajos y propios de esclavos realicen algo digno de admiración y de la estima de la posteridad (*De Sub.* 9, 3).

Con tales palabras, Longino no hace sino subrayar la importancia que los modelos literarios poseyeron, tanto en el helenismo como en los dos primeros siglos de la época imperial, como elementos de integración social. En efecto, la funcionalidad de “los clásicos” contribuyó activamente a la construcción social de la tradición, entendida en el caso de Longino como la acumulación de textos cumbre en cada una de estas unidades de sentido que hoy denominamos géneros literarios. Se entiende perfectamente la razón por la que el autor se queja de aquellos que buscan la originalidad total, pues esta lleva inevitablemente a la incomprensión, y la incomprensión, a su vez, a la ambigüedad, lo que desemboca inevitablemente en la inestabilidad de la identidad comunitaria.²²

Ahora bien, lo anterior podría llevarnos a pensar que, con objeto de reproducir los valores imperantes, los modelos de conducta social y política —y, habría que añadir, como una parte de ellos, también los literarios—, se convierten en modelos estáticos, inmunes a los cambios sociales y políticos de cada época. Nada más lejos de la realidad. El autor del *Peri hýpsous*

22 La idea de los peligros de la ambigüedad fue un tópico recurrente en el pensamiento estoico del momento del que el autor del *Peri hýpsous* es también acreedor. Sobre esta cuestión, *vid.* Atherton (1993, 89 y ss.; 473 y ss.). La influencia estoica indica con claridad en este preciso aspecto el carácter sincrético del platonismo medio, corriente filosófica en ascenso desde finales del s. I a.C. y cuya influencia se observa de manera evidente en el texto.

se encarga de dejar claro que los modelos han de ser objeto de interpretación hermenéutica, por lo que las lecturas se modificarán con el uso y desuso de los mismos. Ahora bien, dichas interpretaciones han de operar dentro de un límite: el que establece la prudencia, aristotélicamente entendida. Un modelo no es ontológicamente inmutable, sino variable en la medida en que ofrece interpretaciones que alcanzan un consenso de la comunidad abstracta de hombres prudentes, sea cual sea la tradición a la que pertenezcan. En el otro extremo, podría pensarse que se defiende con esta tesis cierto relativismo procedente de la imposibilidad de definir de manera estable los modelos. En realidad, desde la perspectiva de Longino esta cuestión es ociosa, pues se da por hecho que existen textos que operan como referentes para la dinámica imitativa. Lo que sucede con el modelo en el proceso imitativo es algo que no solo tiene que ver con el texto de referencia, sino con el contexto de la recepción del mismo y, sobre todo, con la intención o el deseo del imitador que, a su vez, dependen de su contexto.

Nuestro autor, cuya pretensión es la de ser comprendido, ejemplifica a menudo, para lo cual utiliza siempre modelos que considera sublimes. Pensemos en Platón y observemos su obra desde la doble perspectiva de alguien que, por un lado, utiliza a Homero como referente digno de imitación y, por otro, teoriza acerca de la dinámica imitativa.²³ En realidad, la obra del filósofo ateniense se aprecia entre líneas en todo el *Peri hýpsous*, pero en *De Sub.* 12-14 existe una referencia explícita a la propuesta platónica acerca de la imitación que aquí, por razones de espacio, no puedo desarrollar.²⁴ Longino se refiere a Platón con palabras de admiración, situándolo a la altura de Demóstenes, lo que para un tratadista de retórica es bastante elogioso. Ahora bien, las diferencias existen: frente a la fogosidad de este, Platón se muestra “majestuoso y magníficamente solemne” (*De Sub.* 12, 3). Platón fluye como una corriente silenciosa, pero mantiene su grandeza, sobre todo en la *República*, de la que cita el texto IX 586a. En este fragmento, Platón se refiere a aquellos que, prescindiendo de la sabiduría y la virtud, disfrutan de los placeres en banquetes y cosas parecidas. Sin embargo, el sabio eleva su mirada hacia la verdadera realidad y prescinde de un mundo “bajo” en el que predomina la indigencia moral. Longino interpreta que este texto introduce una vía —quizá, declara, la más recta— hacia lo sublime, que no es otra, repito, que la imitación de los autores a su vez considerados sublimes.

Frente a algunas interpretaciones de Platón deudoras del pensamiento ilustrado, esto es, centradas en afirmar la crítica del ateniense a las dinámicas imitativas, el autor del *Peri hýpsous* desvela con claridad una propuesta que se confirma en numerosos textos del periodo helenístico: que Platón rescata la necesidad de cierto tipo de imitación con objeto de adquirir la grandeza en la expresión y en el comportamiento necesarios para el adecuado desarrollo de la sociedad. Así, frente a los que opinan que Heródoto fue el escritor más “homerizante”, el autor del *Peri hýpsous* afirma que, por encima del historiador griego, fue Platón el que más trató de emularlo, consiguiendo de una manera genial “que de aquel manantial homérico” [derivase] “hacia sí un número incalculable de riachuelos” (*De Sub.* 13, 3). Longino es claro: Platón quiso con su obra imitar a Homero, pero no con una intención espuria, pues no se trata en ningún caso de un plagio, sino como un artista que aprehende

23 Howes (1895: 153-237) ha confrontado los textos homéricos con las citas de Platón y Aristóteles con objeto de subrayar la importancia de Homero como referente.

24 El más reciente y profundo análisis existente del hecho imitativo en Platón es el de Palumbo (2009), al cual me remito.

sus modelos de la naturaleza o de cuerpos bellos. Homero era sencillamente el paradigma, y Platón la expresión más sublime del imitador que compite contra el modelo de excelencia con objeto de superarlo:

Platón no habría formado nunca sus doctrinas filosóficas tan perfectas si no hubiera luchado con toda su alma por el primer puesto con Homero, como un atleta joven contra un maestro admirado ya desde antiguo, quizá con demasiado ardor y con deseo de romper la lanza [...] Y, en verdad, la lucha es bella y la corona de la fama la más digna de la victoria, cuando incluso el ser vencidos por los antepasados no es una deshonra (*De Sub.* 13, 4).

Varias cuestiones delatan la posición de Longino expresada en las anteriores palabras: parece evidente —e insisto que este rasgo es común a otros textos contemporáneos con independencia de que *Peri hýpsous* pueda encuadrarse en el siglo I a. C. o, como parece más probable, en el siglo I d. C.— que Homero es el modelo primordial, incluso por encima de Platón y Demóstenes, para todo orador griego y, en general, para cualquier escritor.²⁵ En segundo término, Platón no solo ha teorizado sobre la imitación, sino que ha sido el gran imitador de Homero, un imitador inteligente que ha sabido extraer de la obra primordial multitud de posibilidades, todas ellas conformadoras de la propia filosofía platónica.²⁶

En tercer lugar, y en ello quisiera centrarme, Longino configura la dinámica imitativa como un combate con consecuencias en todos los órdenes de la vida, tanto el estético como el moral o el político, hasta el punto que podría ser denominado *el* combate, pues se realiza en el campo de la inmortalidad. Un combate con los grandes por hacerse un hueco en la fama, por situarse en el catálogo de los autores que merecen ser recordados. No se trata de poner un verso más al conjunto de los ya existentes, sino de que ese verso sea el más grande de los conocidos. La dinámica imitativa es el espacio que posibilita este combate: conocer a los mejores e imitarlos supone situarse uno mismo como contrincante digno de luchar en el mismo campo en el que ellos lo hicieron. La naturaleza puede ayudar a penetrar en ese espacio, pero la lucha depende de la capacidad de emulación de los combatientes. Emulación no es sencillamente copia, pues la mera reproducción mecánica es el paso decisivo para perder la batalla. En una obra anterior al *Peri hýpsous* titulada *Peri hermēneías* y atribuida a Demetrio de Falero, se explica esta cuestión con mayor claridad mediante la comparación entre las trasposiciones de Homero en Heródoto, meras copias del modelo, y las que realiza Tucídides, citas literales que, sacadas de contexto y utilizadas en un sentido diverso al del

25 Como ha señalado Pigeaud (2003, 130) muy agudamente, lo sublime atraviesa todos los géneros, pero todos ellos surgen de la imitación de Homero: Heródoto, Arquíloco, Estesícoro o Platón son todos imitadores de Homero según el autor del *Peri hýpsous* (*De Sub.* 13, 3). Sobre la relación entre poesía y retórica en el *Peri hýpsous*, que aquí no puedo desarrollar, *vid.* Mattioli (2007).

26 Que Platón conocía a la perfección la obra homérica lo atestigua, según Labarbe (1949, 395), “es cents cinquante fragments de tout genre qu’il a insérés dans son oeuvre en témoignent assez”, siendo la *República* el texto en el que se halla una mayor cantidad de citas y fragmentos del poeta griego. El interés de Platón es mayor por la *Ilíada* que por la *Odisea*: por cada tres citas de la segunda, encontramos siete citas de la primera. Labarbe hace además una relación de los diálogos que considera homéricos, entre los que estarían *República*, *Ion* e *Hípías Menor*.

original, pueden adquirir el rango de sublimes.²⁷ En ninguno de los dos casos estamos ante un robo (κλοπή) o, más propiamente, un plagio, sino ante una actividad legítima e, incluso, necesaria para alcanzar la grandeza.²⁸

Platón es, en consecuencia, un extraordinario modelo literario, qué duda cabe, pero lo es ante todo moral, pues con él Longino quiere ejemplificar el carácter de un hombre que pretende que sus obras pasen a la posteridad y sean admiradas con independencia del momento y el lugar en los que se escribieron. Aunque Platón no es Homero, Longino reconoce que nos encontramos ante un extraordinario modelo para los jóvenes escritores de cómo un hombre prudente puede alcanzar unas cotas altísimas por medio de la imitación del mejor. Platón consiguió algo casi imposible: combatir cuerpo a cuerpo con el más digno de ser imitado. Por eso es un clásico con el que merece la pena combatir, esto es, al que resulta necesario imitar en el sentido más arriba indicado. El objetivo de todo joven escritor ha de ser superar a Platón, quizá a Homero, aunque esto no se consiga. Ganar el combate es secundario, pues ser vencidos por los antepasados no es, en ningún caso, una deshonra: “Enorgullécete de tu fracaso / que sugiere lo limpio de la empresa”, por decirlo con unos versos de Agustín García Calvo.

No parece haber, en consecuencia, relativismo ante la potencial indefinición de los modelos, pues no se trata de delimitarlos en un esquema que los constriña, sino de afirmar su inherente flexibilidad ante los cambios que se operan en la dinámica abierta de las distintas imitaciones. De esta manera, los modelos contribuyen a un cambio ordenado que gravita sobre una imitación sensata (“prudente”) de los mismos, que no sigue la dinámica de la mera reproducción, sino la del referente al que acudir para ofrecer frutos nuevos que puedan ser reconocidos por la tradición y elevados al rango de sublimes. En este sentido, Longino recomienda, cuando se trabaje “en un pasaje que exija sublimidad en la expresión y grandeza en los pensamientos”, no hacer un ejercicio de trasposición (μετάθεσις) —por utilizar la palabra del autor del *Perì hermenēias*— o de copia literal, sino un ejercicio mental de imaginar cómo hubiera dicho eso mismo Homero, Platón, Demóstenes o Tucídides, que son los modelos más dignos de imitación. De esta forma “se elevarán nuestras almas hacia las medidas ideales de perfección que hemos imaginado” (*De Sub.* 14, 1). Se trata, por tanto, de inspirarse en el modelo para reproducir una conducta que nos conduce a la grandeza. Dicho de otro modo: no se imitan palabras, sino la actitud o la disposición desde las que se escogen o dicen las palabras.

Lo anterior se refiere a los modelos dignos de imitación. El *Perì hýpsous* trata además sobre la disposición del orador a la hora de escribir. Este aspecto, que Longino acusa a Cecilio de olvidar de manera imprudente, tiene, de nuevo, una relevancia doble: estético-literaria, por un lado, pero, ante todo, moral. Ya se ha dicho al comienzo de este análisis que nuestro autor considera que uno de los males de su época es precisamente la escasa preocupación de los escritores por pasar a la posteridad. A esto añade que tal actitud es propia de personas educadas en sociedades con valores decadentes, pues “las cosas producidas por un espíritu tal, serán necesariamente imperfectas y ciegas como abortos, pues no serán capaces de llegar

27 Demetrio, *Sobre el estilo* II, 112.

28 Por decirlo con palabras de Séneca el Viejo: *non subripiendi causa, sed palam mutuandi, hoc animo ut vellet agnosci* (*Suasorias*, 3.7).

a la perfección para asegurarse renombre en la posteridad” (*De Sub.* 14, 3). Por ello, resulta imprescindible que el escritor, antes de redactar una sola palabra, piense primero cómo serán recibidos sus escritos por los lectores del futuro; si alguien escribe con la intención de ser comprendido solo en un determinado contexto, apelando a hechos sin relevancia universal o meramente circunstanciales, no conseguirá que su obra perdure más allá de su propia vida y época. Y para lograr metas tan exiguas, convendría no escribir.

4. Algunas conclusiones

El problema fundamental de las obras que no pueden ser calificadas como sublimes es que no pueden incorporarse al canon de *exempla* que han de ser imitados, pues lo sublime en el pensamiento “nace por la grandeza del alma, por la imitación o por el poder imaginativo” (*De Sub.* 15, 12). Manfred Fuhrmann (2011, 317-318) ha sugerido que la intención última del tratado no sería tanto pedagógica, esto es, no estaría dirigido a personas que se encuentran en su etapa de formación sino, más bien, “una guía para la comprensión de obras de literatura ya existentes que se originaron en una época perteneciente a un pasado lejano”. En vista de la lectura propuesta aquí, la cuestión consiste en dilucidar qué debemos entender por pedagógico. A mi juicio, no resulta contrapuesto sino, más bien, complementario, el hecho de que una guía para la comprensión de textos pretéritos pueda resultar útil desde un punto de vista pedagógico. Para qué escribirla si no, a menos que estuviéramos ante una lectura personal de las obras tratadas, intención que no se vislumbra en parte alguna de la obra, salvo en un caso: el juicio que se emite sobre Platón en *De Sub.* 12-14 al que he hecho referencia. Pero un juicio tal, que considero resulta tangencial al objetivo final del texto, no permite inferir que la obra en su conjunto tenga intención de dirigirse a un público interesado únicamente en literatura. Como he tratado de mostrar en líneas anteriores, no estamos solo ante un tratado de crítica literaria, sino también ante un claro intento de identificar aquello que puede ser elevado al grado de imitable (clásico) y aquello que ha de quedar fuera del canon. Longino establece límites clarísimos, que no se encuentran únicamente en el ámbito estético, sino en el ético y político, pues los límites de lo clásico delimitan a su vez el ámbito de lo correcto e incorrecto en el plano moral y de lo que hoy llamaríamos tradición en el sentido político más amplio, esto es, de cultura o conjunto de valores que integran una comunidad.

Pero hay otro aspecto más que quisiera destacar antes de finalizar y que se encuentra también relacionado con el juicio que el autor exprime sobre Platón en *De Sub.* 12-14. El análisis de la relación Homero-Platón con base en el concepto de imitación resulta en este caso muy esclarecedor del papel del vínculo entre los imitadores y sus *imitandos* en el seno de la tradición que cada autor selecciona dentro del contexto en que escribe. Si para Longino todo imitador ha de perseguir la *imitabilidad*, esto es, la posibilidad de ser posteriormente imitado por otro, la distinción última entre modelo y copia es, en el supuesto de imitaciones excelentes, fútil, pues el resultado del hecho imitativo —llamémosle copia, aunque con las reservas antedichas— pasará a convertirse en modelo. Este hecho cuestiona el esquema modelo-copia en la medida en que resulta muy complicado afirmar que exista, en el caso de las obras sublimes, una diferencia de naturaleza entre ambos términos, como una tradición posterior más cercana al neoplatonismo y retomada por el cristianismo consiguió generalizar. Pero esta cuestión, imposible de abordar en este momento, requeriría

analizar los cambios que sufrió la configuración de los modelos de virtud, que son modelos estéticos, morales y políticos, a lo largo de toda la Antigüedad.

*

Retomemos el camino de lo sublime en la Modernidad. Es evidente que uno de los motivos que explican el resurgimiento del término como categoría estética se halla en el análisis que sobre el mismo realiza Kant en su tercera *Crítica*. En ella, el filósofo de Königsberg distingue entre lo matemáticamente sublime, efecto de la estimación estética de magnitudes, y lo dinámicamente sublime, que no se refiere a un patrón de medida sensible, sino a la razón y a la imaginación que, al contemplar un objeto, juega consigo misma para coincidir subjetivamente con sus ideas (Aramayo y Mas 2012, 96-97). Lo sublime produciría placer a través de la generación de un sentimiento de superioridad del individuo frente a la naturaleza; y este placer, a su vez, surgiría con ocasión de algo que puede parecer terrorífico o desmesurado, esto es, algo que no resulta en principio placentero.

Ahora bien, considero imprescindible señalar que, para Kant, la transformación del displacer en placer requeriría, sin embargo, que el individuo fuera portador de ideas morales, condición de posibilidad para el enjuiciamiento de la naturaleza como dinámicamente sublime. “De hecho” —afirma Kant— “sin el desarrollo de ideas morales, aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso” (2012 [1790], 353, B 111). La precisión resulta esencial, pues sobre esta condición de posibilidad, de la que deriva la existencia de un sentimiento moral en todo individuo, Kant va a edificar la universalidad del juicio estético: “la exigimos” [la coincidencia en aquello que nosotros consideramos sublime] “solo bajo una presuposición subjetiva (que, sin embargo, creemos estar justificados para poder exigir de otros), a saber, la presuposición del sentimiento moral en el ser humano; en esta medida, también atribuimos necesidad a este juicio estético” (2012 [1790], 355, B 112). En resumen, Kant, al igual que Longino, es consciente de la doble vertiente, moral y estética, de lo sublime, pues sin ideas morales no es posible concebirlo sino como algo atroz o terrible. Se comprende así el modo en que el concepto, despojado a lo largo del siglo XIX de su referente moral y entendido únicamente como categoría estética, puede concluir siendo asimilado a lo *kitsch*.

Tomando como base las reflexiones kantianas en torno al concepto de lo sublime, J. Hillis Miller (1987) ha subrayado el valor de intermediación del arte con respecto a la ética y la epistemología en una época, la postmoderna, de incertidumbre en la asignación de significados y, en consecuencia, en la comprensión de la realidad. Con el mismo argumento, en vista de la propuesta longiniana que aquí he tratado de exponer, podríamos afirmar lo sublime como una categoría moral que habilitaría la comprensión estética, que es lo que Kant, siguiendo quizá en esto al autor del *Peri hýpsous*, parece sugerir. Pero entonces, ¿no le correspondería a la ética esta labor de intermediación entre epistemología y estética por medio de lo sublime?

5. Bibliografía

- Aramayo, R. R. y Mas, S. (2012) *Immanuel Kant. Crítica del discernimiento*, Edición y traducción de los autores, Madrid: Alianza Ed., pp. 33-186.
- Atherton, C. (1993) *The Stoics on ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloom, H. (2011) *Anatomy of Influence. Literature as a Way of Life*, Yale Un. Press, N. Haven-London [*Anatomía de la influencia. La literatura como modo de vida*, Trad. De Damiá Alou, Madrid: Taurus, 2011].
- Domenichelli, M. (2014) “Del sublime, dell’origine, del vuoto, del grottesco nella modernità”, en M. Paino y D. Tomasello (eds.): *Sublime e antisublime nella modernità. Atti del XIV Convegno Internazionale della MOD 13-16 giugno 2012*, Firenze: Edizioni ETS, pp. 45-62.
- Franci, G. (1987) “Il sublime romántico”, en L. Russo: *Da Longino a Longino. I luoghi del Sublime*, Palermo: Aesthetica edizioni, pp. 137-148.
- Fuhrmann, M. (2011) *La teoría poética en la Antigüedad. Aristóteles-Horacio-“Longino”*, Edición y traducción al alemán de Alfonso Silván Rodríguez, Madrid: Clásicos Dykinson.
- Galán, I. (2002) *Lo sublime como fundamento del arte frente a lo bello. Un análisis desde Longino, Addison, Burke y Kant*, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado.
- García López, J. (1979) *Demetrio: Sobre el estilo. Longino: Sobre lo sublime*, Introducciones, traducciones y notas, Biblioteca Madrid: Gredos.
- García López, J. (1988) “Retórica y crítica literaria en época imperial”, en López Férrez, J. A. (ed.): *Historia de la literatura griega*, Madrid: Cátedra.
- Grabes, H. (2008) *Making Strange. Beauty, Sublimity, and the (Post)Modern ‘Third Aesthetic’*, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B. V.
- Halliwell, S. (2007) “Fra estasi e verità: Longino e la psicologia del sublime”, en E. Matelli: *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un’idea*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 65-77.
- Howes, G. E. (1895) “Homeric quotations in Plato and Aristotle”, en *Harvard Studies in Classical Philology* 6, pp. 153-237.
- Labarbe, J. (1949) *L’Homère de Platon*, Liège: Faculté de Philosophie et Lettres, Fascicule CXVII.
- Lombardo, G. (1987) “Longino e il linguaggio della poesía”, en L. Russo: *Da Longino a Longino. I luoghi del Sublime*, Palermo: Aesthetica edizioni, pp. 37-54.
- Lytard, J. F. (1979) *La Condition Postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris: Minuit.
- Martínez Fernández, I. (2015) “Exempla y crítica política en Roma: el Mecenas de Séneca”, en *ENDOXA: Series Filosóficas*, nº 36, pp. 77-98.
- Martínez Fernández, I. (2018) “Ética, estética e historia en Dionisio de Halicarnaso: imitación y construcción de la tradición”, en *Revista de Filosofía*, 43 (1) pp. 9-26.
- Mas Torres, S. (2017) *Pensamiento romano II*, Valencia: Tirant Humanidades.
- Matelli, E. (2007) “Physis e Thecne nel Sublime di Longino, ovvero il método della natura”, en E. Matelli: *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un’idea*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 99-123.
- Mattioli, E. (1988) *Interpretazioni dello Pseudo-Longino*, Modena: Mucchi editore.

- Mattioli, E. (2007) “Il sublime tra Poetica e Retorica”, en E. Matelli: *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un’idea*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 79-89.
- Mazzucchi, C. M. (1992) *Dionisio Longino. Del Sublime*, a cura di, Milano: Vita e pensiero, pubblicazioni dell’Università Cattolica.
- Mazzucchi, C. M. (2007) “Il Sublime di Longino”, en E. Matelli: *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un’idea*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 91-98.
- Miller, J. H. (1987) “The ethics of Reading”, *Style*, 21 n° 2, Deconstruction (Summer 1987), pp. 81-91.
- Most, G. (2012) “The Sublime, Today?” en B. Holmes and W. H. Shearin Eds. *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford: Classical presences, pp. 239-266.
- Palli Bonet, J. (2014) *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de, Madrid: Gredos.
- Palumbo, L. (2009) *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli: Loffredo.
- Pérez López, M. (2011) “Longino”. *De lo sublime*, edición bilingüe, introducción y notas, Madrid: Clásicos Dykinson.
- Pigeaud, J. (2007) “Longin et l’histoire”, en E. Matelli: *Il Sublime. Fortuna di un testo e di un’idea*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 125-134.
- Pohlenz, M. (1949) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bände, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Russell, D. A. (1965) *Longinus on sublimity*, Oxford: Clarendon Press.
- Saint-Girons, B. (2014) “Il Kitsch come principio dell’antisublime”, en M. Paino y D. Tomasello: *Sublime e antisublime nella modernità. Atti del XIV Convegno Internazionale della MOD 13-16 giugno 2012*, Firenze: Edizioni ETS, pp. 103-116.
- Santangelo, G. S. (1987) “Fra Antichi e Moderni: l’apogeo del Sublime”, en L. Russo: *Da Longino a Longino. I luoghi del Sublime*, Palermo: Aesthetica edizioni, pp. 81-102.
- Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso [*Sublime objeto de la ideología*, Trad. de Isabel Vericat, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1992].



Las dimensiones éticas de los sistemas de valoración y difusión científica en el área de filosofía moral

The ethical dimensions of systems of diffusion and scientific evaluation in the moral philosophy area

RAMÓN A. FEENSTRA*

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ**

Resumen: Los índices bibliométricos están adentrándose de manera progresiva en la realidad de la comunidad académica. Por un lado, conceptos como ranking de publicaciones y cuartiles se emplean en procesos de valoración como las acreditaciones, los sexenios o la concesión de proyectos. Por otro lado, las grandes editoriales están consolidando modelos de difusión de la información que dificultan su acceso para la comunidad investigadora. El objetivo de este artículo consiste en examinar críticamente la combinación que se produce entre la bibliometría, los sistemas imperantes de valoración de la investigación y los modelos editoriales. Este análisis nos lleva a esbozar algunos retos éticos que se plantea para el área de filosofía moral.

Palabras clave: ética, investigación, sistemas bibliométricos, modelos editoriales, acceso abierto.

Abstract: Bibliometric indices are progressively moving towards the reality of the academic community. On the one hand, concepts like rankings of publications and quartiles are used in evaluation processes, such as accreditations, sexennials or awarding projects. On the other hand, large publishing houses consolidate models to diffuse information which makes the access difficult for the research community. This article aims to critically examine the combination formed by bibliometry, prevailing systems that evaluate research and publishing models. This analysis allowed us to outline some ethical challenges that are considered for the moral philosophy area at different levels.

Keywords: ethics, research, bibliometric systems, publishing models, open access

Recibido: 05/02/2019. Aceptado: 28/03/2019.

* Profesor Titular de la Universitat Jaume I. feenstra@uji.es. Líneas de investigación: éticas aplicadas, ética de la comunicación, teoría de la democracia. Publicaciones: (2021), en coautoría con Emilio Delgado López-Cózar y Daniel Pallarés-Domínguez «Research misconduct in the fields of ethics and philosophy: researchers' perceptions in Spain, Science and Engineering Ethics, 27(1), 1-21. (2019). «La corregulación de la publicidad a debate», *Revista Mediterránea de Comunicación*. Núm. 2. Vol. 10, pp. 1-10.

** Profesor de filosofía en el IES Francisco Ribalta de Castellón y profesor asociado en la Universitat Jaume I de Castellón. dpallare@uji.es. Líneas de investigación: neuroética, neuroeducación, éticas aplicadas. Publicaciones: (2019), «Gobierno abierto: una concepción ética para la educación democrática», *Revista del CLAD*, nº73. (2016), «Neuroeducación en diálogo. Neuromitos en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en la educación moral», *Pensamiento*. Vol 72, nº 273, pp. 941-958.

1. Introducción. Un modelo de tres piezas¹

La publicación de artículos de alto impacto se ha convertido en una actividad de extraordinaria importancia no solamente porque es un medio para divulgar el conocimiento, la reflexión crítica y los resultados de investigación sino también porque, a partir de ella, se aspira a progresar en la carrera académica. Conceptos complejos como ranking de publicaciones y cuartiles han irrumpido en nuestra realidad investigadora inmediata y se emplean en procesos de valoración como las acreditaciones, los sexenios o la concesión de proyectos. Por otro lado, las editoriales —sobre todo las grandes— están consolidando modelos de difusión de la información que basadas en suscripciones —de coste millonarios— dificulta, incluso para investigación financiada con dinero público, su acceso para la comunidad investigadora y todavía más para el público en general. La combinación entre los sistemas imperantes de valoración de la investigación, los modelos editoriales y la bibliometría marcan una serie de complejas reglas de juego no ajeno a numerosos debates de carácter ético. Este modelo afecta en la actualidad a todas las áreas de conocimiento y al área de filosofía moral con algunos matices significativos. Además, plantea una serie de retos tanto para investigadores, universidades, editoriales de carácter público e incluso para el Estado. El objetivo de este artículo consiste en examinar críticamente este modelo, así como reflexionar sobre las dimensiones micro, meso y macro a las que afecta y los dilemas que acompañan a cada nivel.

2. Los métodos bibliométricos y de índices de impacto

En las últimas décadas, las formas de evaluación y de difusión de la investigación ha venido acompañada de numerosos retos, tanto técnicos como éticos, que afectan a la totalidad del proceso editorial. En la diana de numerosas posiciones críticas del modelo actual aparece un punto clave de dicho paradigma: el Factor de Impacto —en adelante FI— (Hansson, 1995; Alexandre-Benavent et al., 2004; De Vito, 2006; Moustafa, 2015; Reig, 2018). La incorporación de la bibliometría, como disciplina basada en la introducción de métodos matemáticos y estadísticos para medir la literatura científica, está suponiendo una transformación para todas las áreas de conocimiento, incluyendo las vinculadas con la filosofía y las humanidades tradicionalmente no acostumbradas a utilizar este tipo de métodos. La bibliometría se está aplicando con diferentes matices en función de las disciplinas pero, sin duda, parece que su herramienta más destacada, a la hora de realizar procesos de evaluación y valoración del avance científico, es lo que se conoce como el FI.

Este factor se extrae mediante el recuento del número de citas que anualmente obtiene una revista en relación a la cantidad de artículos publicados. El contar las referencias para clasificar el impacto de una revista fue introducido por Eugene Garfield (1955), aunque el

1 Este trabajo se inserta dentro de los objetivos del proyecto de la subvención para la contratación de personal investigador en fase postdoctoral (APOSTD/2017003) concedida por la Consellería de Educación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana así como dentro del proyecto de investigación, financiado por la Universitat Jaume I, “El potencial de las éticas aplicadas en las herramientas de participación del Gobierno Abierto y de la sociedad civil” (UJI-A2016-04). Los autores agradecen los consejos del profesor y doctor en Documentación Emilio Delgado López-Cózar

término propiamente no fue usado hasta la publicación del *Science Citation Index* en 1963 (Moustafa, 2015). Si bien el Impact Factor publicado anualmente en los JCR —*Journal Citation Reports*, creado por el fenecido ISI, después *Thomson Reuters*, hoy en manos de Clarivate— fue el primer índice de impacto desarrollado, a este se le han sumado otros como los desarrollados por Elsevier-Scopus (Citescore, SJR y SNIP) así como también por Google Scholar (Índice h). Entre estos índices cabe destacar actualmente a WOS y Scopus como las dos principales bases de datos. Estos utilizan fórmulas mediante las cuales otorgan una posición determinada (cuartil) a una revista según el impacto —que se obtiene dividiendo el número de citas obtenidas por el número de textos publicados². Con ello las revistas indexadas por estas bases de datos mejoran o empeoran cada año la posición dentro de su campo de conocimiento. El “valor” que estos factores de impacto conceden a la investigación, al menos desde el punto de vista numérico, se traslada del artículo a la revista ya que es esta la que obtiene una posición determinada cada año. Además, la mejoría (o empeoramiento) de una revista a lo largo de un año afecta en su conjunto a los autores que han publicado en ese canal de difusión —ya que el valor del “mérito” de una publicación se asigna a una cuestión numérica de citas obtenidas y no al propio contenido³. Todo ello presenta una notable incidencia sobre la proyección profesional de los investigadores quienes necesitan, cada vez más, sumar un número significativo de publicaciones con elevados impactos, tal y como observamos más adelante de forma detallada.

Actualmente los principales índices de impacto han pasado de ser una herramienta de medición de citas basado en una fórmula matemática, a ser indicadores supuestamente fiables para medir la calidad científica de las revistas. Es más, esta herramienta está convirtiéndose en el principal criterio para la contratación de científicos, la dotación de subvenciones y becas, la concesión de proyectos de investigación e incluso para medir la reputación científica de la comunidad investigadora (Campanario, 1999). El problema no es que los índices sean empleados para medir ciertos aspectos de la calidad científica, sino que se hayan convertido en unos instrumentos tan predominantes. Incluso el mismo creador del FI, Eugene Garfield, lo ha descartado para establecer un ranking cuando se habla de investigadores y personas (Correspondence Nature, 2003: 479). Las limitaciones de los índices de impacto como criterio autosuficiente son numerosas y entre éstas podrían destacarse los siguientes.

En primer lugar, el impacto se mide de forma arbitraria respecto a unos pocos años desde la publicación del artículo. Para disciplinas del campo de las humanidades y la filosofía en particular esto supone un perjuicio frente a disciplinas de carácter empírico más acostumbradas a citar los “últimos avances” (Hansson, 1995; Seglen, 1997; De Vito, 2006; Moustafa, 2015).

2 Por ejemplo, CiteScore de Scopus extrae el factor de impacto dividiendo las citas obtenidas durante un año específico por el número de artículos publicados en los tres últimos años. Para el recuento sólo se contemplan las citas que adquiere los artículos publicados durante ese mismo periodo de 3 años. Ejemplo de la fórmula. CiteScore = Citas obtenidas en el año 2019/documentos 2016-2018. A partir del factor CiteScore se calcula los índices SJR (Scimago) así como SNIP. Esta información puede consultarse en: <https://www.scopus.com>

3 El 12 de junio de 2018 el Tribunal Supremo dio la razón al recurso interpuesto por la profesora Amparo Sánchez Segura obligando a la CNEAI a revisar y leer el contenido de los trabajos presentados en el sexenio. Con ello se lograba una sentencia histórica que resolvía contra la tendencia de denegar sexenios basándose exclusivamente en el impacto de las revistas.

En segundo lugar, los índices de impacto no discriminan las razones por las que se cita un artículo y estas pueden ser muy variadas, incluyendo las que aluden a la mala calidad o pobreza científica de los trabajos. La reproducibilidad científica también se ve afectada en este sentido. Lo que más preocupa a los grupos de investigación son los *hot research topics* antes que en verificar o intentar reproducir lo que otros han publicado. El actual sistema de indexación fuerza a las revistas a publicar lo que se prevé que se va a citar más en el futuro, para que así suba en los índices de impacto (Moustafa, 2015: 141; D'Antonio Maceiras, 2018).

En tercer lugar, los índices de impacto no tienen en cuenta las condiciones sociales de cada país ni la totalidad de las diferencias y matices que existen entre áreas de investigación dentro del ámbito nacional, favoreciendo las investigaciones y publicaciones del ámbito angloamericano (Aleixandre-Benavent et al., 2004).

3. La evaluación de la investigación en el área de filosofía moral

Si bien el uso de la bibliometría, basada en medir la investigación en función del factor de impacto que se obtiene de acuerdo al número de citas obtenidas, lleva aplicándose un par de décadas en el contexto español (Orduña-Malea, Martín-Martín y Delgado, 2017), para el área de filosofía moral y áreas afines su uso es mucho más reciente. Además, su uso no es idéntico entre los diferentes procesos de valoración, ya que varía en los procesos de valoración de sexenios y de acreditaciones a los cuerpos de titular o catedrático.

De esta manera, la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI), en el campo 11 “Filosofía, Filología y Lingüística” señala de manera textual que:

se tendrá en cuenta como referencia de calidad la inclusión en bases de datos internacionales como el «Arts and Humanities Citation Index» de la «Web of Science», «Journal Citation Reports, Social Sciences Edition», Emerging Sources Citation Index y Scimago Journal Rank⁴.

Así pues, la CNEAI considera como puntos de referencia de calidad, utilizando la terminología de la FECYT, a “las dos principales bases de datos mundiales de referencias bibliográficas y citas de publicaciones periódicas” Web of Science (WoS), propiedad de *Clarivate Analytics*, y Scopus, propiedad de Elsevier⁵. De la convocatoria de la CNEAI cabe destacar que también considera información recogida en otras bases de datos, indicadores y sistemas de clasificación de revistas como Ulrichsweb, CAPES, ERIH Plus, MIAR, inRECH (en los años disponibles), RESH y CAHRUS. Como último elemento destacable de esta convocatoria llama la atención que la CNEAI, a pesar de apuntar la importancia de que la

4 Esta convocatoria puede ser consultada en el siguiente enlace: <https://www.boe.es/boe/dias/2018/11/26/pdfs/BOE-A-2018-16138.pdf>

5 La descripción e información que proporciona la FECYT sobre bases de datos resulta de interés para conocer estas bases de datos. Enlace disponible en <https://www.recursoscientificos.fecyt.es/>
Las guías de la BUS que proporcionan la Bliobiblioteca de la Universidad de Sevilla son también de gran utilidad para la academia: <http://guiasbus.us.es/c.php?g=129439&p=845019>

publicación en revista “deberá de ser al menos de nivel medio”, no utiliza el lenguaje de cuartiles a la hora de valorar los sexenios en la rama de filosofía.

Por su parte, la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) incluye una mayor cantidad de herramientas bibliométricas en sus procesos de valoración de la investigación para las figuras de titular y catedrático. De esta manera, para la comisión de Ciencias Sociales (D18) —donde se incluye el área de filosofía moral⁶— se exige, para lograr una valoración A de investigación, “aportar un mínimo de 50 publicaciones, de las cuales, al menos, 30 deberán ser artículos de revistas” para la figura de catedrático/a, y “al menos, 30 publicaciones, de ellas 20 como mínimo serán artículos de revistas” para la figura de titular. Además, la convocatoria específica que, para el primero de los casos se precisará de “20 artículos de nivel 1” mientras que para el caso de titular se reclaman “10 publicaciones de los niveles 1 y 2”⁷. La ANECA introduce de pleno el lenguaje los factores de impacto y cuartiles ya que los niveles 1, 2 y 3 de revistas se fijan en función del cuartil que ocupa la publicación, produciéndose ligeras variaciones entre las figuras de catedrático/a y de titular.

Categorías según ANECA	Índice JCR (WOK)	Índice SJR (Scopus)	Otros índices
Nivel 1	Revistas en el Q1 o Q2	Q1	
Nivel 2	Q3	Q2	
Nivel 3	Q4	Q3 y Q4	Sello de calidad de la FECYT o indexado en ESCI

Tabla 1. Niveles de revistas para la figura de Catedrático/a área Ciencias Sociales.

Categorías según ANECA	Índice JCR (WOK)	Índice SJR (Scopus)	Otros índices
Nivel 1	Revistas en el Q1, Q2 o Q3	Q1 y Q2	
Nivel 2	Revistas en Q4	Q3	Sello de calidad de la FECYT o indexado en ESCI
Nivel 3		Q4	

Tabla 2. Niveles de revistas para la figura de Titular área Ciencias Sociales.

La introducción de la bibliometría y los factores de impacto como mecanismo principal de valoración de la investigación tiene numerosas consecuencias sobre el desarrollo profesional de las personas vinculadas a la universidad (Rodríguez-Serrano y Gil Solvedilla,

6 El área D18 de Ciencias Sociales se compone por: Antropología Social; Biblioteconomía y Documentación, Ciencia Política y de la Administración; Comunicación Audiovisual y Publicidad; Filosofía Moral; Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos; Periodismo; Sociología; Trabajo Social y Servicios Sociales.

7 Convocatoria disponible en: <http://www.aneca.es/Programas-de-evaluacion/Evaluacion-de-profesorado/ACADEMIA/Criterios-de-evaluacion-noviembre-2017>

2018). Antes de adentrarnos en algunas de estas es relevante atender otro punto que marca el desarrollo de la investigación: los modelos editoriales.

4. Los modelos editoriales de las grandes corporaciones: financiación y difusión de la información

Otra cuestión clave del modelo actual es la financiación y modelo de negocio de las revistas de investigación y especialmente de aquellas pertenecientes a las cinco grandes editoriales, Reed-Elsevier, Taylor & Francis, Wiley-Blackwell, Springer y Sage, que son precisamente las que copan los cuartiles superiores de los índices de impacto (D'Antonio Maceiras, 2018). El ecosistema de revistas es complejo y plural, pero hay una serie de rasgos que se han consolidado en torno a la forma de producir y consolidar publicaciones periódicas.

Uno de ellos es su dependencia respecto al conjunto de la comunidad investigadora. Así, por ejemplo, en los procesos de revisión son los investigadores los que ejercen de evaluadores de la calidad de los trabajos. La colaboración del conjunto de la comunidad científica es una pieza clave del proceso. Los revisores otorgan un enorme valor a la investigación, comentan, discuten, contribuyen a su mejora e incluso a su selección. De los procesos de revisión depende que la revista seleccione buenos trabajos y el logro de una publicación concreta no es ajena a esta labor, casi siempre altruista, que desarrollan la comunidad investigadora. Paralelamente, se produce una circunstancia particular y es que muchos de los investigadores (aunque no todos) proceden de universidades que se financian con dinero público. El valor que aporta la comunidad investigadora al resultado final de las publicaciones de todas las ramas parece fuera de duda siendo esta la que asume, por un lado, las labores de producción con las autorías y, por otro lado, las tareas de control de calidad en tanto que editores y revisores.

Por otra parte, a esta estructura cabe sumar otro elemento y es que las editoriales como modelo de negocio obtienen sus beneficios mediante políticas muy concretas basadas en el acceso a la investigación (Buranyi, 2017). Las grandes editoriales dan acceso a los resultados de investigación, por lo general, mediante el pago de suscripciones. Además, lo hacen mediante la venta de paquetes de revistas en un contexto en el cual se consolidan tendencias de carácter oligopolístico ya que, por introducir un par de datos solamente, las 10 editoriales más grandes constituyen el 45% de las revistas indexadas en Scopus y, todavía más relevante, concentran el 75,5% de las revistas de mayor impacto. Es decir, son las que copan los primeros cuartiles de los rankings bibliométricos que, a su vez, son las revistas donde necesita publicar la comunidad investigadora si quiere promocionar (Colledge et al., 2010: 218).

Las editoriales que amasan un conjunto amplio de revistas de prestigio y alto impacto promocionan luego el acceso a las revistas mediante contratos elevados que suscriben por cantidades millonarias con los Estados y las universidades. Sin ir más lejos, y a pesar de la poca transparencia en los costes de suscripción a revistas científicas, se ha dado a conocer que España paga anualmente a Elsevier unos 25 millones de euros, mientras que Finlandia asume unos costes de unos 9 millones y Alemania hasta el 2018 — año en el que renuncia a mantener las suscripciones, tal y como veremos más adelante— de unos 10 millones (Villareal y Escudero, 16 febrero 2018). Este modelo de negocio se ha visto ampliado de manera

que, no solo logran que instituciones públicas hagan frente al pago de caras suscripciones, sino que en algunos casos —haciendo uso del prestigio de muchas publicaciones así como de la necesidad imperante del investigador por publicar— se incorpora la práctica de solicitar a los investigadores el cobro por publicar⁸.

Evidentemente, no todas las editoriales y publicaciones tienen el mismo modelo y hay algunas que apuestan por modelos de financiación diferentes, pero hoy en día las cifras indican que solamente el 25% de las investigaciones se publican con acceso abierto⁹ (Science Metrix, 2018; Open access directory, 2018). Y esto se hace por diferentes motivos, como el apoyo financiero por parte de las universidades (Research information network, 2009), el tipo de licencia de *creative commons* por el que se opta (IMPublicationsOpen, 2018), o incluso en algunos campos por la finalidad estratégica de compartir información de forma más abierta entre diferentes grupos de información (Spires-Jones et al., 2016).

La relación entre la distribución de trabajo y esfuerzos de revisión, el acceso de la información y la financiación de las editoriales ha llevado a significativos debates y cuestionamientos sobre el modelo actual. Y no es para menos dado que estamos ante un sistema donde es el Estado el que financia gran parte de la investigación mediante proyectos, el que se hace cargo de la remuneración de una parte importante de los investigadores —quienes revisan la calidad de la investigación— y luego el que compra la mayor parte del trabajo que ha sido publicado. Es lo que se conoce como un sistema de triple pago (Buranyi, 2017).

5. Algunas consecuencias de este modelo

Las consecuencias que derivan de esta combinación entre sistemas imperantes de valoración de la investigación, los modelos editoriales y la bibliometría afectan a diversos niveles: 1) individual como investigadores, 2) institucional como universidades o editoriales de revistas y 3) estatal, especialmente por lo que afecta a la financiación y acceso.

En el plano individual no es extraño que los sistemas de valoración de la investigación hayan fomentado en la comunidad investigadora una preocupación constante por publicar, un fenómeno que se ha venido a conocer popularmente como *publish or perish*. La promoción e incluso permanencia en el ámbito académico de un investigador depende en gran parte de su capacidad de publicar una prolífica cantidad de trabajos y sobre todo de publicar en los formatos a los que se concede valía y reconocimiento —revistas de “alto impacto”. Los investigadores se ven en la coyuntura de seleccionar con acierto no solo las temáticas que van a trabajar y desarrollar sino también dónde aspiran a publicarlas. Para el investigador las revistas que no están en lo alto de los índices resultan, al menos en términos estratégicos, menos atractivas y es que, el “éxito” bibliométrico de las publicaciones marcan las posibilidades de éxito en acreditaciones, promociones, sexenios, etc. Las áreas de filosofía moral y filosofía se enfrentan a la dificultad añadida de que incluso las revistas españolas con “mayor impacto” en índices no llegan a alcanzar la valoración de nivel 1

8 Según autores como Castejón (2018) y Aréchaga (2011b), se calcula que los precios aproximados para un artículo de diez páginas en blanco y negro puede llegar a alcanzar los 1500 euros, 2000 si es a color, e incluso en algunos casos pueden llegar a los 5000 dependiendo del FI que tenga esa revista.

9 Es interesante consultar el Directory of Open Access Repositories (OpenDOAR) para ver la progresiva evolución del Open Access. Ver: <http://v2.sherpa.ac.uk/opensoar/>

que exige la ANECA para la acreditación a titular o catedrático (Ver tabla 3). Aspecto que puede fomentar el interés por publicar especialmente en revistas —en su práctica totalidad revistas del ámbito anglosajón— pertenecientes a las grandes editoriales y ubicadas en las partes superiores de los cuartiles. La comunidad científica se ve enfrascada en una cultura muy competitiva y no es extraño que ello pueda fomentar cierto incremento de las malas prácticas en la investigación científica, tales como el plagio, la falsificación o manipulación de la información, etc., (Helgesson & Eriksson, 2014; Hvistendahl, 2013).

Título de Revista	Índice H (Google Scholar)	Sello calidad FECYT 2014/2016	SJR 2017	Arts and Humanities (Clarivate)	Emerging Sources (Clarivate)	Ranking Redib 2017	ICDS MIAR 2017 ¹⁰
Agora	H index: 4 Mediana H: 5	✓	-	-	✓	76.716 6/37 filosofía 242/748 general	10.0
Anuario Filosófico	H index: 4 Mediana H: 5	✓	0,1 Q4	✓	✓	Sí	11.0
Araucaria	H index: 6 Mediana H: 14	✓	0,12 Q3	-	✓	48.627 18/37 filosofía 512/748 general	9.8
Astrolabio	H index: 3 Mediana H: 4	-	-	-	-	-	3.6
Bajo Palabra	H index: 4 Mediana H: 6	-	-	-	✓	52.746 475/748 general	7.8
Comprende	-	✓	Indexada sin factor de impacto 2017	-	-	-	9.8
Constelaciones	H index: 4 Mediana H: 9	-	-	-	✓	74.815 8/37 filosofía 266/748 general	4.4
Con-Textos Kantianos (CTK)	H index: 4 Mediana H: 9	-	0,11 Q3	-	✓	41.341 25/37 filosofía 584/748 general	9.0
Contrastes	H index : 4 Mediana H: 5	✓	-	-	-	-	6.5

10 La tabla no incluye el FI de Clarivate debido a que ninguna de las revistas españolas de filosofía y ética está recogida por este índice de impacto. Cabe recordar brevemente que la sección de Arts y Humanities de Clarivate sí incluye una serie de estas revistas pero que no cuenta con FI.

Convivium	-	-	0,1 Q4	✓	-	58.669 14/37 filosofía 416/748 general	10.0
Cuadernos de bioética	H index: 7 Mediana H: 17	-	0,11 Q4 (medicina)	-	✓	66.262 2/2 ética 278/748 general	9.9
Cuadernos Salmantinos de Filosofía	H index: 3 Mediana H: 4	-	Indexada sin factor de impacto 2017	-	-	-	6.5
Daimon	H index: 8 Mediana H: 10	✓	0,13 Q3	-	✓	54.013 17/37 filosofía 464/748 general	10.0
Debats	H index: 3 Mediana H: 3	-	-	-	✓	-	10.0
Diálogo Filosófico	-	-	-	-	-	-	4.5
Dilemata	H index: 9 Mediana H: 11	-	-	-	-	-	3.9
Eikasía	H index: 5 Mediana H: 5	-	-	-	✓	-	4.6
Endoxa	H index: 5 Mediana H: 7	✓	0,11 Q3	-	✓	40.813 24/37 filosofía 582/748 general	9.9
Enrahonar	H index: 3 Mediana H: 3	✓	-	-	✓	31.204 27/37 filosofía 663/748 general	10.0
Estudios Filosóficos	H index: 3 Mediana H: 4	-	-	-	-	-	6,5
Isegoría	H index: 7 Mediana H: 14	✓	0,15 Q3	✓	-	80.306 5/37 filosofía 227/748 general	10.0
Pensamiento	H index: 4 Mediana H: 7	-	0,19 Q2	✓	-	-	11.0
Ramon Llull Journal of Applied Ethics	-	-	0,1 Q4	-	-	-	9,3
Recerca	H index: 11 Mediana H: 16	✓	0,11 Q3	-	✓	89.388 3/37 filosofía 154/748 general	10.0

Revista de Filosofía (UCM)	H index: 8 Mediana H: 5	✓	0,1 Q4	-	✓	66.367 9/37 filosofía 344/748 general	10.0
Revista de Estudios Orteguianos	H index: 2 Mediana H: 3	-	0,1 Q4	-	✓	-	7.7
Revista de Hispanismo Filosófico	H index: 2 Mediana H: 3	-	0,1 Q4	✓	-	-	8.9
Teorema	H index: 8 Mediana H: 10	✓	0,11 Q3	✓	-	-	11.0
Theoria	H index: 8 Mediana H: 10	✓	0,14 Q3	✓	-	-	11.0
Thémata	H index: 4 Mediana H: 7	-	-	-	✓	45.987 21/37 filosofía 539/748 general	8.0
Torres de Lucca	H index: 3 Mediana H: 6	-	Indexada sin factor de impacto	-	✓	44.615 22/37 filosofía 548/748 general	7.2

Tabla 3. *Revistas españolas de filosofía y/o ética. Elaboración propia*¹¹.

En el plano institucional este modelo provoca una serie de consecuencias tanto para las universidades como para las editoriales. Las universidades se enfrentan a un escenario donde la distribución de la financiación o su posicionamiento en diversas clasificaciones de universidades a lo largo del mundo (el de Taiwán o el de Shanghái, por mencionar dos ejemplos) se vinculan también al éxito de su profesorado en los índices bibliométricos. Por su parte, el campo de las revistas es evidentemente otra afectada. Para las revistas españolas del área de filosofía moral y áreas cercanas se da la peculiaridad de que son en su gran mayoría de acceso abierto y vinculadas a universidades o centros de investigación públicos (Tabla 4). Con la adopción progresiva de la lógica bibliométrica por parte de investigadores, universidades y revistas, las publicaciones se ven inmersas en una compleja espiral. Las revistas que salen “peor paradas” en la “foto” de la bibliometría tienen una mayor dificultad de recibir un número significativo de textos y pueden verse empujadas a “luchar” por ascender su posición —primero por lograr ser indexadas en las grandes bases de datos Scopus y Clarivate, más adelante por escalar posición dentro de los cuartiles. Las revistas que logran ascender en este terreno complejo se ven, sin embargo, en una situación

11 Esta tabla ha sido elaborada utilizando las siguientes fuentes y bases de datos: Scimago Journal Rank (SJR): <https://www.scimagojr.com/>; Matriz de Información para el Análisis de Revistas (MIAR): <http://miar.ub.edu/>; Sello de Calidad de la FECYT: <http://www.evaluacionarce.fecyt.es/Publico/index.aspx>; Google Scholar Metrics: https://scholar.google.com/citations?view_op=metrics_intro&hl=en; Ranking de revistas REDIB: <https://www.redib.org/recursos/Ranking/Revistas>. Asimismo, para los datos de index H se ha seguido la investigación de Delgado López-Cózar y Martín-Martín (2018).

particular y es que su éxito bibliométrico se puede erigir a su vez en una amenaza para su sostenibilidad. La subida en los factores de impacto de una publicación se ve acompañada por una exponencial multiplicación de las propuestas que recibe. Para las revistas privadas de las grandes editoriales, altamente profesionalizadas y con grandes presupuestos anuales para la gestión, la edición y la maquetación, esto no supone un grave problema, pero es diferente para revistas vinculadas a instituciones públicas donde los presupuestos son más limitados y donde el trabajo —también editorial— es desarrollado por lo general por académicos que desarrollan su labor de manera combinada con otras obligaciones académicas. En un contexto globalizado y ampliamente competitivo las revistas se ven forzadas a desarrollar modelos editoriales sostenibles y muchas veces con recursos escasos.

Título de Revista	Institución	Enlace
Agora	Universidade de Santiago de Compostela	http://www.usc.es/revistas/index.php/agora
Anuario Filosófico	Universidad de Navarra	https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/index
Araucaria	Universidad de Sevilla	http://institucional.us.es/araucaria/
Astrolabio	Universitat de Barcelona	https://www.raco.cat/index.php/Astrolabio
Bajo Palabra	Universidad Autónoma de Madrid	https://revistas.ucm.es/index.php/RESF
Comprendre	Universitat Ramon Llull y editorial Herder	https://www.herdereditorial.com/comprendre
Constelaciones	Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC	http://constelaciones-rtc.net/
Con-Textos Kantianos (CTK)	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC: Instituto de Filosofía	https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/index
Contrastes	Universidad de Málaga	http://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes
Convivium	Universitat de Barcelona	https://www.raco.cat/index.php/Convivium
Cuadernos de bioética	Asociación Española de Bioética y Ética Médica	http://aebioetica.org/cuadernos-de-bioetica.html
Cuadernos Salmantinos de Filosofía	Universidad Pontificia de Salamanca	https://www.upsa.es/facultades/detalle-facultad/contenido.php?idCtro=2513&idCG=3404
Daimon	Universidad de Murcia	https://revistas.um.es/daimon
Debats	Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i de Recerca	http://www.revistadebats.net/index.php?journal=debats
Diálogo Filosófico	Universidad Pontificia de Salamanca	http://www.dialogofilosofico.com/
Dilemata	Independiente	https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata
Eikasia	Eikasia Ediciones	http://www.revistadefilosofia.org/
Endoxa	Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)	http://revistas.uned.es/index.php/endoxa
Enrahonar	Universitat Autònoma de Barcelona	https://revistes.uab.cat/enrahonar
Estudios Filosóficos	Instituto Superior de Filosofía de Valladolid de la Orden de Predicadores	http://estudiosfilosoficos.dominicos.org/

Título de Revista	Institución	Enlace
Isegoría	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC: Instituto de Filosofía	http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria
Pensamiento	Universidad Pontificia Comillas	http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento
Ramon Lull Journal of Applied Ethics	Universitat Ramon Llull y editorial Herder	https://www.raco.cat/index.php/rljae
Recerca	Universitat Jaume I de Castelló	http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca
Revista de Filosofía	Universidad Complutense de Madrid	https://revistas.ucm.es/index.php/RESF
Revista de Estudios Orteguianos	Fundación José Ortega y Gasset	https://ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos/
Revista de Hispanismo Filosófico	Asociación de Hispanismo Filosófico,	http://ahf-filosofia.es/?page_id=33
Teorema	KRK Ediciones	https://www.unioviado.es/Teorema/Spanish/index.html
Theoria	Universidad País Vasco	http://www.ehu.es/ojs/index.php/THEORIA
Thémata	Universidad de Sevilla	https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia
Torres de Lucca	Universidad Complutense de Madrid	http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs

Tabla 4. Relación entre las revistas españolas y la institución de la que dependen. Elaboración propia

En el plano estatal las consecuencias ya han sido explicitadas anteriormente y se refieren a la financiación de todo el entramado científico. Los respectivos gobiernos se enfrentan a una situación donde no solo hacen posible las investigaciones académicas sino que además luego deben pagar por resultados que se han generado con dinero público. Una situación que al menos parece peculiar. De hecho, el modelo que aquí venimos describiendo ha llevado a que a lo largo de los últimos años se multipliquen, como se verá a continuación, las voces críticas y los modelos alternativos, donde la ética es un factor clave de la gobernanza de la investigación científica (López de la Vieja, 2016).

6. Respuestas por parte de la comunidad investigadora y de los Estados

Las respuestas críticas frente al modelo actual son numerosas y de carácter heterogéneo. Sin pretender hacer una revisión a todas estas, sí resulta de interés introducir algunas significativas que se podrían agrupar en: modelos revisionistas, rupturistas y revolucionarios. Estas posiciones tienen en común su crítica frente al modelo existente y su defensa favorable a introducir cambios en las políticas de difusión y valoración de la investigación. Les separa, sin embargo, el grado de ruptura que promocionan con respecto al modelo editorial, al acceso abierto y al uso de los índices de impacto. Cada uno de estos modelos se centra en una de las dos cuestiones que podríamos denominar clave, y que conforman el *ethos* científico actual: la representatividad y calidad —representado por los índices de impacto— y la transparencia —representada por el acceso abierto.

El modelo *revisionista* se caracteriza por la intención de mejorar el proceso editorial, en favor de los investigadores y restando poder a los grandes conglomerados empresariales en una línea continuista, pero a la vez crítica con el sistema (D'Antonio Maceiras, 2018: 470). Las iniciativas revisionistas no intentan romper con el modelo establecido, pero sí eliminar ciertas asperezas que condicionan las carreras investigadoras. La mayoría de estas iniciativas se centran en los índices de impacto. Como ejemplo principal del modelo revisionista podemos citar la Declaration on Research Assessment (DORA).

DORA, firmada en San Francisco en 2012 por cientos de investigadores e instituciones académicas constituye un ejemplo paradigmático de intento por reformar el sistema. Esta declaración aboga principalmente por eliminar el FI en la evaluación de los individuos, pero no de los trabajos científicos. Propone una evaluación sometida a una pluralidad de factores y actores, basándose en la teoría de los *stakeholders*. Es decir, el modelo revisionista de la DORA pretende que el FI no sea determinado únicamente por la mecánica actual de dividir el número de citas entre la cantidad de artículos que una revista publica en un plazo determinado (Medawar, 1964; Crane 1967). Tres son las recomendaciones principales que realiza: 1) eliminar el uso de las métricas basadas en revistas como baremo principal y medida sustantiva en todas aquellas acciones que tengan que ver con financiación, contratación, promoción de personas —seguirá estando como parte del baremo, pero de forma secundaria; 2) evaluar la investigación por sus méritos propios, en función de la calidad del artículo y no de la calidad de la revista; y 3) aprovechar y favorecer la publicación en abierto y todos los recursos de publicación online.

Por su parte, entendemos por modelo *rupturista* toda iniciativa que pretende transformar el modelo editorial de publicación científica actual, pero sin atacar directamente a los grandes conglomerados empresariales anteriores, y por supuesto sin romper el marco legal. Los casos que se pueden incluir dentro de esta postura se caracterizan por intentar renegociar condiciones —cuotas de pago, precios de suscripciones— con los grandes conglomerados empresariales y romper aquellos acuerdos que se consideran abusivos. Dos son los ejemplos paradigmáticos: el *cOAlition S* plan, y las rupturas de países como Alemania y Francia con los gigantes editoriales. Si las iniciativas revisionistas anteriores se centraban especialmente en los índices de impacto, los modelos rupturistas se centran en el acceso abierto.

Por un lado, el *cOAlition S* plan (Science Europe, 2018), que tiene como principal objetivo la implantación del acceso abierto de forma inmediata en todas las publicaciones e investigaciones realizadas con fondos públicos. En efecto, el open Access haría la totalidad del proceso de publicación más accesible, eficiente, justo, dotándolo de mecanismos de transparencia y monitorización. En apoyo a iniciativas como la mencionada anteriormente, DORA, el *cOAlition S* plan pretende instaurarse en enero de 2020. Entre las recomendaciones que realiza a autores, editores, plataformas, revistas y repositorios, se pueden destacar:

1) La utilización del DOI como identificador permanente de un artículo, y reunir los metadatos en revistas de alto nivel —incluyendo las referencias bibliográficas— bajo un formato interoperable estándar y de dominio público.

2) El completo y permanente acceso de los autores a sus propias investigaciones sin ninguna restricción, haciendo uso del *Creative Common License* y en colaboración con DOAJ —*Directory of Open Access Journals*.

3) Hacer un reparto justo y equitativo de los costes de publicación, donde se puedan proporcionar ayudas económicas que favorezcan a los autores.

A pesar de que el *cOAlition S* plan pueda mostrar una línea propositiva, lo cierto es que rompe directamente con el núcleo central del negocio científico con las grandes empresas. El acceso abierto supondría un verdadero y necesario proceso de democratización de la ciencia.

Por otro lado, dentro de las tendencias rupturistas se cuentan con ejemplos de países como Alemania o Francia que han puesto fin a los acuerdos editoriales con empresas como Springer-Nature o Elsevier. El consorcio francés *Couperin.org* rompió en 2018 su acuerdo con Springer-Nature. Couperin representa a 250 universidades y a centros como el Centre National de la Recherche Scientifique, y ha cancelado el contrato con la editorial y las 2000 revistas a las que tiene suscripción, debido a la subida de precios (Villareal & Escudero, 18 de abril 2018). También Alemania se ha sumado a la iniciativa de no renovar contratos con grandes editoriales. La biblioteca digital de la Max Planck Society (MPS) no reanudará las suscripciones de Elsevier, a partir de su finalización en diciembre de 2018.

Finalmente, podemos diferenciar una serie de movimientos que, a nuestro juicio, se pueden definir como *revolucionarios* en la medida que actúan fuera del marco legal y buscan provocar un cambio cualitativo del sistema de difusión de la investigación. Estas iniciativas entienden que el modelo editorial y de publicación actual encabezado por las grandes compañías empresariales se caracteriza por una concentración excesiva de poder y por el aprovechamiento de los fondos públicos.

El principal ejemplo lo constituye, por ser el de mayor envergadura y alcance, *Sci-Hub*, creado por Alexandra Elbakian en 2011. Lo que pretendía esta investigadora de posgrado de informática de Kazajistán, era crear un sitio web donde la mayoría de las investigaciones del mundo estuvieran disponibles de forma gratuita para cualquier persona que tuviera acceso a la red. En 2016, Elsevier emprendió acciones legales contra Elbakian, quien a día de hoy se ha visto condenada a pagar 15 millones de euros de indemnización al gigante editorial. Considerada por algunos como la Robin Hood de la ciencia académica (Aluffi, 9 de febrero 2017) ha puesto 62 millones de artículos en formato de acceso abierto y gratuito para los investigadores en la conocida Science-Hub. A pesar de haberse convertido en enemiga pública de las grandes editoriales, Elbakian ha sido incluso nominada por Nature como una de las 10 personas más influyentes de la historia y difusión de la ciencia (Ferrer, 17 de junio de 2016). Elbakian es considerada como la sucesora de Aaron Swartz, quien ayudó a crear la tecnología RSS, y cofundó Reddit y Open Library. Después de descargar más de 20 millones de páginas de Spacer, y pretender hacer lo mismo con JSTOR después, se vio enfrascado en un proceso judicial mediante el cual se le demandó con una multa millonaria. Swartz terminó suicidándose pero su gesto quedó como el primer gran acto de desobediencia frente al modelo editorial (Gil, 17 enero de 2013).

7. Conclusiones

El modelo imperante de valoración y difusión de la investigación es, tal y como se ha tratado de esbozar en estas páginas, altamente complejo y los retos que genera son abundantes. A pesar de que las respuestas y resistencias por parte de la sociedad académica y civil, así como también de diversos organismos estatales, van en aumento, las soluciones a los desequilibrios, los costes y los problemas que genera no parecen sencillas (Maceiras, 2018). Dentro de la propia comunidad científica están aumentando las voces y los análisis críticos. Paradójicamente, los estudios procedentes del área de filosofía moral sobre la ética de la investigación no ocupan en el momento actual el lugar central que seguramente merece por su trascendencia y actualidad. El área de filosofía moral puede, sin embargo, suponer un campo clave desde el cual generar futuros trabajos de investigación y de transferencia al ámbito de la ética de la investigación. La revisión que aquí se ha planteado a un modelo de tres piezas —la bibliometría, la evaluación de la investigación y los modelos editoriales—, remiten precisamente a campos centrales de las éticas aplicadas y muy especialmente a la ética del consumo (Cortina, 2002; Michelletti, 2010), la ética empresarial o la ética de las instituciones y de las políticas públicas (Calvo 2014; González Esteban, 2007; García Marzá, 2004; Cortina, 1993). Junto a otros trabajos de carácter sociológico, sería de enorme interés que la comunidad académica vinculada al área de filosofía moral ahondará en las herramientas o prácticas necesarias para abordar un escenario donde se produce una evidente colonización de las humanidades por parte de los métodos cuantitativos (Coin, 2019). El trabajo que aquí se presenta representa solo un paso inicial con el que se busca enmarcar ciertos retos éticos a los que nos vemos abocados.

La ética del consumo es un terreno propicio para examinar las exigencias normativas que se derivan de nuestro uso de las fuentes académicas. Son numerosas las preguntas que surgen en el desarrollo de una trayectoria investigadora ¿deberíamos tratar de publicar en revistas de acceso abierto y darle prioridad frente a otros modelos de difusión¹²? ¿Es justo realizar (de forma gratuita) trabajos de revisión de artículos de publicaciones que exigen elevadísimos costes de acceso a la comunidad científica? ¿En qué medida puedo como investigador transformar el sistema imperante si luego las agencias de valoración priorizan las revistas con “alto impacto”? ¿Es importante apoyar las revistas de instituciones públicas para que crezcan en un ambiente competitivo o desigual o es mejor no entrar en el juego bibliométrico y esperar a cambiar el sistema en su conjunto?

La ética aplicada también es un terreno, que desde el nivel meso (García-Marzá, 2016), nos empuja a reconsiderar las responsabilidades que tienen las instituciones tanto a nivel de revistas como de universidades ¿deberían las revistas de instituciones públicas tratar de competir en este sistema, mantenerse como están o quizás debería renunciar en su empeño y “fusionarse” a las grandes editoriales? O con respecto a las grandes editoriales privadas ¿podemos exigirles más desde el punto de vista ético o es aceptable que usen su posición privilegiada? Por lo que respecta a las universidades o centros de investigación ¿deberían utilizar con más frecuencia otros sistemas de valoración y medición de la investigación y

¹² Recientemente Delgado López-Cózar (2018) ha propuesto una serie de buenas prácticas útiles para investigadores, gestores y bibliotecarios con el título de “La hoja de ruta verde de la comunicación científica”.

no dejarlo en manos principalmente de las grandes bases de datos? ¿Cuáles podrían ser los sistemas alternativos? ¿Qué herramientas institucionales debería o podría incorporar cada institución de cara a asesorar a sus investigadores frente a los dilemas morales (además de jurídicos) que acompañan a sus publicaciones? El incorporar la perspectiva ética y las dimensiones individual e institucional que acompañan a este paradigma puede resultar un campo relevante en un futuro cercano tanto en el desarrollo de trabajos críticos como de ética aplicada.

Finalmente, también es relevante resaltar el papel que tienen las agencias de evaluación estatales y los propios Estados en el modelo de investigación actual. Las voces críticas van en aumento con posturas heterogéneas —revisionistas, rupturistas o revolucionarias— y estas coinciden en resaltar la responsabilidad que tienen también el Estado. Para áreas como la de filosofía moral se produce incluso la paradoja de que se exigen prácticamente “imposibles” dentro de la carrera docente y la acreditación a titular y catedrático cuando se solicita un número significativo de publicaciones en revistas de los primeros cuartiles —la base de datos como Arts and Humanities (WOS) no otorga cuartiles a las revistas y en SJR las revistas indexadas en español de filosofía moral no están en los cuartiles superiores. Las dificultades del modelo actual de investigación, muchas veces achacadas en exclusiva a los índices de impacto, son fruto también del uso que las instituciones estatales y también universitarias hacen de estos índices. La adecuación a las especificidades de cada área, así como la elaboración de formas alternativas de evaluación parecen una tarea urgente en un futuro inmediato.

8. Bibliografía

- Aleixandre-Benavent, Rafael, González de Dios, Javier, Valderrama-Zuriñan, Juan Carlos y Granda-Orive, José Ignacio (2004), «El factor de impacto. Un polémico indicador de calidad científica», *Revista española de economía de la salud*, Vol. 3, nº 5.
- Aluffi, Giuliano (9 de febrero de 2017), «Es cierto: robo a los editores para dárselo a los científicos». *El País*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/02/06/ciencia/1486399819_243966.html. Consultado el 30 de diciembre de 2018.
- Aréchaga, Juan (15 de septiembre de 2011a), «Los españoles y las revistas científicas... ¡Que editen ellos!». *El País*. Disponible en: https://elpais.com/sociedad/2011/09/15/actualidad/1316037621_850215.html. Consultado el 10 de marzo de 2019.
- Aréchaga, Juan (2011b), «El prestigio y la rentabilidad de las revistas científicas españolas se basa en el uso internacional de sus contenidos», *Endocrinología y nutrición*, vol. 58, nº 2, pp. 57-61.
- Buranyi, Stephen (2017), «¿Son los vertiginosos beneficios de la industria editorial malos para la ciencia?». *Sinpermiso*. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/son-los-vertiginosos-beneficios-de-la-industria-editorial-malos-para-la-ciencia> (Consultado el 2 de enero 2019).
- Calvo, Patrici (2014), «Ética empresarial, responsabilidad social y bienes comunicativos», *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 47, pp. 199-232.
- Campanario, Juan Miguel (1999), «La ciencia que no enseñamos», *Enseñanza de las ciencias*, vol. 17, nº 3, pp. 397-410.

- Castejón, Francisco (3 de octubre de 2018), «El oscuro negocio de las revistas académicas». *Ctxt revista contexto*. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20181003/Culturas/22049/Francisco-Castejon-academicos-articulos-monopolio-alcance.htm>. Consultado el 10 de marzo de 2019.
- Coin, Francesca (2019), «La ineptitud del *digital academic*: precariedad y salud en el mundo universitario», *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n° 24, 114-133.
- Colledge, Lisa; Moya-Anegón, Félix; Guerrero-Bote, Vicente y Moek, Henk (2010), «SJR and SNIP: two new journal metrics in Elsevier's Scopus», *Serials*, vol. 23, n° 3, pp. 215-221.
- Correspondence Nature (2003), «Challenging the tyranny of the impact factors», *Nature*, n° 423, pp. 479-480.
- Cortina, Adela (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2002), *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus.
- Crane, Diana (1967), «The gatekeepers of science: Some factors affecting the selection of articles for scientific journals», *The American Sociologist*, vol. 2, n° 4, pp. 195-201.
- D'Antonio Maceiras, Sergio (2018), «El círculo vicioso de las revistas científicas y la progresiva irrelevancia de la ciencia pública», *Política y Sociedad*, vol. 55, n° 2, pp. 467-490.
- De Vito, Eduardo (2006), «Algunas consideraciones en torno al uso del Factor de Impacto en la Bibliometría como herramienta de evaluación científica», *Revista Americana de Medicina Respiratoria*, vol. 6, n° 1, pp. 37-45.
- Delgado López-Cózar, Emilio (2018), «De la ruta de oro a la ruta verde de la comunicación científica: negocio editorial y bibliométrico, publicación libre, acceso abierto, evaluación total e individualizada», *Revistas Científicas de Educación en Red*. Pre-print, pp. 1-9.
- Delgado López-Cózar, Emilio y Martín-Martín, Alberto (2018), «Índice H de las revistas científicas españolas según Google Scholar Metrics (2013-2017). 2ª ed», Granada, 18 diciembre 2018.
- DORA (2012), *Declaration on research assessment*. San Francisco: DORA.
- Ferrer, Sergio (17 de junio de 2016), «La joven que desafía a las editoriales con su 'Pirate Bay' de artículos científicos». *El confidencial*. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2016-06-17/sci-hub-alexandra-elbakyan-snowden-swartz_1218538/. Consultado el 30 de diciembre de 2018.
- García-Marzá, Domingo (2004), *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta.
- García-Marzá, Domingo (2016), «Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas», *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, n° 54, pp. 147-170.
- Garfield, Eugene (1955), «Citation indexes for science: a new dimension in documentation through association of ideas», *Science*, n° 122, pp. 108-111.
- Gil, Ivan (17 de enero de 2013), «¿Depresión o conspiración? El enigma de Aaron Swartz». *El confidencial*. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2013-01-17/depresion-o-conspiracion-el-enigma-de-aaron-swartz_204746. Consultado el 11 de marzo de 2019.

- González Esteban, Elsa (2007), «La teoría de los “stakeholders”: un puente para el desarrollo práctico de la ética empresarial y de la responsabilidad social corporativa», *VERITAS: Revista de Filosofía y Teología*, n° 17, pp. 205-224.
- Hane, Paula (2002), «The Prestige (Factor) is Gone: This start-up competitor to ISI’s Journal Impact Factor has recently been forced out of business», *Information Today*, vol. 19, n° 5.
- Hansson, Sture (1995), «Impact factor as a misleading tool in evaluation of medical journals», *Lancet*, n° 346, pp. 906.
- Helgesson, Gert y Eriksson, Stefan (2014), «Plagiarism in research. Medicine Health Care and Philosophy», doi: 10.1007/s11019-014-9583-8.
- Hvistendahl, Mara (2013), «China’s publication Bazaar», *Science*, vol. 342, n° 6162, pp. 1035-1039.
- IMPublicationsOpen (2018), *Plan S*. Disponible en: <https://www.impopen.com/blog/plan-s>. Consultado el 3 de enero de 2019.
- López de la Vieja, Teresa (2016), «Ethics and governance in translational research», *Ethics, Medicine and Public Health*, n° 2, pp. 256-262.
- Medawar, Peter B. (1964), «Is The Scientific Paper a Fraud? Experiment: A Series of Scientific Case», *Experiment: A Series of Scientific Case Histories First Broadcast in the BBC Third Programme, British Broadcasting Corporation*, London, pp. 7-13.
- Michelletti, Michele (ed.) (2010), *Political Virtue and Shopping. Individuals, Consumerism, and Collective Action*. Nueva York: Palgrave.
- Moustafa, Khaled (2015), «The Disaster of the Impact Factor», *Science and Engineering Ethics*, n° 21, pp. 139-142.
- Open Access Directory (2018), *OA by the numbers*. Disponible en: http://oad.simmons.edu/oadwiki/OA_by_the_numbers. Consultado el 3 de enero de 2019.
- Orduna-Malea, Enrique, Martín-Martín, Alberto y Delgado López-Cózar, Emilio (2017), «Métricas en perfiles académicos: ¿un nuevo juego adictivo para los investigadores?», *Revista Española de Salud Pública*, vol. 90, 22 de septiembre, e1-e5.
- Projekt Deal (2017), *Projekt Deal. Bundesweite Lizenzierung von Angeboten großer Wissenschaftsverlage*. Disponible en: <https://www.projekt-deal.de/about-deal/>. Consultado el 19 de diciembre de 2018.
- Reig, Ramón (2018), «La paciencia, madrastra de la ciencia», en: Rodríguez-Serrano, Aarón y Gil-Solevilla, Samuel (eds.), *Investigar en la era neoliberal*, Barcelona: Aldea Global, pp. 155-186.
- Research information Network (2009), *Guidance for higher education and research institutions, publishers and authors*, London: Universities UK and Research information network.
- Rodríguez-Serrano, Aarón y Gil-Soldevilla, Samuel (eds.) (2018), *Investigar en la era neoliberal*, Barcelona: Aldea Global.
- Science Europe (2018), *cOAlition S. Making full and immediate Open Access a reality*. Disponible en: www.coalition-s.org. Bélgica: Science Europe. Consultado el 27 de diciembre de 2018.
- Science Metrix (2018), *Analytical Support for Bibliometrics Indicators. Open Access availability of scientific publications*, Montreal: Science Metrix Inc.

- Seglen, Per O. (1997), «Why the impact factor of journals should not be used for evaluating research». *BMJ*, nº 314, pp. 498-502.
- Spires-Jones, Tara; Poirazi, Panayiota y Grubb, Mathew S. (2016), «Opening up: open access publishing, data sharing, and how they can influence your neuroscience career», *European Journal of Neuroscience*, vol. 43, pp. 1413-1419.
- The Retraction Watch (2018), «Retraction watch. Tracking retractions as a window into the scientific process». Disponible en: <http://retractionwatch.com/>. Consultado el 5 de enero de 2019.
- Villarreal, Antonio y Escudero, Jesús (18 de abril de 2018), «Francia rompe con la editora de 'Nature' mientras España aún suelta una millonada», *El confidencial*. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/ciencia/2018-04-18/francia-rompe-springer-nature-millones-euros_1551443/. Consultado el 4 de enero de 2019.
- Villarreal, Antonio y Escudero, Jesús (16 de febrero de 2018), «Esto es lo que cuestan las revistas científicas: España se ha pulido 213 millones desde 2012». *El confidencial*. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/ciencia/2018-02-16/revistas-cientificas-suscripciones-millonada_1522586. Consultado el 10 de marzo de 2019.
- Villarreal, Antonio y Escudero, Jesús (21 de febrero de 2018), «Elsevier paralizó una ley clave para proteger su millonario monopolio en España». *El confidencial*. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/ciencia/2018-02-21/editoriales-elsevier-open-access-desactiva_1524848/. Consultado el 9 de marzo de 2019.



Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la *sungnome* griega

Forgiveness and public life: Hannah Arendt and Greek *sungnome*

DANIEL ESPARZA*
MIRIAM DIEZ BOSCH**

Resumen: En *La Condición Humana*, Arendt afirma que “el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret”. En lo que sigue, revisaremos el uso antiguo del verbo griego *sunignòskō*. En nuestra lectura, esta *sungnomé* griega cumple el mismo papel que Arendt advierte en la supuesta novedad cristiana —la “mutua exoneración de lo que se ha hecho”. Comparar esta “novedad” con los usos antiguos de este verbo griego nos permitirá entender en qué consiste realmente el descubrimiento que Arendt atribuye a Jesús, y sugerir que decir que los griegos desconocían la facultad de perdonar es, al menos, una imprecisión.

Palabras clave: perdón, reconciliación, comprensión, Arendt, política.

Abstract: In *The Human Condition*, Arendt claims “the discoverer of the role of forgiveness in the sphere of human affairs was Jesus of Nazareth”. In what follows, we will revise the ancient use of the Greek verb *sunignòskō* which, in our opinion, fulfills the same role that Arendt finds in this alleged Christian novelty —the “mutual exoneration of what has been done”— not only to understand what would the actual discovery Arendt attributes to Jesus imply, but because we believe claiming the Greeks were unaware of the faculty of forgiveness is inaccurate.

Keywords: forgiveness, reconciliation, understanding, Arendt, politics.

Recibido: 15/02/2019. Aceptado: 08/05/2019.

* Paul H. Klingenstein Fellow en el Departamento de Religión de Columbia University. Trabaja en filosofía de la religión, psicoanálisis, y ética. Recientemente ha publicado el capítulo “Some remarks on adulthood in Walter Benjamin’s Experience and Poverty”, en *A critical philosophy of law, peace and religion* (Springer) y el artículo “Perdonar al toro” en *Logoi Revista de Filosofía*.

** Vicedecana de Investigación y Relaciones Internacionales de la Facultad de Comunicación y Relaciones Internacionales Blanquerna (Universidad Raimón Llull). Directora del Observatorio Blanquerna de Comunicación, Religión y Cultura. Su investigación se centra en la relación entre religión y medios de comunicación, tecnología y liderazgo, jóvenes, inmigración y dialogo intercultural e interreligioso. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran *Letting Diasporic Voices be Heard: Refugees and Migrants in European Media* (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/erev.12405>), y *Open Wall Churches* (<http://revistaprismasocial.es/article/view/1734>).

“If forgiveness is difficult to give and to receive, it is just as difficult to conceive of”.
Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*.

*

En la sección titulada *Irreversibilidad y el Poder de Perdonar en La Condición Humana*, Arendt afirma que “el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret” (Arendt, 2009, 258) Esta es una afirmación radical, comentada quizá no suficientes veces, y que nosotros quisiéramos aquí revisar una vez más. Su radicalidad, es claro, no consiste en atribuir a Jesús la autoría de una teoría del perdón, como una lectura apresurada podría suponer. Se trata de una radicalidad que consideramos más delicada. Lo que Arendt afirma es particularmente cristiano es cierta comprensión práctica del perdón como único correctivo posible para los inevitables daños que resultan de la acción humana. Este sería, literalmente, “el papel del perdón en los asuntos humanos”. Se trata de un correctivo, añade Arendt, imprescindible. Sin él, “nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias” (Arendt, 2009, 257). Para Arendt, el principio romano de perdonar la vida del vencido (*parcere subiectis*) o de conmutar la pena de muerte de algún condenado son apenas “signos rudimentarios” de esta intuición — como si de prefiguraciones paganas de una pretendida “revelación” cristiana del rol del perdón se tratase. No deja de ser extraño que Arendt no mencione ninguna de las muchas imágenes de la tradición bíblica hebrea que refieren a instancias que deberían considerarse, si no como otros de estos “signos rudimentarios” (*ksh*, *kpr*, *ns*, *mhh*, palabras que pueden traducirse como “expiar”, “limpiar”, “tirar fuera”, “perder de vista”, “cubrir”, o “dar la espalda” al pecado cometido) al menos como emparentadas con lo que (mal o bien) entendemos comúnmente como perdón (Cf. Gladson, 1992) — una noción tan complicada y esquiva que sólo parece poder pensarse apofática o negativamente (Yankélévitch, 2013, 5).

En lo que sigue, quisiéramos aproximarnos a otro de estos “rudimentos” — específicamente, al uso antiguo del verbo griego *sunignôskô* — que, a nuestro entender, cumple el mismo papel que Arendt advierte en esta supuesta novedad cristiana — la “mutua exoneración de lo que se ha hecho” (Arendt, 2009, 259) — no sólo porque creemos que así comprenderemos mejor en qué podría consistir el descubrimiento que Arendt atribuye a Jesús de Nazaret — un descubrimiento que, señala Marcela Gómez Tagle, no tiene “ningún significado religioso, metafísico” (Gómez Tagle, 2008, 139) — sino, sobre todo, porque creemos que la hartas veces repetida máxima que asegura que los griegos (homéricos y clásicos; no ya la tradición greco-cristiana, desde luego) desconocían la facultad de perdonar es, cuando menos, imprecisa. En principio, hablar de “los griegos”, sin más, es no sólo irresponsable sino imposible. Habría que seguir, por ejemplo, a Page duBois (duBois, 2011, 31) quien meticulosamente distingue el uso que Homero hace del verbo *sunignôskô* de aquel que podemos conseguir en, digamos, Aristóteles. En lo que sigue, intentaremos si no seguir la tesis de duBois — que asegura que el griego arcaico no conocía ni el perdón ni la empatía,

y que ni siquiera el encuentro entre Aquiles y Príamo en el libro 24 de la *Ilíada* supone una ocasión empática— al menos presentar esta “comprensión” griega como capaz de hacer lo que Arendt supone es una novedad cristiana: una especie de exoneración mutua de culpa. Queremos advertir que, a diferencia de Arendt, nosotros intuimos que el (pretendido) descubrimiento de Jesús de Nazaret no consiste en advertir la dimensión sociopolítica de la facultad de perdonar, sino en introducir en la dinámica del perdón una dimensión que, a primera vista, puede resultar paradójica: el perdón cristiano es a la vez condicional —“No juzguen, y no serán juzgados; no condenen, y no serán condenados; *perdonen*, y *serán perdonados*” (Lc. 6, 37)— e ilimitado, “incondicional” —en tanto se entiende como consecuencia del amor incondicional de Dios (Bash, 2007, 118). Desde luego, no podremos aquí explicar en detalle cómo la tradición cristiana —derecho canónico incluido— ha logrado armonizar la aparente disonancia contenida en esta paradoja.

Independientemente de las (necesarias) distinciones que señala duBois, tanto en Homero como en Sófocles y en Aristóteles las solicitudes de exoneración de culpa son relativamente comunes y parecen ser lo suficientemente semejantes al rol que Arendt dice Jesús otorga al perdón en los asuntos humanos como para ser considerados sólo “signos rudimentarios”. Por “asuntos humanos” entendemos, siguiendo el argumento de Arendt, asuntos eminentemente políticos. No podemos aquí detenernos demasiado en las distinciones que Arendt hace entre *vita activa* y *vita contemplativa* en *La Condición Humana*, pero creemos suficiente señalar que cuando Arendt habla de *vida política*, se refiere a la vida pública independiente de la actividad económica y distinta de la pura dimensión legislativa a la que la vida política parece haberse reducido. Aquí, nosotros queremos pensar que si alguna novedad puede atribuirse a la noción de perdón que parece estar en juego en la literatura neotestamentaria es que el perdón puede (y quizá incluso *debe*) prescindir de esta dimensión (de su dimensión política, esto es) si quiere ser en realidad *perdón* y no sólo un instrumento de reconciliación social o judicial. Esto es, que si Arendt exige que la vida política no se reduzca a las funciones de trabajo, labor, o pura legislación, el perdón tampoco debe reducirse a un mero instrumento. Desde luego, esto presupone una definición de perdón que, quizá, rebasa la que Arendt ofrece: mientras que Arendt entiende el perdón como una liberación de nuestra capacidad para actuar, desligándola de un solo acto culpable del que nunca podríamos recobrarlos, el perdón cristiano parece apuntar a una especie de restauración para-política, meta-política, o incluso (si tal cosa es posible) pre-política.

A pesar de que la literatura a propósito del tema del perdón en general hasta hace no mucho tiempo era relativamente escasa —y tanto más aquella que se ocupa del perdón en la obra de Arendt— no deja de sorprender que buena parte de los autores que escriben sobre el asunto asuman de entrada que el perdón es una categoría originalmente religiosa y, más aún, judía o cristiana¹. En efecto, una arqueología exhaustiva del perdón tendría que ocuparse sin duda de revisar no sólo la noción de expiación en juego en la práctica sacrificial, sino que también tendría que hacer lo propio —al modo de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*— con la práctica comercial de la condonación de deudas. No en balde el verbo usado en los evangelios para referirse al perdón de los pecados es el mismo que se utiliza para

1 Así, en el trabajo de Marcela Madrid Gómez Tagle titulado *Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*, por ejemplo.

referirse a la renuncia de los propios derechos de cobrar una deuda (*aphiemi*). En efecto, la traducción al latín del texto original griego conserva esta misma dimensión económica: “*dimittite debita nostra*”, perdona nuestras *deudas* (que no nuestras “ofensas”, como repite la traducción castellana popular).

Arendt parece reconocer cierta autonomía del perdón respecto a lo político cuando señala que el perdón es un asunto eminentemente personal (y ya en ese sentido relativamente independiente de las leyes de la *polis*) “en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo” (Arendt, 2009, 261) y el amor, “uno de los hechos más raros en la vida humana [...] no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de las fuerzas antipolíticas” (Arendt, 2009, 261). El cristianismo, continúa Arendt, asume que sólo el amor puede perdonar, en tanto únicamente el amor es “plenamente receptivo de *quién* es alguien, hasta el punto de estar siempre dispuesto a perdonar cualquier cosa que se haya hecho” (Arendt, 2009, 261). En esto, el amor se diferencia absolutamente de las leyes de la polis, que no sólo castigan la ofensa (y a quien ofende) sino que además reconocen crímenes imprescriptibles, que no se pueden perdonar bajo ningún respecto, y contra los que el paso del tiempo nada puede. Esta es una definición de perdón con un claro sabor cristiano, en tanto es consecuencia de un amor que reconoce a quien perpetra la falta no sólo como criminal sino como sujeto *amable*, capaz de ser amado.

Sin embargo, hacia el final de la sección, Arendt pasa del amor al respeto —un respeto que se presenta como “no diferente de la aristotélica *philia politiké*” (Arendt, 2009, 262) — para señalar que para perdonar es suficiente esta especie de “amistad sin intimidad ni proximidad” (Arendt, 2009, 261). Se trata de un respeto, además, que reconoce la imposibilidad de perdonar ciertas acciones: es un respeto *condicionado*. Es en las implicaciones de esta *philia politiké* en lo que queremos concentrarnos. Poco parece quedar aquí del perdón y el amor neotestamentarios (“siempre dispuesto”, *incondicional*) al que Arendt alude inicialmente o, al menos, de la pretendida novedad cristiana que sería la primera en reconocer el papel del perdón en los asuntos humanos. Para estos efectos, Arendt deja claro que la *philia politiké* clásica parece ser más que suficiente.

Así, este “deshacer lo que se ha hecho” que Arendt asegura es el perdón es una experiencia que se sucede primeramente en la *polis*, “el más charlatán de todos los cuerpos políticos” (Arendt, 2009, 40), en tanto la *philia politiké* es condición necesaria y suficiente para que el perdón se suceda. Pero si el sustrato del perdón es una especie de emoción² “política” —de nuevo, esta *philia politiké*— y si la polis es en efecto “el más charlatán de todos los cuerpos políticos”, este perdón al que refiere Arendt sería una experiencia principalmente *retórica*, una experiencia del y en el lenguaje, cuya intención final es la de conducir eventualmente a una reconciliación *persuadiendo* (*peitho*) a través del discurso a las partes implicadas. Creemos que podemos ahora distinguir con mayor precisión una forma de perdón que podríamos considerar “cristiana” —basada en un amor incondicional, que se puede incluso otorgar sin necesidad de ser persuadido o quizá ni siquiera comunicado, y que no necesita

2 No podremos discutir aquí tampoco si el perdón es una emoción o no, o hasta qué punto depende de cierto tipo de emociones (empatía, conmiseración, lástima, simpatía). Sin embargo, adelantamos que parece ser obvio que el perdón es precedido por ciertas emociones, y que actúa (o no) en consecuencia.

desembocar en una reconciliación final³— de otra forma de perdón basada en esta *philia politiké*, que requiere de argumentación, que obviamente persigue una finalidad política, y que creemos es la que Arendt en efecto tiene en mente, y que atribuye —erróneamente, al parecer— a Jesús de Nazaret.

Arendt afirma que nuestra tradición de pensamiento político es altamente selectiva, y que tiende a excluir de la conceptualización articulada incluso experiencias políticas de naturaleza elemental. Ciertos aspectos de la enseñanza de Jesús de Nazaret que Arendt considera no están “fundamentalmente relacionados con el mensaje religioso cristiano” (Arendt, 2009, 258) y que habrían surgido de las experiencias de una comunidad “inclinada a desafiar a las autoridades públicas” (Arendt, 2009, 259) se contarían entonces entre estas experiencias políticas elementales que habrían sido menospreciadas por considerarse de naturaleza exclusivamente religiosa, el perdón aparentemente siendo una de ellas. Si nuestra lectura es correcta, lo que Arendt está aquí sugiriendo es que esta comprensión pretendidamente cristiana del perdón es el epifenómeno de una experiencia originariamente a la vez política y religiosa (en tanto la distinción entre vida religiosa y vida política es históricamente posterior, aunque ciertamente el romano y el griego antiguos distinguían dioses tutelares domésticos de los dioses de la *polis* o de otros espacios “públicos”). En efecto, Arendt advierte que “el hecho de que [Jesús] hiciera este descubrimiento [esto es, el del papel del perdón en los asuntos humanos] en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular” (Arendt, 2009, 258) ¿Cómo están aquí entonces relacionadas las esferas de lo político y de lo religioso? Lamentablemente, no podremos ocuparnos de problematizar la noción de *secularización* que Arendt parece tener en mente —ni, en consecuencia, lo que Arendt entiende por “religión”, una noción harto problemática— pero sí quisiéramos repetir, con Samuel Moyn, que para Arendt las bases de la coexistencia pública —esto es, de la *política* en sentido estricto— no pueden depender ni abierta ni encubiertamente de premisas religiosas. (Moyn, 2008, 72) Entendemos que esto es, desde luego, parte de la respuesta de Arendt a la teología política de Schmitt⁴. La dimensión obvia y exclusivamente política que Arendt asegura Jesús descubre en la dimensión pretendidamente secular de la facultad de perdonar, entonces, correspondería a la condición humana de la pluralidad —es decir, que la acción política depende de la presencia y actuación de otros (y no sólo de la voluntad suprema de un Soberano-César-Procurador) a quienes se perdona o se les pide perdón.

Así, el perdón establece en la acción política, continúa Arendt, una serie de principios-guía basados en la presencia de los demás: el código que se desprende de la facultad de perdonar se basa en experiencias que nadie puede tener sólo consigo mismo. En efecto, Arendt asegura que un perdón otorgado en soledad o aislamiento “carece de realidad, y no tiene otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo” (Arendt, 2009,

3 La exposición de los propios pecados en el sacramento de la confesión, es harto sabido, es una elaboración posterior que, si bien está basada en el texto evangélico, no aparece en éste de forma explícita.

4 Aunque este sea un argumento quizá en exceso biográfico, no deja de ser posible además que esta “secularización” esté permeada por el hecho de que, como señala Marcela Gómez Tagle en su artículo a propósito del perdón en Arendt, la judeidad de Arendt esté siempre referida a un compromiso político y no a una adscripción religiosa. Cf. Marcela Madrid Gómez Tagle, *Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*, en *Praxis Filosófica*.

257). No es este tampoco el lugar para cuestionar esta afirmación, pero quisiéramos al menos sugerir que el acto de perdonarse a sí mismo, en el que inapelablemente se ha de desempeñar un papel (o dos, tanto el de víctima como el de victimario) “ante el yo de uno mismo” no nos parece carente de realidad. Arendt asegura que dado el hecho de que en la acción y en el discurso dependemos de los demás, y que como ante otros “aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar”, “nadie puede perdonarse a sí mismo” (Arendt, 2009, 262), pero nosotros quisiéramos recordar que el “sí mismo” es siempre ya, además, un “para-sí-mismo” —*für sich*— mediado por la presencia introyectada e inevitable de otros (sea que entendamos esta introyección fenomenológica, filosófica, antropológica, o psicoanalíticamente). Tampoco parece carecer de realidad el perdón que una víctima puede otorgar, en soledad, a un victimario ausente —como sucede, por ejemplo, lo mismo en los procesos de duelo que en la terapia psicoanalítica, y en el psicodrama (Cf. Kristeva, 2012).

Tampoco podemos aquí profundizar en este desplazamiento del perdón de la esfera religiosa a la secular como parte de la respuesta de Arendt a la teología política de Schmitt. Entendemos, como han señalado Nathan Von Camp y Samuel Moyn en sendas publicaciones a propósito del (des)encuentro de Arendt con las tesis de la teología política schmittiana, que la teoría política de Arendt procura principalmente afirmar la autonomía de la política con respecto a otros dominios de la existencia (incluso la legislativa, como hemos señalado) lo mismo que su irreductibilidad a otras esferas de acción humana⁵ (principalmente, la económico-productiva). Pero sí nos interesa contrastar este desplazamiento —una obvia transferencia de soberanía⁶ que Arendt asegura se evidencia “en el hecho de que Jesús mantenga en contra de los escribas y fariseos no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios, sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también” (Arendt, 2009, 259)— con esta otra instancia de perdón no cristiana que, a nuestro entender, tiene también una clara dimensión política, humana, y definitivamente no cultural, que es en definitiva lo que interesa a Arendt. En lo que sigue, quisiéramos revisar no tanto la historia conceptual del perdón cristiano —y sus muchos antecedentes veterotestamentarios (Cf. Gladson, 1992) que Arendt obvia pero que también entendemos tienen una clara dimensión social, política, e incluso económica (como en la idea del año jubilar, por ejemplo)— sino el uso del vocabulario asociado al perdón en la Antigüedad. Queremos así contrastar el rango semántico del verbo griego *sunignôskô* (“pensar con”, “acordar”, “consentir”, “reconocer”, “excusar”, “compadecer”) que encontramos lo mismo en la épica que en la tragedia y la filosofía griegas con la variante del uso y aplicación del perdón que Arendt entiende es cristiano, y que nosotros decimos que sólo comprende una dimensión del perdón cristiano que éste

5 En este sentido, los trabajos de Samuel Moyn (*Hannah Arendt on the Secular*) y de Nathan Van Camp (*Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter*) son particularmente interesantes.

6 Si el soberano es, como señala Schmitt, aquel que hace la excepción, y si el perdón es una excepción en la administración del castigo (una *gracia* que concede el soberano al criminal), entonces otorgar a los hombres la autoridad de perdonar es una transferencia del poder soberano que sólo corresponde originalmente a Dios. Esto puede considerarse, paradójicamente, a la vez como el fin (anárquico o escatológico) de toda soberanía (en la que Dios será “todo en todos”) o como la masificación (¿imposible?) de la autoridad (que sería, probablemente, lo mismo: una especie de abandono de la autoinfligida minoría de edad que Kant denunciaba en su *Was ist Aufklärung*). Queda claro que el perdón es, entre otras cosas, un problema de soberanía y autoridad.

comparte con formas no-cristianas de perdón, para intentar demostrar que el tipo de perdón que Arendt tiene en mente es más bien pre-cristiano, “pagano”. Nuestra intuición, creemos haber explicado, es que si bien Arendt parece dar por entendido que perdón y reconciliación son una y la misma cosa —y por ello su énfasis en la función política del perdón— perdón y reconciliación no sólo son fenómenos distintos, sino que además el primero no necesariamente deriva en la segunda.

A pesar de que el perdón es un tema relativamente marginal en la tradición filosófica, algunos de los filósofos que han intentado ocuparse de este asunto —Benjamin, Ricoeur, Yankélévitch, Derrida, Griswold, Nussbaum, quizá incluso el mismo Hegel (al menos en sus escritos tempranos)— han insistido en la necesidad de establecer una distinción radical entre perdón y reconciliación (Wagon, 2015) señalando que si el perdón es acaso posible —el perdón *puro* al que se refiere Derrida (Derrida, 2001) el “parpadeo invisible de caridad que es el *élan* del perdón” de Yankélévitch (Yankélévitch, 2013, 4), o el perdón “difícil” de Ricoeur (Ricoeur, 2004, 457-506) que nosotros entendemos se acercan más a la radicalidad del perdón que nosotros hemos definido como “cristiano”, hasta cierto punto *contra* la descripción que de éste hace Arendt— éste “sólo puede encontrar refugio en gestos incapaces de ser transformados en instituciones” (Ricoeur, 2004, 458). Es decir, que el perdón no sólo no pertenece a lo político sino que, además, lo desafía, lo evita, lo contraría. Nosotros quisiéramos decir que lo rebasa, o que lo obvia. No parece ser casual que esto sea precisamente lo que Arendt dice del amor. Nuestro argumento central simplemente señala que el fenómeno que describe Arendt es en efecto más parecido a ciertas formas griegas pre-cristianas de reconciliación y superación de conflictos, no basadas en el amor cristiano sino en la *philia politiké* que la propia Arendt invoca (y que, precisamente por esto, no es *perdón* en sentido estrictamente “cristiano” sino más bien reconciliación, o un reordenamiento armonioso de la vida en la *polis*, sin más). Esto es, que el perdón de Arendt difiere en más de una manera de otras formas de perdón que haríamos bien en llamar “cristianas”, “abrahámicas”, o “mundialatinizadas” (Derrida, 2001), siguiendo a Derrida. Estas formas de perdón, de nuevo, no necesariamente desembocan en una reconciliación final y pueden llegar a ser, ellas mismas, tan autónomas con respecto a lo político como Arendt asegura lo político es (o, al menos, debe ser) con respecto a la esfera de lo religioso, de lo económico, o de lo legislativo.

Como señala Charles L. Griswold en su seminal exploración histórico-filosófica a propósito del perdón (Griswold, 2007), a la cual referiremos constantemente en lo que sigue, el hecho de que los filósofos griegos de la Antigüedad no hayan considerado el perdón una virtud no quiere decir que no hayan estado familiarizados con el vocabulario comúnmente asociado al perdón —especialmente en sus variables políticas, éticas, y jurídicas, precisamente— ni que no le hayan prestado atención. El diálogo entre Griswold y duBois a propósito de este asunto que hemos ya asomado en las primeras páginas de este texto es particularmente interesante. Lamentablemente, no podremos encargarnos tampoco de hacer un minucioso estudio filológico, lingüístico, o histórico que dé cuenta del paso del uso homérico y clásico de *sungnômê* al *aphiemi* (“desprenderse”, “enviar lejos”, “perdonar una deuda”) neotestamentario (“*kae aphas hêmin ta opheilêmata hêmôn*”, “*perdona* nuestras deudas”). Semejante investigación parece ser tarea para filólogos, estudiosos de la Antigüedad tardía, o biblistas. Sólo podemos repetir aquí que el texto neotestamentario ya no utiliza el verbo *sunignôskô* para hablar del perdón, y que esto evidencia un cambio que va de la mutua

comprensión que supone la *sungnômê* griega a algo semejante a la remisión de una deuda. El *aphiemi* neotestamentario claramente pertenece al mundo comercial mediterráneo —en efecto, una investigación que se encargue de dilucidar el rol del perdón en la historia de la civilización occidental, pasando del cobro de deudas con sangre al pago en moneda y de allí al perdón, promete ser tan compleja como interesante. Desde luego, tampoco podremos ocuparnos aquí de esto. Lo que sí consideraremos en lo siguiente son las semejanzas entre las dinámicas que la *sungnômê* griega supone con la idea de perdón que Arendt propone como correctivo para el daño que inevitablemente siempre acompaña, las más de las veces no intencionalmente, cualquier (inter)acción humana.

Nuestra tesis fundamental es, nos parece, bastante sencilla: tanto el clásico *sungnômê* como el neotestamentario *aphiemi* en efecto toman parte en los asuntos humanos que Arendt procura reconocer como pertenecientes autónomamente y de pleno derecho a la política, y que la originalidad de Jesús de Nazaret (de ser, en efecto, suya) no tiene tanto que ver con cierta posible “secularización” del perdón que Arendt le atribuye sino, más bien, con el hecho de que el perdón neotestamentario no persigue finalidad (política) alguna y que por ello no necesita de una articulación retórica que persuada al acreedor de la necesidad, la conveniencia, o la rectitud inherente al hecho de perdonar a su deudor. Esto es, que contrario a lo que Arendt supone, el perdón cristiano no necesariamente es público —y quizá podría incluso decirse que es tanto más cristiano cuanto más “privado” es: “que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha” (Mt. 6, 3). En varios pasajes de *La Condición Humana* la propia Arendt refiere a esta dimensión privada de la vida humana citando estos mismos pasajes del evangelio, señalando que la bondad (bondad, amor, y perdón pertenecen, desde la perspectiva cristiana, a la misma cadena) “obviamente alberga una tendencia a esconderse de ser vista u oída”, y que “sólo puede existir cuando no es percibida siquiera por su autor” (Arendt, 2009, 74). Esto no quiere decir, desde luego, que el perdón cristiano no tenga consecuencias políticas (que por supuesto tiene) sino que no es esta reconciliación pública (“política”) lo que persigue primordialmente. Si algo persigue el perdón *puro* (este perdón que Derrida, Ricoeur, y Yankélévitch describen, y que nosotros entendemos se acerca más al que podríamos en efecto atribuir al genio religioso de Jesús de Nazaret) sería en todo caso sólo una donación amorosa, *kenótica*, “bondadosa” de sí mismo, independiente incluso de si quien es sujeto de este perdón la pide, la acepta, la “ve” o no.

Si Derrida tiene razón al señalar, siguiendo la vena de lo que él llama la tradición “abrahámica”, que el perdón *puro* e incondicional no debe tener ni significado, ni finalidad, ni inteligibilidad (Derrida, 2001, 41) —el tipo de perdón que quisiéramos ver en el Jesús que muere perdonando a sus torturadores a sabiendas de que ello no va a conseguir que le perdonen la vida; un perdón que es invocado no dirigiéndose a sus victimarios sino a una tercera persona (el Padre) que es a la vez otro y sí mismo (el Dios Triuno del cristianismo, el *für sich* al que nos referíamos más temprano); un perdón que obviamente no conduce ni persigue una reconciliación de la víctima con el sistema jurídico ni con el imperio que le condena a muerte— y que además no debe tampoco reducirse a una terapia de reconciliación, entonces el perdón del que habla Arendt no es necesariamente *perdón* —que debería ser entendido entonces como un gesto de autonomía radical, incluso autónomo con respecto a lo político— sino más bien una estrategia (política) que permite la reconstrucción de un tejido social que siempre estará necesitado de reconciliación. En otras palabras, lo que está

en juego es la distinción entre perdón (autónomo, sin finalidad) y reconciliación (al servicio de lo público, con una finalidad clara). Esta distinción es, las más de las veces, simplemente pasada por alto⁷.

Quisiéramos ahora concentrarnos entonces en el rol de esta *sungnômê* griega —traduciéndola como “comprensión⁸”, pero también en un sentido quizá más amplio, relacionándola con el también griego *peitho*, “persuasión”— en el proceso que permitiría el arribo a una reconciliación final, y proponerla como equivalente al perdón que Arendt entiende como una exoneración necesaria para que la vida prosiga y los hombres sigan siendo agentes libres (Arendt, 2009, 259-260). Esta reconciliación es para Arendt fundamental, en tanto toda acción humana es sólo realizable si los hombres están juntos (Wagon, 2015, 62). La partícula *sun* (“con”) que encontramos en el griego *sungnômê* apunta claramente a esta comunidad.

Las formas de perdón griego pre-neotestamentario no pueden ser llamadas *formas del perdón* si las comparamos con el perdón *puro* que hemos querido identificar con el perdón cristiano. La distancia entre uno y otro es en efecto notable, y quizá por ello duBois se niega a reconocer en la *Ilíada* algo cercano a lo que hoy entendemos en líneas generales como perdón o empatía. Esto es, que atribuir al griego *sunsignôskô* un conjunto de emociones similares a las que nosotros atribuimos a nuestras escenas de perdón contemporáneas no es sino un anacronismo. Queremos referirnos entonces a estas otras formas de (proto)perdón como términos de “acuerdo” —y, en algunos casos, de (re)conciliación— que sólo son posibles gracias a la exposición retórica y a la consideración de los motivos que conducen a la persona a seguir un curso de acción que debe justificar. Esta palabra, “consideración”, es clave. Podríamos decir que Aquiles *considera* las razones por las cuales Príamo solicita el cuerpo de Héctor, pero no le perdona por haber traído el mundo al hombre que mató a su amado Patroclo. Las particularidades de este perdón griego pre-cristiano, así, otorgan un rol preponderante al proceso comunicacional: son procesos de persuasión, como los que pueden ocurrir en una corte judicial. Para el griego pre-cristiano (y, más específicamente, para el griego homérico pero también para el sabio estoico) si bien podría decirse (con duBois) que “no existe perdón” —al menos no en términos de donación amorosa de sí mismo— sí que existe un proceso en el que víctima y victimario piensan y discurren juntos, y que puede finalmente conducir a la renuncia del derecho (fundamental) a la venganza (Griswold, 2007, 1) —esto es, a la justicia retributiva, que conserva las formas de la venganza original⁹.

Como señala Griswold, estas nociones paganas y antiguas de perdón son un tema vasto, pero tristemente poco estudiado (Griswold, 2007, 1). Pero hemos dicho anteriormente, también siguiendo a Griswold, que la existencia de un vocabulario antiguo comprendido por nociones que podríamos aceptar están relacionadas con el perdón (“compasión”, “cle-

7 Debemos aquí elogiar el artículo de Julio César Vargas Bejarano, *Reconciliación como perdón: una aproximación a partir de Hannah Arendt*, por concentrarse precisamente en esta distinción.

8 No deja de ser revelador que, como señala Julio César Vargas Bejarano, Arendt haya publicado en 1953 un artículo titulado *Comprensión y política: las dificultades de la comprensión*. En más de una manera, el hecho de que Arendt afirme en este artículo (como señala Vargas) que “uno de los fines de la comprensión es la reconciliación con la realidad” (Cf. Vargas Bejarano, *Reconciliación como perdón: una aproximación a partir de Hannah Arendt*, p. 113) confirma nuestra intuición fundamental: lo que Arendt tiene en mente no es perdón cristiano, sino reconciliación política.

9 Así, por ejemplo, en Walter Benjamin, *Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt*.

mencia”, “empatía”, “excusa”) es evidente, lo mismo que una delicada comprensión de las emociones asociadas con este vocabulario —en especial, el deseo de retribución conducido por la ira (Griswold, 2007, 1). Tener en cuenta esta pluralidad debería ser suficiente para entender que es imposible hablar de “la idea antigua pagana de perdón” en singular, como hemos señalado al inicio de este texto. Pero también es razonable suponer que los filósofos podrían haber recopilado, discutido, y modificado las concepciones populares a propósito de estos asuntos, como por ejemplo en el caso de Aristóteles al tratar el tema de la prudencia¹⁰. Pierre Aubenque explícitamente refiere a una vena trágica en Aristóteles, leyendo la *Ética a Nicómaco* junto a la *apología de la prudencia* que conseguimos en la intervención final del coro en la *Antígona* de Sófocles. Nosotros quisiéramos hacer aquí algo parecido.

En la *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides, por ejemplo, encontramos a Electra implorando a Artemisa —“Oh hija de Leto, condúceme a mi, tu sacerdotisa, sana y salva a Grecia desde esta tierra bárbara y perdona mi robo. También tú, diosa, amas a tu hermano; *considera* justo que también yo ame a los de mi sangre” (Eurípides, 2000, 1401-3)— para que le “perdone” (*sungnômê*), le “comprenda”, sea empática. La misma palabra, en situaciones similares, es empleada lo mismo en la *Electra* de Sófocles que en el *Ion* de Eurípides¹¹ e incluso en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde leemos a Cleón de Atenas decir que a los rebeldes no se les debe otorgar ninguna esperanza de perdón (*xuggnômên*) so pretexto de que errar es de humanos, en tanto “sólo lo que no es intencional es excusable (*xuggnômon*)”. Si bien Aristóteles es claro al indicar que “de las acciones involuntarias, unas son *perdonables* y otras no” (*sungnômonikà ta d’ où sungnômonikà*) y que “todos los errores que se cometen no sólo con ignorancia sino por ignorancia son perdonables” (Aristóteles, 1993, 1136A), también parecería responder a Cleón al señalar, en el Libro III de la *Ética a Nicómaco*, que algunas acciones voluntarias realizadas en condiciones extremas no ameritan ni castigo ni aplauso sino, precisamente, *sungnômê*: “comprensión”, “perdón”. A nuestro entender, resulta evidente que la propuesta de Aristóteles persigue precisamente lo que Arendt señala: la liberación de nuestra capacidad para actuar, desligándola de un solo acto (culpable) del que nunca podríamos recobrarlos, y de cuyas consecuencias seríamos por siempre víctimas. Quisiéramos aquí citar el texto de Aristóteles *in extenso*:

En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por una causa noble —por ejemplo, si un tirano mandara a alguien cometer una acción denigrante, teniendo en su poder a sus padres o sus hijos y éstos se salvaran si lo hacia y perecieran si no lo hacia—, es dudoso si debe llamarse involuntario o voluntario. Algo semejante ocurre también cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y las de los demás lo hacen todos los que tienen sentido. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan, y el fin de las acciones es relativo al momento. Lo voluntario, pues, y lo involuntario se refieren al momento en que se hacen; y se obra voluntariamente porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el

10 Como ha demostrado Pierre Aubenque en su clásico *La Prudence chez Aristotle*, por ejemplo.

11 Cf. J. de Romilly, *Indulgence et Pardon dans la Tragédie Grecque*, en *Tragedies Grecques au Fil des Ans*.

mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, aunque quizá en un sentido absoluto sean involuntarias: nadie, en efecto, elegiría ninguna de estas por sí mismo.

Por esta clase de acciones los hombres reciben a veces incluso alabanzas, cuando soportan algo denigrante o penoso por causas grandes y nobles; o bien, a la inversa, censuras, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por un motivo baladí es propio de un miserable. En algunos casos, si bien no se tributan alabanzas, se tiene *indulgencia* (*sungnômê*) cuando uno hace lo que no debe sometido a una presión que rebasa la naturaleza humana (*anthropinen phúsin hyperteínen*) y que nadie podría soportar (*kai medeis àn hypomeinai*) (Aristóteles, 1993, 1110A).

Así, *sungnômê* entonces significa también “excusar”, “ser indulgente”, pero sólo en ciertas condiciones. Creemos que esto podría aplicar lo mismo en el caso de Aristóteles que en el de Aquiles, salvando las distancias entre uno y otro. En su ser condicional, en el reconocimiento de límites para la acción “perdonante”, este perdón griego recuerda al perdón “político” de Arendt, que también tiene límites —los límites de lo imprescriptible, especialmente¹². La etimología de la palabra griega, creemos, revela aquí lo que está en juego: Aristóteles —comenta Griswold, siguiendo a Irwin (Griswold, 2007, 6)— está deliberadamente jugando con el campo semántico del griego *gnômê*, “consideración”. Es claro que la palabra en castellano conserva la misma riqueza semántica que en griego, significando a la vez no sólo “respeto” y “urbanidad” (virtudes eminentemente políticas, que podríamos perfectamente traducir de vuelta como *philia politiké* sin temor —ni temblor) sino además “meditación”, “atención” e, incluso, en un sentido amplio, “conmiseración” o “empatía”. En efecto, Aristóteles llama a la persona comprensiva “*sungnómonas*”, y no duda en definir la *consideración* como “el discernimiento recto (*krisis orthé*) de lo equitativo” (Aristóteles, 1993, 1143A)., Esto es, una persona considerada es aquella que *considera* las situaciones particulares en lugar de aplicar reglas generales indiscriminadamente: atiende al individuo concreto a partir de la generalidad de la ley de la polis, persiguiendo reintegrar el primero a la segunda, a través del perdón o del castigo. Esta *consideración* es precisamente lo que Electra persigue provocar en Artemisa: “*considera* justo que también yo ame a los de mi sangre”. Nosotros quisiéramos aquí decir, añadiendo a la solicitud de Electra, “*considera* justo que también yo ame a los de mi polis”, aclarando que este amor es, como obviamente corresponde en este caso, la *philia politiké* a la que Arendt refiere. Electra, en efecto, pide a la diosa volver “sana y salva a Grecia”, a su polis, “desde esta tierra bárbara”.

A modo de conclusión, quisiéramos seguir la lectura que Martha Nussbaum hace de la Orestíada de Esquilo en la introducción de su libro *Anger and Forgiveness* para aclarar algunos puntos que podrían permanecer opacos en nuestro argumento principal; esto es, que la forma de perdón pública y política que Arendt atribuye a Jesús de Nazaret no está ausente de la literatura griega antigua —y que, así, el rol del perdón en los asuntos humanos no es una “novedad” cristiana sino un descubrimiento que nosotros preferiríamos atribuir al genio

12 Así, por ejemplo, en el texto de Abigail Rosenthal, *Defining Evil Away: Arendt's Forgiveness*.

retórico argumentativo griego. La novedad del perdón cristiano sería entonces absolutamente otra —una que ameritaría, al menos, un ensayo aparte.

Nussbaum recuerda que, al final de la Orestíada, Atenea introduce las instituciones legales “para sustituir y acabar con el aparentemente infinito ciclo de venganza por vía del derramamiento de sangre (*blood vengeance*)”. Al hacer esto, la diosa anuncia que ahora la culpa que exigía restitución en sangre (*blood guilt*) será negociada (“settled”) por vías legales, “con procedimientos establecidos de argumentación razonada” (“established procedures of reasoned argument”) (Nussbaum, 2019, 1) en la ciudad, en la *polis*. Si bien las Furias —antiguas diosas de la venganza— son invitadas a vivir en la *polis* —más exactamente, *debajo* de ella— “en reconocimiento a su importancia para estas instituciones legales y la futura salud de la ciudad” (Nussbaum, 2019, 1), el paso importante es la introducción de la posibilidad de una salida negociada, argumentada, razonada, *considerada* en un espacio público que permite no sólo la transformación del derramamiento de sangre en otras formas de “capital¹³” sino incluso —y esto es sin duda lo más importante— la posibilidad de eliminar por completo la necesidad de castigo y sustituirla con un perdón (*sungnômê*), una excusa (*sungnômê*) producto de la consideración (*sungnômê*) pública del caso particular — como lo haría una persona “*sungnómonas*”, capaz de considerar *el discernimiento recto de lo equitativo* — no sólo al modo de un juez en una corte, sino como cualquier ciudadano en su vida cotidiana en la *polis* podría también hacerlo.

Queremos entender, así, que el perdón que Arendt cree que Jesús introduce en los asuntos humanos —y que creemos haber demostrado se corresponde, en cambio, con formas griegas pre-cristianas de perdón que, es cierto, perviven en ciertas dimensiones que comparte también el perdón cristiano pero que no constituyen su rasgo distintivo— debería ser entendido como una especie de autonomía de los sujetos *comprendivos* —esto es, de sujetos con cierta autonomía moral y discursiva. Queremos pensar en este sujeto *comprendivo* como en una especie de ideal moral, una reedición del clásico *phrónimos* que hace del sujeto moral autónomo kantiano un sujeto más *comprendivo*. El perdón imprescindible que exige Arendt supone y provee entonces un relativo nivel de independencia (aunque sin duda no tan radical como el del perdón abrahámico) con respecto a las instituciones legales. Sin esta independencia, la reconstrucción inmediata del tejido social sin necesidad de la intervención de la justicia retributiva —bien sea bajo la forma de la venganza, o de la pena judicial— sería imposible.

Referencias bibliográficas

- Anidjar, G (2014), *Blood: a Critique of Christianity*, New York: Columbia University Press.
 Arendt, H (2009), *La Condición Humana*, Buenos Aires: Paidós.
 Aristóteles (1993), *Ética a Nicómaco* (introducción de Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1993. Para el texto original griego hemos utilizado la edición de 2002 del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales a cargo de Julián Marías.
 Bash, A (2007), *Forgiveness and Christian Ethics*, New York: Cambridge University Press.
 Derrida, J (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London/New York: Routledge.

13 A propósito de esta transformación, cf. Gil Anidjar, *Blood: a Critique of Christianity*.

- duBois, P (2011), “Achilles, Psammenitus, and Antigone: Forgiveness in Homer and Beyond”, en: Griswold, C. y Konstan, D. (eds) *Forgiveness Among the Greek*, Cambridge University Press, 2011.
- Eurípides (2000), *Ifigenia entre los Tauros*, Tragedias, tomo II, Madrid: Gredos.
- Gladson, J (1992), “Higher than the Heavens: Forgiveness in the Old Testament”, en *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 11, segunda edición.
- Gómez Tagle, M (2008), “Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Praxis Filosófica*, número 26, Cali: Universidad del Valle, 2008.
- Griswold, C (2007), *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press.
- Griswold, C. y Konstan, D. (2011), *Ancient Forgiveness*, New York: Cambridge University Press.
- Kristeva, J (2012), *Hatred and Forgiveness*, New York: Columbia University Press.
- Moyne, S (2008), “Hannah Arendt on the Secular”, en *New German Critique*, número 105, (*Political Theology*), Duke University Press.
- Nussbaum, M (2019), *Anger and Forgiveness*, New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, P (2004), *Memory, History, Forgetting*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Rosenthal, A (2011), “Defining Evil Away: Arendt’s Forgiveness”, en *Philosophy*, vol. 86, no. 336, Cambridge University Press.
- Van Camp, N (2011), “Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter”, en *Revista Pléyade*, número 8, Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP).
- Vargas Bejarano, J (2008), “Reconciliación como perdón: una aproximación a partir de Hannah Arendt”, en *Praxis Filosófica*, número 26, Cali: Universidad del Valle.
- Wagon, M (2015), “Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: un posible aporte desde la perspectiva derridiana”, en *Ágora Filosófica*, número 1 (año 15), Boa Vista: Universidade Católica de Pernambuco.
- Yankélévitch, V (2013), *Forgiveness*, Chicago: University of Chicago Press.



Journey from Enchantment to Disenchantment? A Study on Darwin's Descriptions of Nature from the *Journal to the Origin*

¿Viaje desde el encantamiento hasta el desencantamiento?
Un estudio sobre las descripciones de la naturaleza de Darwin
desde el *Journal* hasta el *Origin*

BÁRBARA JIMÉNEZ-PAZOS*

Abstract: Taking into account the disputed question about enchantment or disenchantment of the world caused by modern science, this paper comparatively examines the semantics of the lexicon of Charles Darwin's *Journal of Researches* and *The Origin of Species* using computational text-mining strategies. The aim is to show that there is a direct semantic path, starting with the *Journal* and culminating in the *Origin*, which confirms a tendency towards a disenchanted type of language used by Darwin in his descriptions of nature. This is demonstrated by the lexical and semantic analysis of both texts.

Keywords: Darwin, Nature, Disenchantment, Lexical Analysis, *Journal of Researches*, *Origin of Species*.

Resumen: Teniendo en cuenta la cuestión en disputa sobre el encantamiento o el desencantamiento del mundo causado por la ciencia moderna, este artículo examina comparativamente la semántica del léxico en *Journal of Researches* y *The Origin of Species* de Charles Darwin utilizando estrategias computacionales de minería de textos. El objetivo es mostrar que existe un camino semántico directo, comenzando en *Journal* y culminando en *Origin*, que confirma una tendencia hacia un tipo de lenguaje desencantado empleado por Darwin en sus descripciones de la naturaleza. Esto queda demostrado por el análisis léxico y semántico de ambos textos.

Palabras clave: Darwin, Naturaleza, Desencantamiento, Análisis Léxico, *Journal of Researches*, *Origin of Species*.

Recibido: 18/02/2019. Aceptado: 16/09/2019.

* Postdoctoral fellow, at the time of writing the article, at the University of the Basque Country (San Sebastián, Spain), IAS-Research. Centre for Life, Mind and Society research group. Logic and Philosophy of Science Department (barbara.jimenez@ehu.es). The author holds a postdoctoral fellowship granted by the Basque Government. Programa Posdoctoral de Perfeccionamiento de Personal Investigador Doctor del Gobierno Vasco. Grant code: POS_2019_2_0012. The Basque Government offers financial support to the author. *Ayudas Actividades de Grupos de Investigación 2019-2021*. Project code: IT1228-19. Lines of Research: Darwinism and Worldview, Perception and Description of Natural Landscape, History of Ideas, History of Science. Recent Publications: Jiménez Pazos, Bárbara (2018), "The Deteleologization of Nature: Darwin's Language in *On the Origin of Species*", *Metaphysica* 19 (2): pp. 185-200; Jiménez Pazos, Bárbara (2017), "Percepción, Descripción y Explicación en la Obra de Alexander von Humboldt", *Ideas y Valores* 66 (165): 57-83.

1. Hypothetical remarks on Darwinian lexicon and disenchantment¹

The conceptual framework of this article is the relationship between scientific knowledge and culture. Its aim is to comparatively examine the semantics of the lexicon of two of Charles Darwin's major works, *Journal of Researches* (1839) (hereinafter JR) and *On the Origin of Species* (1859) (hereinafter OS), as a significant case study of this relationship, especially in what concerns how culture perceives and represents nature. To this end, the disputed question about disenchantment of the world (Weber 2004) caused by modern science will be taken into account as theoretical background.

The hypothesis I explore is that the explanatory knowledge of nature that Darwin progressively acquired moulded his worldview in favour of a disenchanted, or “demagified”, view of the world, and hence, of nature, in a non-pejorative, or non-Weberian sense of the term: it is apparent that, over time, Darwin's perception of the natural world shifted beyond the socio-culturally prevailing worldview towards a disenchanted worldview, that is, a worldview based on scientific-explanatory onto-epistemological presuppositions; nevertheless, this should not imply a weakened aesthetic perception of the natural landscape, one of the main implications commonly attributed to disenchantment. This hypothesis should be confirmed by looking at relevant lexical clues, especially adjectives, in Darwin's JR, one of his first works, and OS, a work of maturity;²; these should, thus, clarify with a greater precision than is available in historiography (Levine, 2011; Richards, 2002, 2011), the issue of whether scientific activity eliminated Darwin's aesthetic sensitivity.

The analysis of the respective lexicons should help clarify whether or not the acquisition of descriptive and explanatory knowledge about the functioning of nature are factors capable of changing the worldview of the observer of nature, that is, Darwin, in such a way that it leads him to adopt a disenchanted worldview. The presumable lexical variations between JR, a work which best represents the pre-evolutionary, or enchanted, view of nature, and OS, and icon of disenchantment in the history of science, will be analysed critically with the purpose of finding a direct semantic path, starting with JR and culminating in OS, which confirms a tendency towards a disenchanted type of language used by Darwin in his descriptions of nature. The lexical differences should be illustrative of the consequences that the development of evolutionary theory has had on the perception of nature and, consequently, on the issue of disenchantment.

To test this hypothesis, a computational analysis has been undertaken using the *WordSmith Tools* (Scott, 2017) software package, in order to analyse the variations of the lexicon used by Darwin in JR and OS². For reasons that will be discussed below, special attention has been paid to adjectives.

1 A more detailed version of the content of this article can be found in my Ph.D. dissertation: Jiménez Pazos, Bárbara (2016), *Imagen del Mundo, Percepción y Descripción de la Naturaleza. Un Estudio Comparado en torno a las Presuposiciones Onto-epistemológicas en la Poesía Romántica Inglesa y la Prosa Científica de Charles Darwin / Worldview, Perception and Description of Nature. A Comparative Study on the Onto-epistemological Presuppositions in English Romantic Poetry and the Scientific Prose of Charles Darwin*.

2 I published an article on the topic of Darwin and disenchantment in this very journal: Jiménez Pazos, Bárbara (2017), “Charles Darwin y el Desencantamiento Weberiano”. Thanks to the computational tools I have been using lately, here I present a different approach to the topic of Darwinian disenchantment based on more exhaustive results.

Thus, the second chapter of the article summarizes the state of the art around the concepts of “enchantment”, “disenchantment” and “re-enchantment” in order to specify the place that Darwin’s ideas occupy in this discussion. The third chapter presents the semantic differences obtained from the comparative computational analysis of the lexicon in JR and OS. An assessment has been made as to whether Darwinian adjectivation confirms the hypothesis that Darwin’s aesthetic perception grows as his explanatory knowledge about the natural landscape increases. In the fourth and final chapter, conceptual and philosophical analyses of the results obtained from the computational analysis are addressed and the conclusions concerning the adopted hypothesis are presented.

2. Negativist and optimistic disenchanters: where do Darwinian texts belong?

Max Weber’s *Entzauberung der Welt*³ (disenchantment of the world) is one of the most representative commonplaces of contemporary historiography about the cultural impact of modern scientific knowledge. In his 1919 text *Wissenschaft als Beruf* Weber argues that a world rationalized and intellectualized by technology and calculation that facilitates a non-magical, demystified understanding of the conditions under which we live, would lead to the disenchantment of the world:

The growing process of intellectualization and rationalization does *not* imply a growing understanding of the conditions under which we live. It means something quite different. It is the knowledge or the conviction that if *only we wished* to understand them we *could* do so at any time. It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can, in principle, *control everything by means of calculation*. This in turn means the disenchantment of the world. Unlike the savage for whom such forces existed, we need no longer have recourse to magic in order to control the spirits or pray to them. Instead, technology and calculation achieve our ends. This is the primary meaning of the process of intellectualization (Weber, 2004, 12-13)

How then do Darwinian texts respond to Weberian disenchantment? JR contains characteristics of an enchanted or semi-enchanted text, because, despite the fact that descriptions of nature of a naturalistic type abound, a type of narrative with subjectivized ontological descriptors that does not rule out considering nature as numinous reality also stands out. By contrast, OS is a characteristically disenchanted and disenchanting text, because it forced, when it was first published in 1859, to shake strongly the conception of nature in force at the time in favour of a disenchanted (“demagified”), or secularized, conception ruled by the evolutionary principles described in it; internalizing evolutionary ideas brought with it a deep feeling of loss of the religious meaning of life. This

3 Although the coining of the term “disenchantment” is generally attributed to Max Weber and his sociological analysis of the influence of modern scientific knowledge on culture, the poet Friedrich von Schiller had previously alluded to the “dis-godding of nature” (*die Entgötterung der Natur*) in his 1788, 25-stanza-poem “The Gods of Greece” (*Die Götter Griechenlandes*) where he refers to the passing of an age in which divinity inhabits the world to a godless world, and thus, a godless nature.

consequence has, in fact, inspired the emergence of the compensatory counter-concept of “re-enchantment”. The abundant debate over the past decades on this issue shows that the notions of “enchantment”, “disenchantment” and “re-enchantment” are not exactly univocal, much less the interpretation of the Darwinian position in this regard. In what follows, I offer a structured reconstruction of the state of the art. This reconstruction will show that the dominant position in the interpretation of the Weberian concept of disenchantment is based on a negative conception of the concept.

2.1. Negativist Disenchanters

Weber’s diagnosis has led to the widespread presupposition that modern science, on the one hand, is neither oriented nor able to give meaning to the world and, on the other hand, does not empower a humanized perception of nature. Modern science would consequently produce an irreversible dehumanization of culture (Adorno and Horkheimer, 2016 [1944]; Berman, 1981; Gibson, 2009).

These assumptions have been commonly acknowledged by the majority of critical literature that addresses the topic of disenchantment⁴. Expressly, except perhaps for the more historical, neutral studies on enchantment, disenchantment and secularism (Greisman, 1976; Swatos, 1983; Lassman and Velody, 1989; Curry, 1999; Koshul, 2005; Martin, 2005; Taylor, 2007; Walsham, 2008), the majority of approaches to this topic, moved by an apparently intense feeling of negativity, try to convince of the social need for various types of “re-enchantment”. Artistic and literary (Graham, 2007; Landy and Saler, 2009; Paige, 2009), ecological (Berman, 1981; Partridge, 2004; Gibson, 2009), mystical or spiritual (Kontos, 1994; Ruickbie, 1999; Gane, 2002; Partridge, 2004; Gibson, 2009), religious (Berger, 1999; Griffin, 2001; McGrath, 2002; Graham, 2007; Gibson, 2009) and secular or scientific (Partridge, 2004; Levine, 2008; Landy, 2009; Landy and Saler, 2009) forms of re-enchantment are proposed as a way out of the fateful, disenchanting present and future of society.

The concept of Weberian disenchantment certainly reveals a humanistic discomfort when integrating the descriptive-explanatory knowledge of the world and its interpretation into an image of the world that also satisfies existential human needs or impulses, including aesthetic ones.

Although the critical literature around these concepts does not generally explicitly relate disenchantment with Darwin’s work, it is unquestionable that one of the most paradigmatic scientific-naturalistic theories embodying the Weberian thesis of scientific disenchantment is Darwin’s theory of evolution. Its disenchanting effect became evident in the socio-cultural reception of the theory from the publication of Darwin’s OS in 1859, as attested by the debate held by Thomas H. Huxley with the adverse cultural environment, and as is still evidenced by the current philosophical reception of this theory as a “dangerous idea” (Dennett, 1996).

4 The available literature on the topic of disenchantment is very vast. In what follows I present a selection of the works I find most informative and outstanding.

2.2. *Optimistic Disenchanters*

G. Levine (2008) has best made explicit the relationship between Weberian disenchantment and Darwin's work. Levine discards the disenchanted vision as attribute applicable by default to the acceptance of the Darwinian theory. He argues that the optimal way to internalize Darwin's theory is to assume it as re-enchanting, that is, as a theory that offers a new but more detailed and realistic view of the complex functioning of nature. This more complete vision of nature would generate in the observer, as a consequence, deeper feelings of admiration than before knowing its mechanisms.

In addition to considerably optimistic positions like Levine's regarding Darwinian science, there are, also, more opponents of the idea of assimilating the supposedly negative effects of science on aesthetic sensibility (Pearson, 1892; Dawkins, 1998; Beer, 1983; Fisher, 1998; Carlson, 2000; Parsons, 2008; Campion, 2011; Dennett, 2017). These views generally agree on the enchanting power of science advocating that natural landscapes and phenomena can become even more aesthetically enriched once these have been explained rationally.

This is precisely the position I adopt regarding the state of the art. Although I disagree with the conception of Darwinian science as re-enchanting, I will defend Levine's optimism regarding the aesthetic enrichment of nature that Darwinian evolutionary theory offers to anyone who internalizes it. I will also assume the positive vision that the remainder of the previously-mentioned authors maintain regarding the growth in aesthetic sensibility that allows scientific knowledge of nature. As it is said, I will try to make this perspective visible in Darwin's work through a computational analysis of nature's descriptions, especially focused on Darwinian adjectivation, beginning in JR and ending in OS.

3. **Philosophical and computational comparative analysis of the *Journal* and *The Origin*: semantic differences**

I have pursued two main purposes in the undertaking of the computational comparative corpus-analysis of Darwin's JR and OS. These have been, on the one hand, to contribute to clarify the relationship between scientific knowledge and cultural perceptions and representations of nature. To this end, on the other hand, a semantic analysis of Darwin's lexicon across JR and OS has been carried out to know whether there are semantic units that allow exploring the question of whether Darwin's conception of nature shifted from being enchanted, or partially enchanted, to disenchanted.

The concrete aspects of these two general objectives have thus been to prove, firstly, that there has been a development in Darwin's perception of nature; secondly, that the knowledge of the evolutionary principles prompted Darwin to create a demystified, disenchanted worldview, yet, intellectually and aesthetically more valuable and intriguing, and; finally, that disenchantment grew progressively in time, and that this fact is reflected in changes of the lexicon Darwin uses to describe nature in JR and OS.

In what follows, sub-chapters 3.1., 3.2., 3.3. and 3.4. will describe, on the one hand, the computational methodology that has been carried out in order to fulfil the objectives just mentioned (sub-chapter 3.1.) and, on the other hand, the general (sub-chapter 3.2.) and

specific (sub-chapters 3.3. and 3.4.) results that have been obtained out of a philosophical and semantic comparative analysis of the lexicon in JR and OS.

3.1. Methodological Background: Against the *Voluntas Auctoris*

One of the consequences frequently attributed to disenchantment is the loss of aesthetic sensibility to natural beauty. In fact, Darwin himself had occasionally commented on the influence of his scientific activity in his aesthetic sensibility (Barlow, 2005), terms that seem to confirm the thesis of disenchantment. But regardless of Darwin's assessment of his own aesthetic sensibility against natural beauty, whether or not he conveys a disenchanted explanation of nature should be visible by examining the semantics of the lexical differences of the vocabulary used to describe nature in JR, a major work of his youth with narrative traits revealing a latent enchanted, or semi-enchanted, view of nature, and in OS, a major work of his later years which has contributed to the disenchantment of the world.

Evoking the narratives of nature written by Romantic naturalists like Alexander von Humboldt, the descriptions of nature in JR convey to the reader a strong thirst for specific knowledge of the physiognomy of natural landscapes, but also constantly reflect the emotional impression awakened in Darwin in function of the variability of the features of the landscape. Perception and landscape analysis converge masterfully throughout the pages of this work. But the passage of time, together with his growing acquisition of knowledge, makes Darwin's conception of landscape shift towards a less emotional, Romantic, that is, an enchanted kind of narrative. In fact, a new dimension is noticeable in the way Darwin perceives and describes nature in OS, caused by an increasing knowledge of it. And this fact is clearly perceptible when comparing Darwin's descriptions of nature in JR and in OS, placing special emphasis on the elements on which Darwin focuses his aesthetic interest.

Although there are no notable studies on Darwin's use of language in JR, there are, certainly, concordances of OS (Barrett *et al.*, 1981) and other major works by Darwin (Barrett *et al.*, 1986, 1987; Weinshank *et al.*, 1990), as well as *variorum*⁵ texts of the six editions of OS (Peckham, 1959). However, there has never completed a comprehensive semantic analysis of Darwinian lexicon across JR and OS which can confirm or reject the thesis of disenchantment. There are only a few succinct studies available, minimal in some cases, focusing on certain aspects of Darwin's vocabulary and its variations. Some of these works do not focus on the question of disenchantment (Liepman, 1981; Sulloway, 1985; Loye, 2000; Shillingsburg, 2006; Sainte-Marie *et al.*, 2011; Hidalgo-Downing, 2014; Menninghaus, 2016). Other critical approaches to the Darwinian lexicon either try to find lexical signs confirming the influence of teleological thinking in Darwin's work (Sloan, 2005; Richards, 2011), or directly advocate that Darwin is a secularly enchanted author (Levine, 2008).

As is common in the critical history of ideas, a conceptual analysis of the available semantic material is an essential element of the methodology. More specifically, this research has

5 The *Online Variorum of Darwin's Origin of Species*, created by B. Bordalejo (2012), is available at the <http://darwin-online.org.uk> (van Wyhe, 2002) website. Furthermore, there are also inspiring graphic projects that help visualizing the lexical changes applied throughout the six editions of OS like the *(En)tangled Word Bank*, devised by Stefanie Posavec and Greg McInerney, and Ben Fry's *On the Origin of Species. The Preservation of Favoured Traces* project.

required a computational corpus-analysis of relevant lexical material, that is, the final texts of JR (1860) and OS (1876), for these are the most complete and revised editions of JR and OS. The vocabulary contained in these editions has been processed using one main software package for computational linguists: *WordSmith Tools* (Scott, 2017)". Firstly, taking as source editions the textual versions of JR and OS available at <http://darwin-online.org.uk> (van Wyhe, 2002), "clean" txt files have been created, that is, free from metadata and special characters that the software package does not properly process. Secondly, these files have been processed with the *WordList* tool in *WordSmith Tools* in order to obtain word frequency lists. In this type of word list, the words occurring in the texts are ordered by their frequency of occurrence, from the most commonly occurring words, down to those words which appear less frequently. The key words that are relevant to this study have been processed with the *Concordance* tool in order to locate them in the textual context. Finally, a Consistency List has been created by merging the Frequency Word List of JR with the Frequency Word List of OS. This type of word list permits a comparison of the frequency of a certain word in both JR and OS.

3.2. General Remarks on Darwinian Lexicon

Focusing attention on finding the lexical changes showing a progressively disenchanting, yet aesthetically empowered, view of nature, the comparative analysis of the Darwinian lexicon in JR and OS allows us to obtain relevant information. The semantic differences between the two works provide valuable data to characterize the Darwinian view of nature and its impact on contemporary scientific worldviews. In addition, these differences have been useful to determine the evolution of Darwin's thought, that is, to detect the mutability of his view of nature, from partial enchantment to disenchantment, across the course of time, from JR to OS.

To this end, the type of language that makes JR and OS characteristic, as well as the lexical and semantic variability between both works have been found by an in-depth study of the Frequency Lists corresponding to each work, on the one hand, and, on the other hand, by looking at the Consistency List obtained with *Wordsmith Tools*.

Darwin's lexicon in JR and OS certainly shows clear semantic variations that can be observed by just matching both works under a seemingly simple criterion such as the abundance or scarcity of some terminology. Specifically, a comparative analysis of adjectival frequencies in JR and OS has enabled the obtainment of relevant information in this regard: The meaning of a noun may change with respect to the issue of disenchantment depending on the adjectivation. An expression like "sublime landscape" does not have the same meaning as "arid landscape"; the first refers to the viewer's impression of the landscape while the second to the physical constitution of the landscape itself. Thus, it makes no sense to analyse nouns without adjectival determinations or equivalent periphrasis. From this point of view, the study of adjectives is useful and reliable.

To this respect, the great profusion and repetition of certain nouns in JR, which correspond to common, visible elements of the natural landscape, and their corresponding adjectives has to be highlighted. Conversely, certain terminological scarcity can be detected in OS. By way of example, a greater absence of adjectives, frequent in JR, accompanying nouns that are supposed to be frequent in descriptions of nature of any kind, like *wind*,

sun, sky—and its analogous term, *heaven*—can be noticed in OS. The richness in JR of a select adjectivated vocabulary, covering the elements that are most immediate to Darwin, is not manifested symmetrically in OS. This double fact is already an indication that is favourable to the hypothesis that assumes a tendency toward disenchantment from JR to OS. We will see that these differences are not only stylistic, but, more importantly, reflect a modification of criterion or of cognitive interest in the perception and subsequent description of nature.

The pre-eminence of phenomenal or procedural explanations are more pronounced in OS than in JR, as the latter stands out as a descriptive-aesthetic work and the former, conversely, includes content of an explanatory character, without prejudice to the notable presence of natural landscapes described in a significantly explanatory-causal manner.

In this way, in conjunction with the analysis of the lexicon that Darwin uses to describe the most immediate and visible elements of nature in OS, attention has also been paid to the way he adjectivates key abstract nouns, like *law, structure, force, fact*, etc., along with other nouns with a scientific-technical character, such as *organ* and *species*, with the last word referring to either the abstract concept of species or to a specific species.

The results obtained from the tracking of abstract nouns referring to forces, structures, etc., in both works is precisely what allows confirmation of the hypothesis that there is a disenchanting ideological evolution that starts in JR and culminates in OS. The lexical content around abstract concepts like the ones just highlighted is much more abundant in OS than in JR. While JR is noted for its scenic descriptions, OS is remarkable for the richness of a vocabulary that is more focused on providing countless explanations on the functioning of nature than in the enumeration and adjectivation of the elements belonging to the natural landscape. It is understandable that a work like JR, destined to give a naturalistic account of the observed phenomena, landscapes, animal and plant species, etc., has a noticeably more aesthetic-descriptive lexicon than a work like OS, of a scientific-explanatory nature, and dedicated to the development of the scientific theory that provides the solution to the issue of the evolution of the species. However, the asymmetry of lexical content observed in the comparative analysis between the two works is not resolved, from an epistemological point of view, by such a trivial argument as is the one that assumes that the specific purposes to be achieved in each work are the main cause of the presence of inequalities in the abundance or scarcity of a particular type of vocabulary.

Indeed, the differing character of the lexicon in JR and OS allows confirmation of the progression of knowledge about nature in Darwin himself, on the one hand, and an analogue changing of the issue on the study of the natural environment which is the focus of his attention. The exuberant deployment of a type of adjectivation focused on the natural scenery, present throughout the pages of JR, shows a keen interest in revealing even the smallest detail of the splendour of a landscape that he observes and studies for the first time. This attitude of intense concern for nature favours the obtaining of the type of knowledge required for the formulation of theories about nature through close observation of the natural environment. But, as should be shown in sub-chapters 3.3. and 3.4., the lexicon deployed along OS shows an epistemological breakthrough, a turning around of a thematic core that would necessarily change over time, and indeed, varies satisfactorily in OS. And that is what the semantic material of OS confirms.

3.3. Adjectivation in the Journal and in the Origin

The adjectives used to describe nature in JR stand out for their double aesthetic-naturalistic character. Thus, attention must be given to the linguistic expressions that, because of their frequency in the work, sometimes, and for their ability to offer special aesthetic dynamism to the reading of Darwin's descriptions of nature, constitute an accurate representation of the type of language that appears throughout JR.

Regarding the adjectivation of an aesthetic-sentimental character applied to the nouns which describe common, visible elements of the natural landscape, the following adjectives stand out in the Frequency List of JR: *beautiful* (62)⁶, *charming* (4), *delicious* (6), *delightful* (15), *extraordinary* (41), *fine* (109), *glorious* (5), *grand* (46), *immense* (38), *interesting* (64), *lofty* (51), *luxuriant* (23), *magnificent* (16), *memorable* (4), *noble* (24), *overwhelming* (8), *perfect* (53), *picturesque* (21), *pleasing* (15), *pretty* (27), *solemn* (5), *splendid* (11), *sublime* (7), *wild* (128), *wonderful* (35).

The adjective *wild*, accidentally, allows the creation of bonds between the aesthetic descriptions of nature in JR and a type of description that is more scientific-explanatory. The subjectivity that moves beyond an account of nature that presents it as beautiful, picturesque, glorious, etc., is intertwined with a narrative, objective description. The wild natural landscape, novel and exotic to Darwin, is characterized by constituting the greatest cognitive temptation that drives him to study the components of the landscape's wholeness in detail.

The aesthetic description of the landscape in JR, then, remains closely linked to the description of Darwin's emotional state. As if it were a spontaneous descriptive attitude, the analysis of the parts of the scene of nature that is being observed is accompanied by an account of his aesthetic-emotive perception.

Given the detailed study of nature by Darwin and his subsequent description of what he observes in JR, a significant list of adjectives can also be extracted. These adjectives are of a scientific-technical nature, of a naturalistic character, or adjectives whose application is remarkably restricted to natural sciences: *allied* (35), *aquatic* (14), *barren* (17), *basaltic* (15), *cryptogamic* (7), *damp* (36), *dry* (103), *endemic* (2), *flat* (40), *irregular* (31), *level* (117), *marine* (29), *microscopical* (2), *narrow* (61), *neighbouring* (35), *organic* (29), *rapacious* (5), *rocky* (28), *stunted* (13), *surrounding* (52), *tame* (32), *tropical* (23), among others.

However, the analysis dedicated to abstract nouns in JR shows a partial case of the aesthetic-sentimental form of adjectivation. Partial because there are also occasional expressions like *marvellous fact*, *overwhelming force/power*, *wonderful fact(s)* and *wonderful structures*—although these are strictly occasional. In fact, these are the only expressions of a sentimental character detectable when tracing the abstract lexicon in JR. The remainder of the adjectivation is characterised by belonging to a descriptive-explanatory type, with expressions like *analogous fact(s)*, *elevatory forces*, *geological structure*, etc., highlighted by being some of the most frequent. Although a lack of frequency is notable of both aesthetic and scientific-technical adjectives, the most remarkable is the scarce presence of adjectivation in general, of both types, dedicated to theoretical concepts of nature.

⁶ The numeric values between brackets refer to the frequency of appearance.

On the contrary, focusing particularly on the lexicon used to describe the most common and visible elements of the natural landscape, the Frequency List of OS reveals, on the one hand, an overwhelming abundance of adjectives of a scientific nature. On the other hand, a striking scarcity of adjectives of an aesthetic-sentimental type has to be noted, taking into account the large number of pages forming the entirety of OS.

A list of some of the most significant scientific adjectives, and those with the greatest presence in the work, should be detailed, as they affect a higher number of nouns in OS: *allied* (150), *alpine* (20), *analogous* (54), *ancient* (92), *aquatic* (22), *arctic* (34), *complex* (80), *developed* (150), *different* (355), *distinct* (347), *domestic* (142), *domesticated* (38), *dominant* (43), *doubtful* (38), *endemic* (20), *external* (40), *extinct* (122), *favourable* (73), *female* (37), *geographical* (50), *geological* (104), *gradual* (33), *homologous* (32), *hybrid* (46), *imperfect* (34), *important* (170), *improved* (71), *inherited* (92), *intermediate* (170), *living* (113), *male* (57), *marine* (37), *modified* (211), *native* (21), *natural* (528), *naturalised* (32), *numerous* (85), *occasional* (46), *ordinary* (66), *organic* (169), *particular* (32), *peculiar* (64), *physical* (54), *remarkable* (63), *reproductive* (38), *rudimentary* (87), *specific* (52), *strange* (33), *temperate* (40), *terrestrial* (46), *transitional* (37), *tropical* (15), *wild* (53), among others. The adjective *wild*, curiously, ceases to have as relevant a presence as it had in JR. The number of cases of the adjective *wild* in OS (53) is reduced by more than a half when compared with its presence in JR (128).

There are no aesthetic-sentimental adjectives in the lexicon of OS, which affect concrete, mostly visible elements of nature, whose presence should be noted. But this fact is not confirmed though in the study of the adjectivation of, mainly, abstract aspects of nature. Besides the expected abundant appearance of scientific adjectives like the ones just listed above, the presence of adjectives of a Romantic character that accompany nouns referencing functions, processes, or, in the case of the noun *organ*, vital parts of the physiological composition of the species, is significant. The most relevant expressions include the following: *admirable powers*, *beautiful adaptation(s)/co-adaptations*, *exquisite adaptations/structure*, *exquisitely adapted organs*, *fine/finest gradation(s)/species*, *great fact(s)/force/law(s)/power*, *mysterious laws*, *perfect adaptation/gradation(s)/organ(s)/power/structure*, *truly wonderful fact/power*, *wonderful fact/structure*, *wonderfully perfect structure*, *wondrous organs*.

Furthermore, the nouns that have been adjectivated in the expressions just mentioned demonstrate that Darwin's most aesthetically expressive lexical descriptors in OS are reserved to describe the excellence of nature's mechanisms or concrete elements, like organs, involved in natural processes. Darwin's aesthetic interest is, thus, closely related to his knowledge of the functioning of nature's hidden relations, forces, structures, powers, etc.

As can be seen, OS also includes a number of aesthetic-sentimental adjectives such as *exquisite* (2), *marvellous* (6), *wonderful* (41) or *wondrous* (2), but adjectives with a descriptive-explicative inclination are clearly predominant. The aesthetic-sentimental adjectives used by Darwin in OS, besides, generally, appearing less frequently than in JR—the adjective *wonderful* is an exception, as it appears more frequently in OS (41 cases) than in JR (35 cases)—are characterized by a lower aesthetic-emotional intensity. The adjectives just mentioned do not have the same level of expressive intensity as adjectives like *charming*, *delicious*, *delightful*, *glorious*, *luxuriant*, *magnificent*, *solemn*, etc., mostly present in JR.

3.4. Darwin's Aesthetic Maturity: Journey from Beauty to the Beauty of Excellence

As the analysis of the Darwinian lexicon in JR and OS has shown above, Darwin's descriptions of nature stand out for using what W.F. Cannon calls "intense modifiers" (Cannon, 1968, 156), that is, expressions that affect nouns of both a material and abstract character, adjectivated by adding adverbs that contribute a special emphasis and strength to the descriptions of nature drawn by Darwin. Some examples have been previously mentioned, like *wonderfully perfect* and *truly wonderful*, but the list of examples to highlight these types of expressions is very extensive. They constitute a perfect example of the convergence of the scientific and aesthetic-sentimental ways of adjectivation. JR and OS share the type of intense modifiers that contribute to the dynamism of the narration of the scenarios, phenomena and mechanisms of nature, and distance it from the type of arid expressions typically found in conventional texts in the field of natural sciences. Nevertheless, despite sharing the use of intense modifiers, the applicability of these varies in both works.

Hence, the expressions below from JR should be noted: from an analysis of descriptions of the visible or perceptible elements of nature, *occasionally pretty scenery*, *beautifully cultivated valley*, *beautifully luxuriant vegetation*, *brilliantly coloured birds*, *delightfully aromatic leaves*, *eminently sociable plants*, *exceedingly cold wind*, *exceedingly monotonous scenery*, *extraordinarily common plants*, *extremely magnificent view*, *particularly favourable climate*, *singularly clear view*, *tolerably luxuriant vegetation*, among other expressions. From an analysis of the descriptions of abstract aspects of nature related with structures, facts, functions, etc., *closely-allied species*, *exquisitely delicate structures*, *generally affirmed fact*, *highly interesting facts*, *highly remarkable fact*, *previously known species*, *strongly marked gradations*, among others. This selection of intense modifiers drawn from an analysis of Darwinian descriptions of material and abstract nature in JR shows a clear preponderance of, and a trend towards, an aesthetic description of the landscape, the general state of the climate or the particular impression that tropical vegetation stirs in Darwin. In other words, these modifiers, of an expressive intensity around the most common and specific elements of the natural landscape, delve into the description of the kind of aesthetic perception obtained in the observation of nature, and in more specific cases, indicates the intensity of the climatic perception, for example. In short, the intensifiers in JR enhance the expression of a, usually aesthetic, perception of a specific natural context. Although less frequent, the intensifiers of the descriptions of the abstract in nature have a dual nature: on the one hand, objectively qualify the properties of interspecies relationships or the particular characteristics of certain natural structures; on the other hand, they indicate a certain subjectivity projected onto a particular estate of the events that occur in the natural world and make it *interesting* or *remarkable*.

As for the analysis of the descriptions of the visible elements of natural landscapes in OS, significance must be given to those expressions—similar to those previously mentioned of an objective nature in JR—that emphasise Darwin's explanations: *abruptly changed forms*, *anciently domesticated animals/plants*, *clearly distinct animals*, *closely related forms*, *closely(-)allied forms*, *differently coloured flowers*, *directly intermediate forms*, *elaborately constructed forms*, *extremely abundant plants*, *fully developed tree*, *greatly modified forms*, *highly attractive plant*, *highly developed being*, *specifically distinct forms*, *strictly adapted animals*, *unequally related forms*, *widely and perfectly diversified animals/plants*. In the

descriptions of abstract, technical, procedural, etc., elements of nature in OS, the expressions worth noting include: *abnormally developed organs, aboriginally distinct species, certainly distinct species, closely related species, closely(-)allied species, distinctly allied species, elaborately constructed organ, excessively complex relations, exquisitely adapted organs, fully acknowledged fact, fully developed structures, generally extinct species, highly important facts, highly perfected structure, incessantly ready power, infinitely complex relations, insensibly fine gradations, lowly organized structures, nicely balanced forces, particularly distinct species, perfectly defined species, really surprising fact*. The number of omitted expressions, for reasons of an economy of space, is very high; expressions of this type appear with a notably higher frequency than in JR.

However, if in JR it is possible to detect examples of an explicit aesthetic character, in OS there is hardly any variety. In contrast, a more objective, descriptive-explanatory language flourishes in OS, nuanced with details of the state, the shape, development and complexities, to name a few, surrounding species, natural forms, structures, forces, organs, etc. The adjectivation of an aesthetic-sentimental nature does not seem conducive to settle in a work like OS, replete with explanations about the evolution of species, which gain the necessary emphasis, power and explanatory accuracy through the objectivity of Darwinian language. Nevertheless, this fact does not mean that Darwin ceases to perceive nature aesthetically in OS. But just the contrary. The intense modifiers in OS, although clearly reflect a purely naturalistic perception of nature, also reveal Darwin's interest in a kind of beauty that differs from nature's breathtaking beauties described in JR. Darwin's aesthetic attention in OS focuses on the perfection of organisms, the complexity of relations, the adaptability of organs, the definition of species, that is, nature's excellence in the development of life on Earth.

4. Conclusions

The pendulous descriptive movement between visible and abstract nature, evident in the Darwinian lexicon, reveals a linear structure, a journey from JR to OS, in the way of perceiving the natural landscape. Curiosity, interest, an ability to feel surprise, beauty, wonder, in short, the essence of Darwin's passions, vary depending on a major acquisition of empirically contrastable scientific knowledge.

4.1. Conceptual and Philosophical Implications of the Analysed Darwinian Lexicon

Descriptions of natural landscapes of many kinds stand out in JR. These natural scenes generate both a great scientific interest in Darwin, as well as a deep sense of awe and happiness. The enumeration of the elements that evoke the greatest curiosity in him is a constant descriptive fact in this work. The vocabulary used suggests the beauty of a landscape that is experienced for the first time. JR is a work that witnesses the approaching of Darwin's scientific maturity, that is, his passage from analytical holism to a detailed and individualized analysis, and the balance of both in an aesthetic-scientific synthesis of Romantic, enchanted, origin, but with a purely Darwinian direction.

However, as the analysis of Darwinian lexicon in OS has shown, it is essential to Darwin to be able to *recognize* every element in nature in order to admire the landscape as a whole.

Without *recognition* of the landscape, that is, a maturation process that scientifically filters every element of what constitutes the whole, an unscientific sentimental-aesthetic perception would be inevitably insufficient. The almost inexistent mere aesthetic descriptions of nature in OS are a side-effect of this fact.

Nevertheless, from the fact that a clear decrease in lexical content dedicated to the description of aesthetic feelings towards nature can be observed in OS, the decline of his interest in landscape aesthetics should not be inferred. Just the opposite, Darwin's lexicon shows an intense interrelation, according to G. Levine (2011, 54-55), between the pleasure obtained from the contemplation of the landscape, and the intellectual pleasure of theorizing or drawing hypotheses, a solid unity between sensation, feeling and thought. The scientific assimilation of the individual parts of the landscape is, in fact, Darwin's fundamental basis for a feeling of pleasure.

Darwin's maturation as a naturalist causes a perceptual diversion, not the loss of the ability to aesthetically perceive nature. In OS, Darwin focuses on a new objective that is admirable for its complexity. The expansion of knowledge about the intricate relationship of the forces of nature makes them amazing, beautiful, and surprising, while respecting the aesthetic interest that Darwin retains for the beauty of landscapes. The aesthetic-sentimental, yet disenchanted, appreciation of nature found in Darwin's OS is characterised as being more mature, increasingly intense, and closer to the natural landscape. In short, it is a disinterested relationship of passion, a more human bond with nature.

4.2. On Science and Disenchantment in the Darwinian Descriptions of Nature

A lexical and semantic analysis of Darwin's JR and OS has shown that his scientific knowledge about the domain of the world he studies, eliminates or implicitly modifies basic assumptions about nature concerning the relationship human beings have with it. A view of nature then appears in JR and OS where there is not an interfering subjectivity in the process of interpreting what is observed. However, the thesis that I have tried to defend does not centre on the possibility of objective scientific knowledge in Darwin's work, but on the type of worldview that Darwin's vocabulary distils in JR and OS. The results of the computational analysis of the Darwinian lexicon show that the prevalence of adjectives that exclude non-objective properties favours the disenchanted conception of nature.

A scientific view of the world thus takes shape that explores the structure and laws of nature so that it describes and explains a natural reality detached of any mysterious premise, ultimately, a reality that can be called "demagified" or disenchanted.

There is, nonetheless, a relevant difference between JR and OS which confirms the journey from (partial) enchantment to disenchantment. Darwin's scientific-explanatory knowledge of nature in OS becomes manifest in descriptions of natural landscapes with a use of less subjectivised descriptors than in JR. The evolution of Darwin's thought, from JR to OS, that this difference shows leads us to claim that scientific naturalism such as Darwinian evolutionism causes a strong conceptual review of basic assumptions regarding nature and the relationship it has with human beings. This new implicit view of nature, manifested in the texts that have been analysed, leads to a different way of perceiving nature, including its aesthetic perception, and a different way of describing it.

The landscape descriptions present in Darwin's texts are, thus, a reflection of a disenchanting view of the world in a non-pejorative sense. This disenchanting conception leads to a perception of nature that does not lessen Darwin's aesthetic sensitivity to the landscape, as has been seen in the lexical and semantic analysis of the texts. Instead, it makes it more powerful. Scientific knowledge allows the observation of nature from new perspectives; a specialized analysis, focused both on the individual elements that make up the natural landscape as well as on the whole in itself, enables the perception of certain aspects of nature that would not emerge through a mere aesthetic-contemplative observation devoid of such knowledge. To the extent that it is accepted that science is a specifically symbolically human activity, integrating its contents in the perception and description of the beauty of natural landscapes should make that aspect of the experience of the world more symbolically human.

In short, according to the results of the semantic analysis of JR and OS, the negativist position would be unauthorized, both from the general point of view of the interpretations of Weberian disenchantment and, *a fortiori*, regarding the Darwinian conception of nature. At the same time, the optimistic position would be reinforced, according to which a greater explanatory —disenchanting— knowledge of the nature that Darwin admires, allows finer tuning of his aesthetic judgments.

Although OS is a work with greater disenchanting content than JR, that is, with a greater scientific-explanatory load, the adjectivation in OS demonstrates that Darwin's aesthetic and intellectual fascination with nature does not diminish, but rather strengthens.

References

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2016) [1944], *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming, London and New York: Verso.
- Barlow, N., ed. (2005), *The Autobiography of Charles Darwin, 1809-1882*, New York: W.W. Norton & Company.
- Barrett, P. H., Weinshank, D. J. and Gottlieb, T. T., eds. (1981), *A Concordance to Darwin's "Origin of Species"*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Barrett, P. H., Weinshank, D. J., Ruhlen, P. and Ozminski, S. J., eds. (1987), *A Concordance to Darwin's "Descent of Man, and Selection in Relation to Sex"*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Barrett, P. H., Weinshank, D. J., Ruhlen, P., Ozminski, S. J. and Berhage, B. N., eds. (1986), *A Concordance to Darwin's "The Expression of the Emotions in Man and Animals"*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Beer, G. (1983), *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, P. L., ed. (1999), *The Desecularisation of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berman, M. (1981), *The Reenchantment of the World*, London and Ithaca: Cornell University Press.
- Bordalejo, B. (2012), Online Variorum of Darwin's Origin of Species, in *The Complete Work of Charles Darwin Online*, edited by John van Wyhe (2002) <http://darwin-online.org.uk/> (accessed 21 June 2020).

- Campion, N. (2011), "Disenchantment and the Awe of the Heavens", in *The Inspiration of Astronomical Phenomena VI*, edited by Enrico Maria Corsini, ASP Conference Series 441: 415-422.
- Cannon, W. F. (1968), "Darwin's Vision in *On the Origin of Species*", in *The Art of Victorian Prose*, edited by George Levine and William Madden, New York: Oxford University Press.
- Carlson, A. (2000), *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, London and New York: Routledge.
- Curry, P. (1999), "Magic vs. Enchantment", *Journal of Contemporary Religion* 14 (3): 401-412.
- Darwin, C. (1839), *Journal of Researches into the Geology and Natural History of the Various Countries Visited by H.M.S. Beagle, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, London: Henry Colburn.
- Darwin, C. (1860), *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited by H.M.S. Beagle round the World, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, London: John Murray.
- Darwin, C. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray.
- Darwin, C. (1876), *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray.
- Dawkins, R. (1998), *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Dennett, D. C. (1996), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin Books.
- Dennett, D. C. (2017), *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York: W. W. Norton & Co, Inc.
- Fisher, P. (1998), *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gane, N. (2002), *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization Versus Re-enchantment*, New York: Palgrave.
- Gellner, E. (1987), *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, J. W. (2009), *A Reenchanted World: The Quest for a New Kinship with Nature*, New York: Metropolitan Books. Henry Holt and Company.
- Graham, G. (2007), *The Re-enchantment of the World: Art versus Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Greisman, H. C. (1976), "'Disenchantment of the World': Romanticism, Aesthetics and Sociological Theory", *British Journal of Sociology*, 27 (4): 495-507.
- Griffin, D. R. (2001), *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hidalgo-Downing, L. (2014), "The Role of Negative-Modal Synergies in Charles Darwin's *The Origin of Species*", in *Evaluation in Context*, edited by Geoff Thompson and Laura Alba-Juez, 259-280, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Jiménez Pazos, B. (2016), *Imagen del Mundo, Percepción y Descripción de la Naturaleza. Un Estudio Comparado en torno a las Presuposiciones Onto-epistemológicas en la Poesía Romántica Inglesa y la Prosa Científica de Charles Darwin / Worldview, Per-*

- ception and Description of Nature. A Comparative Study on the Onto-epistemological Presuppositions in English Romantic Poetry and the Scientific Prose of Charles Darwin.* Tesis Doctoral. Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco.
- Jiménez Pazos, B. (2017), “Charles Darwin y el Desencantamiento Weberiano”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 71: 95-106.
- Kontos, A. (1994), “The World Disenchanted, and the Return of Gods and Demons”, in *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*, edited by Asher Herowitz and Terry Maley, 223-247, Toronto: University of Toronto Press.
- Koshul, B. B. (2005), *The Postmodern Significance of Max Weber’s Legacy*, New York: Palgrave MacMillan.
- Landy, J. (2009), “Modern Magic: Jean-Eugène Robert-Houdin and Stéphane Mallarmé”. In *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, edited by Joshua Landy and Michael Saler, 102-129, Stanford, California: Stanford University Press.
- Landy, J., Saler, M. (2009), “Introduction: The Varieties of Modern Enchantment”, in *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, edited by Joshua Landy and Michael Saler, 1-14, Stanford, California: Stanford University Press.
- Lassman, P., Velody, P. (1989), “Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning,” In *Max Weber’s ‘Science as a Vocation,’* edited by Peter Lassman and Peter Velody, 159-204, London: Unwin Hyman.
- Levine, G. (2008), *Darwin Loves You. Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Levine, G. (2011), *Darwin the Writer*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Liepmann, H. P. (1981), “The Six Editions of the ‘Origin of Species’: A Comparative Study”, *Acta Biotheoretica*, 30: 199-214.
- Loye, D. (2000), *Darwin’s Lost Theory of Love: A Healing Vision for the New Century*, New York: toExcel.
- Martin, D. (2005), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot/Burlington, VT: Ashgate.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- McGrath, A. (2002), *The Re-Enchantment of Nature. Science, Religion and the Human sense of Wonder*, London: Hodder & Stoughton.
- Menninghaus, W. (2016), “Caprices of Fashion in Culture and Biology: Charles Darwin’s Aesthetics of ‘Ornament’”, in *Philosophical Perspectives on Fashion*, edited by Giovanni Matteucci and Stefano Marino, 137-150, London and New York: Bloomsbury Academic.
- Paige, N. (2009), “Permanent Re-Enchantments: On Some Literary Uses of the Supernatural from Early Empiricism to Modern Aesthetics”, in *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, edited by Joshua Landy and Michael Saler, 159-180, Stanford, California: Stanford University Press.
- Parsons, G. (2008), *Aesthetics and Nature*, London and New York: Continuum.
- Partridge, C. (2004), *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. Volume I. London and New York: T & T Clark International.
- Pearson, K. (1892), *The Grammar of Science*, M. A. London: Walter Schott.

- Peckham, M. (1959), *The Origin of Species: A Variorum Text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Richards, R. J. (2002), *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Richards, R. J. (2011), "Darwinian Enchantment". In *The Joy of Secularism: 11 Essays for how We Live Now*, edited by George Levine, 185-204, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Ruickbie, L. P. (1999), *The Re-Enchanters: Theorising Re-Enchantment and Testing for its Presence in Modern Witchcraft*, King's College, University of London. Department of Theology.
- Sainte-Marie, M. B., Meunier, J., Payette, N. and Chartier, J. (2011), "The Concept of Evolution in the *Origin of Species*: A Computer-assisted Analysis", *Literary and Linguistic Computing* 26 (3): 329-334.
- Schroeder, R. (1995), "Disenchantment and its Discontents: Weberian Perspectives on Science and Technology", *Sociological Review* 43 (2): 227-250.
- Scott, M. (2017), *WordSmith Tools*, Version 7. Stroud: Lexical Analysis Software.
- Shillingsburg, P. L. (2006), "The First Five English Editions of Charles Darwin's *On the Origin of Species*", *Variants* 5: 221-248.
- Sloan, P. R. (2005), "It Might Be Called Reverence". In *Darwinism and Philosophy*, edited by Vittorio Hösle and Christian Illies, 143-165, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sulloway, F. J. (1985), "Darwin's Early Intellectual Development: An Overview of the *Beagle* Voyage (1831-1836)", in *The Darwinian Heritage*, edited by David Kohn, 121-154, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Swatos, W. H. (1983), "Enchantment and Disenchantment in Modernity: The Significance of 'Religion' as a Sociological Category", *Sociological Analysis* 44 (4): 321-338.
- Tanaka, D. J. (2009), "Gnosofilia: Bloch, Benjamin, and the Authority of Counter-Tradition". In *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, edited by Joshua Landy and Michael Saler, 181-201, Stanford, California: Stanford University Press.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Van Wyhe, J., ed. (2002), *The Complete Works of Charles Darwin Online* (<http://darwin-online.org.uk>).
- Walsham, A. (2008), "The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed", *The Historical Journal* 51 (2): 497-528.
- Weber, M. (2004), "Science as a Vocation", in *The Vocation Lectures*, edited by David Owen and Tracy B. Strong, translated by Rodney Livingstone, 1-31, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Weinshank, D. J., Ozminski, S. J., Ruhlen, P., Barrett, W. M., Herbert, S., eds. (1990), *A Concordance to Charles Darwin's Notebooks 1836-1844*, Ithaca and London: Cornell University Press.



La exclusión social y la incorporación adversa. Hacia una crítica de un mundo en globalización*

Social exclusion and adverse incorporation. Towards a critique of a globalizing world

FRANCISCO BLANCO BROTONS^{***}

Resumen: El objetivo de este artículo es someter a crítica el discurso de la exclusión social. Comenzaremos exponiendo algunos rasgos centrales de nuestro mundo en globalización para, a continuación, exponer las razones que hacen a este discurso profundamente inadecuado. Distrae la atención de características fundamentales de este mundo, de modo que puede ser instrumentalizado para ocultar relaciones que se encuentran a la base de la explotación, la dominación o la subordinación. Frente a este discurso se propondrá otro que podría evitar estos peligros, el de la *incorporación adversa*.

Palabras clave: exclusión, inclusión, globalización, explotación, incorporación adversa.

Abstract: The aim of this article is to criticize the discourse of social exclusion. I explain some key features of our globalizing world and why this discourse is profoundly inadequate to face them. It distracts attention from fundamental characteristics of our contemporary world, so that it can be used to obscure relationships at the root of exploitation, domination or subordination. Against this discourse, I propose the concept of *adverse incorporation* to avoid these dangers.

Keywords: exclusion, inclusion, globalization, exploitation, adverse incorporation.

Los conceptos y discursos mediante los que enmarcamos el mundo son piezas decisivas para toda filosofía crítica que pretenda no sólo hacer un análisis agudo de la realidad, sino especialmente cambiar las cosas. Para comprender una realidad abrumadoramente compleja, el primer paso de la humanidad siempre ha sido reducir la complejidad proyectando marcos conceptuales. Frente a esto, sin embargo, la tarea fundamental es “determinar qué

Recibido: 05/03/2019. Aceptado: 20/08/2019.

* Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad: «Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales» (FFI2013-42521-P).

** Investigador en formación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Correo electrónico: franciscojose.blanco@cchs.csic.es. Líneas de investigación: teorías de la justicia, justicia global, teorías de la democracia, globalización, ontología social. Publicaciones recientes: (2019) “Expanding the Idea of Structural Injustice: Migrants and Global Justice”, en J. C. Velasco y M. C. La Barbera (Eds.), *Challenging the Borders of Justice in the Age of Migrations* (pp.117-138), Cham, Springer; (2019) “Sujeto y mundo. Premisas ontológicas del concepto kantiano de autonomía de la razón”, *Pensamiento*, 75 (284), 603-620.

reducciones de complejidad son más adecuadas al mundo contemporáneo y cuales dejan fuera demasiados tonos y voces” (Wimmer y Schiller, 2002, 235). Si queremos herramientas conceptuales capaces de transformar el mundo, ellas deben estar bien ajustadas a nuestra realidad contemporánea, reduciendo la complejidad, pero no a costa de cercenar sus rasgos fundamentales. Los discursos son productos históricos, herramientas diseñadas para comprender y/o transformar un momento concreto de la historia. Por otro lado, los discursos, en particular los hegemónicos dentro de una sociedad, están fuertemente afectados por las relaciones de poder. Pueden emplearse para ocultar rasgos esenciales del mundo de cara a facilitar la explotación, la subordinación o la dominación. La evaluación de los discursos es una labor necesaria si queremos realmente aspirar a una teoría crítica que nos mueva en una dirección emancipadora y que nos ayude en “el autoesclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos” (Marx, 2014).

En la línea con lo señalado, el objetivo de este artículo es someter a crítica el discurso de la exclusión social. Comenzaremos exponiendo algunos rasgos centrales de nuestro mundo en globalización para, a continuación, exponer las razones que hacen a este discurso profundamente inadecuado. Distrae la atención de características fundamentales de nuestro mundo, de modo que puede ser instrumentalizado para ocultar relaciones que se encuentran a la base de la explotación, la dominación o la subordinación. Frente a este discurso se propondrá otro que podría evitar estos peligros, el de la *incorporación adversa*.

1. La globalización

Bajo el término “globalización” se subsume actualmente un conjunto muy amplio de fenómenos o procesos. Las caracterizaciones que se han ofrecido son muy diversas, así como diversas son las consecuencias que sobre el mundo o sobre nuestra forma de entenderlo se les imputa a tales fenómenos. Diversos autores coinciden en concebir la globalización de un modo muy general y abstracto como un proceso a través del que se está produciendo un aumento de la densidad, la frecuencia, la amplitud, la profundidad y la velocidad de las interconexiones sociales a nivel global (Giddens, 1994, 67-68; Held, McGrew, Goldblatt, y Perraton, 2002, 2; Walby, 2009, 36). Ante esta caracterización, no obstante, rápidamente debemos alertar en contra de la tendencia a entender el “nivel global” como un espacio homogéneo y autónomo, como el nivel propio en el que tuviese lugar la globalización, desconectado de otros espacios como el local o el nacional (Mezzadra y Neilson, 2017, 245). Antes bien, los procesos globales implican un entrelazamiento entre estos niveles, borran los límites entre ellos. El concepto de la globalización, ante todo, nos empuja a rechazar la idea de que los procesos sociales relevantes para los individuos son los que encuentran su lugar exclusivo en el marco nacional (Sassen, 2007, 11), una suposición fundamental dentro del marco conceptual “keynesiano-westfaliano” que dominó el discurso filosófico-político desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el final del siglo XX (Fraser, 2008, 31-39). En contra de esta suposición, sólo podremos comprender el mundo contemporáneo reconociendo la posibilidad de que lo local sea al mismo tiempo global, de que lo global sólo sea posible a través de su materialización en lo local o en lo nacional, de que lo nacional deba ahora pensarse como algo desnacionalizado o de que los nuevos sitios de la globalización no se definan mediante las fronteras tradicionales (Sassen, 2015, 179-184). Por todo ello, “una

de las principales características de los procesos de globalización contemporáneos consiste en la continua transformación de las diferentes escalas geográficas cuya estabilidad ya no puede ser dada por hecho” (Mezzadra y Neilson, 2017, 85)

No debemos perder de vista que, aunque no sea el único elemento relevante, sin duda las dinámicas económicas son las que condicionan con más fuerza las características de la actual fase de la globalización. Si bien la globalización, tal como señaló Marx, siempre fue una exigencia de las dinámicas expansionistas del capital (Marx y Engels, 2008, 38-39), las transformaciones estructurales que ha vivido el orden sociopolítico en las últimas décadas ha conferido un nuevo ímpetu a lo económico en el papel de guía de las relaciones y transformaciones globales.

Tampoco hay que olvidar que la fase actual de la globalización se ha producido en el contexto de la conquista de la hegemonía ideológica de un nuevo modo de entender la organización política, el neoliberalismo, el cual “está reconfigurando las relaciones entre los gobiernos y los gobernados, el poder y el conocimiento y la soberanía y la territorialidad” (Ong, 2006, 3). De acuerdo con ese nuevo orden neoliberal, el capital debía verse liberado de los tradicionales impedimentos y controles a los que en el modelo keynesiano-westfaliano el Estado le había sometido; la competencia y el emprendimiento debían convertirse en reglas fundamentales para la constitución, ya no solo del mercado, sino de la identidad de cualquier agente social; el Estado debía privatizar e introducir en el mercado cualquier bien o sector que aún no se encontrase bajo sus leyes; incluso la racionalidad aplicada en el ejercicio de la soberanía estatal debía transformarse a imagen de la gestión económica de la empresa privada, dando origen a una gobernanza por parte de expertos (Brown, 2003; Harvey, 2007, 64-67).

Por todo ello, el papel y la realidad del Estado se han transformado profundamente. No se trata tanto de que el Estado haya perdido poder, sino de que su forma y ámbitos donde ejercerlo se han reconfigurado. La globalización ha ampliado el tipo de actores relevantes en los procesos de toma de decisiones y de implementación de políticas, del mismo modo que ha complejizado el tipo de interacciones posibles. Todo ello sería más adecuadamente descrito como un proceso de coevolución entre una diversidad de entidades que como procesos de erosión o disminución (Walby, 2009, 43). A lo largo de estos procesos, algunos países han ganado más poder mientras que otros lo han perdido, del mismo modo que algunas actividades del Estado han sido fortalecidas mientras que otras se han visto debilitadas (Ong, 2006, 75).

Más decisivo, no obstante, es que la globalización ha abierto nuevos ámbitos para la gestión estatal y ha ampliado el marco respecto al que pueden y deben evaluar las consecuencias de sus decisiones. La globalización ha abierto nuevos espacios políticos y tecnologías de poder heterogéneas y no convencionales (Mezzadra y Neilson, 2017, 225-229; Ong, 2006, 75-77). El Estado no es una víctima de la globalización, sino un cooperador necesario, pues de él depende aún el marco regulatorio de los espacios en los que cualquier fenómeno global debe encontrar asiento (Mezzadra y Neilson, 2017, 234). El espacio de las cuestiones que se abren a la intervención estatal se expande hasta niveles nunca alcanzados anteriormente. La participación en comisiones intergubernamentales y en negociaciones transnacionales se vuelve una labor cotidiana. Se ponen a su disposición herramientas que trascienden o difuminan los tradicionales límites del espacio nacional (externalización de dispositivos fronterizos y de control, zonas económicas especiales, marcos regulativos y agencias de control y decisión supranacionales, etc.). Por todo ello podría decirse que la

globalización no limita necesariamente el ámbito de acción de los Estados, sino que, más bien, la expande enormemente (Held et al., 2002, 548). El neoliberalismo, como claramente vio ya Foucault, no se apoya en la reducción de la actividad del Estado, sino que espera de este “una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” (Foucault, 2012, 138). Pero esta intervención, eso sí, debe estar guiada por la racionalidad económica, lo que en las condiciones actuales de la globalización significa que los Estados “están forzados a ser flexibles en sus concepciones de la soberanía y la ciudadanía si quieren ser relevantes para los mercados globales” (Ong, 2006, 76).

La globalización señala el reforzamiento de un nivel de integración sistémica por encima del tradicional marco estatal, pero este espacio global está caracterizado por una enorme complejidad y heterogeneidad (Mezzadra y Neilson, 2017, 119). Por un lado, los agentes relevantes a nivel geopolítico se han diversificado. Frente a la antigua concepción de las relaciones internacionales como interacciones sólo entre Estados movidos por la consecución de sus propios intereses, hoy se insiste en un pensamiento transnacional que pone el foco en las múltiples relaciones establecidas con múltiples fines entre diversos agentes: Estados, individuos, compañías privadas transnacionales, agencias intergubernamentales, grupos privados de interés, instituciones internacionales, tribunales de justicia supranacionales, etc. (Rodrigo, 2016).

Por otro lado, esta diversificación también se refleja en el funcionamiento del capitalismo global. Frente a la tradicional imagen marxista del obrero industrial como figura paradigmática de la clase trabajadora, la flexibilidad demandada por la globalización neoliberal ha impuesto una multiplicación de los tipos de trabajo, de producción, de consumo, etc., que se traduce en una multiplicación de las posiciones subjetivas y experiencias vitales de los individuos que constituyen la fuerza de trabajo del capitalismo global (Mezzadra y Neilson, 2017, 111-117).

Tales procesos de multiplicación sólo son posibles mediante una diversificación de los estatus legales de las personas y de los marcos regulatorios que se imponen sobre zonas acotadas aún dentro de un mismo Estado (Ong, 2006, 77-79). El espacio político de los Estados tiende a fragmentarse en diversas zonas donde se aplican regulaciones especiales en función de su potencial económico frente a los mercados globales. Tal fragmentación se acompaña por una diversificación de los estatus de los residentes en los Estados, a los que corresponderían diferentes derechos y modos de gestión, de cara a maximizar su potencial productivo según las exigencias del mercado. El ejemplo paradigmático de estos procesos son las *zonas económicas especiales* (Mezzadra y Neilson, 2017, 254-271; Ong, 2006, 97-118), los enclaves industriales ubicados en espacios fronterizos (Mezzadra y Neilson, 2017, 271-278) o las zonas francas portuarias (id., 240-242). Lo peculiar de estos espacios es su interconexión en redes creando una compleja geografía que no puede comprenderse desde el marco territorial del Estado-nación. Por otro lado, no debería creerse que la diversificación de las redes globales se desarrolla al margen de las particularidades culturales de cada región sobre las que se asientan, como si estuviesen construidas por sujetos “cosmopolitas” más allá de adscripciones particulares. Todo lo contrario, en su configuraciones concretas las redes del mercado global tienden a asumir rasgos etnicizados que refuerzan los estereotipos culturales y de género (Ong, 1999, 3-5; 2006, 122-123). A esta diversificación de los espacios, sistemas regulatorios y agentes que fragmentan internamente el Estado-nación, hay que añadir todo aquel otro conjunto de regulaciones supranacionales que condicionan y se superponen con las regulaciones estatales, así como

la creciente importancia que están adquiriendo las regulaciones privadas para gestionar diversos ámbitos sociales (Sassen, 1999, 411-414).

La fase actual de la globalización ha traído consigo una profunda transformación y complejización del contexto estructural dentro del que cualquier agente interactúa. Los sistemas normativos se han diversificado. Los marcos dentro de los que encuadrábamos las relaciones sociales se han desestabilizado. Ya no es evidente que el marco prioritario de análisis sea el del Estado o que podamos limitarnos a alguno en particular. Más bien, parece que lo razonable sería presuponer que múltiples dinámicas y escalas de análisis intersecan en cada caso concreto examinado o susceptible de examen. Los agentes involucrados en la toma de decisiones se han heterogeneizado, como también lo han hecho las dinámicas del capital, las formas de trabajo y de producción, así como las subjetividades en las que necesariamente está arraigada toda fuerza de trabajo. Sin embargo, no estamos aquí ante una simple afirmación de la diversidad en sí, sino ante radicales *desigualdades* de poder.

Sin duda todas estas transformaciones nos deberían empujar a poner en cuarentena los viejos conceptos políticos heredados del pensamiento westfaliano-keynesiano: la unidad del Estado nacional, las nociones de ciudadanía y de soberanía, la correlación entre Estado y sociedad, etc.

2. El discurso de la exclusión social

El concepto de exclusión social se emplea para designar al conjunto de “mecanismos mediante los que se impide a individuos y grupos que participen en los intercambios sociales, así como en las prácticas y en los derechos que configuran la integración social y la identidad” (Andersen y Siim, 2004, 6). Este concepto, “implica una división de la población en dos categorías estrictas, situando a los ‘excluidos’ fuera del funcionamiento de la sociedad, sin los derechos ni las habilidades y recursos necesarios para desempeñar un papel en la colectividad” (Castel, 2007, 34). El discurso de la exclusión tiene su origen en Francia en los años setenta del siglo pasado, en el contexto de los Estados de bienestar europeos (Hickey y Du Toit, 2007, 2). Para los años noventa se había convertido en el discurso dominante en Europa sobre la pobreza y empezaba a generalizarse para contextos no europeos, llegando a eliminar términos tales como “pobreza” o “explotación” de los discursos en torno a los objetivos de las políticas públicas y sobre las causas del empobrecimiento (Du Toit, 2004b, 988; Hickey y Du Toit, 2007, 5; Phillips, 2013, 175). El concepto de la exclusión encuentra su contexto propio de aplicación en “la persistencia de bolsas de pobreza en países ricos y bastante homogéneos” (Du Toit, 2004b, 988), grupos sociales a los que había que responder mediante su inclusión en la normalidad de la nación, en el seguro abrigo de sus esquemas de protección social.

Este discurso, en sus formas más comunes, implica lo que se ha venido denominando un “enfoque residual”, según el cual la pobreza es “una consecuencia de haber sido dejado fuera de los procesos de desarrollo, y contiene la suposición de que el desarrollo trae crecimiento y que lo que se requiere es integrar a las personas en los mercados” (Hickey y Du Toit, 2007, 5). La pobreza surgiría entonces en aquellos contextos sociales que han quedado como un residuo no incorporado a los más generales esquemas y procesos de desarrollo. La *exclusión* de los mercados, de los programas sociales, de los esquemas formales de derechos, de grupos sociales particulares, de bienes sociales específicos, etc., se considera la causa directa de

la pobreza. Este concepto sirve como etiqueta general bajo la cual muy diversos procesos socio-estructurales son unificados. Bajo esta categorización, se supone que es simplemente su carácter excluyente lo que les conecta casualmente con la pobreza, mientras que la forma y mecanismos específicos de esta conexión se dejan sin analizar.

Ante el problema de la exclusión, la solución está clara: la *inclusión* (en el mercado, en los proyectos de desarrollo, en las políticas sociales, en la “ciudadanía”, en la fuerza de trabajo, etc.). En el contexto actual de la globalización, este enfoque residual ha caracterizado las aproximaciones ortodoxas a la reducción de la pobreza de las instituciones internacionales como el Banco Mundial, “donde el desarrollo es entendido como la expansión y profundización de la globalización, y la ampliación de la participación en esos procesos a través del empleo” (Phillips, 2013, 175). En un mundo global, si la exclusión de sus procesos económicos es la causa de la pobreza crónica global, entonces la respuesta debe ser la inclusión de todos ellos en una globalización que debe ampliarse tanto extensiva (incorporar los espacios residuales que aún quedan fuera) como intensivamente (complejizarse internamente para responder más adecuadamente a la diferencia de los múltiples sujetos crecientemente incluidos). Lo cual no hace sino reproducir la dinámica expansiva del capital global, que ya había sido identificada por Marx (1993, 407-409).

Pues bien, en lo que resta de artículo me centraré en explicar por qué haríamos bien en rechazar este discurso de la exclusión-inclusión si queremos desarrollar una filosofía crítica y emancipadora para el momento actual. El problema no consiste simplemente en la exportación acrítica que ha sufrido este discurso entre diferentes contextos culturales y políticos, desde los debates en torno a políticas públicas de los Estados de bienestar europeos a los debates sobre la pobreza crónica global (Hickey y Du Toit, 2007, 3). El problema, creo, es más de fondo. Se trata de que este discurso de la exclusión-inclusión se basa en una ontología social simplista, completamente inadecuada para abordar las relaciones sociales de un mundo en la actual fase de la globalización. Como veremos, ni para los sujetos paradigmáticamente “excluidos” del mundo global como pueden ser los migrantes irregulares o las personas que caen dentro de lo que se denomina pobreza crónica, este discurso es adecuado, sino que más bien contribuye precisamente a invisibilizar los mecanismos sociales que fundamentan su situación. Ni la exclusión puede pensarse como la causa de sus problemas ni la inclusión puede entenderse como el bien del que carecen. El discurso de la exclusión-inclusión se basa en formas de entender el mundo y marcos explicativos y descriptivos, en idealizaciones sobre la sociedad o sobre la ciudadanía, en oposiciones conceptuales binarias y distinciones rígidas, etc. que se han vuelto insostenibles en el mundo contemporáneo.

2.1. Sobre la idealización de lo político

Tiene pleno sentido que el discurso de la exclusión-inclusión surgiera en el contexto del Estado de bienestar europeo de los años setenta. En aquella época el pensamiento sociológico y filosófico-político adoptaba lo que se ha denominado “nacionalismo metodológico”, el cual puede definirse del siguiente modo:

“El nacionalismo metodológico es una postura en las ciencias sociales que presupone injustificadamente el Estado-nación, lo trata acríticamente como la forma natural de

organización social y/o lo reifica. Se supone que el Estado-nación controla completamente el espacio geográfico y es tratado como sinónimo de sociedad. El nacionalismo metodológico conduce a un malentendido fundamental de la naturaleza de la realidad social al no reconocer las organizaciones transnacionales, subestatales y supranacionales, y al no tener en cuenta la forma en que las naciones están situadas y constituidas por las fuerzas locales, transnacionales y globales” (Sager, 2016, 43).

El nacionalismo metodológico permitía una fácil y rápida respuesta a la pregunta fundamental: “¿en qué incluir?”. El Estado nacional se correspondía con una sociedad delimitada, culturalmente homogénea y organizada por una estructura sociopolítica cuyos rasgos generales, características y límites no eran problematizados. En este contexto, el discurso de la exclusión-inclusión podía proyectar una “normalidad” social identificada por la sociedad nacional y la participación en las estructuras socio-económicas del Estado de bienestar. En mi opinión, este es el origen de una de las características más notables que operan a su base: “la sociedad dominante se concibe como normal; la exclusión de ella se supone el problema. A veces este grupo excluido puede incluso ser ‘patologizado’ y visto como desviado” (Du Toit, 2004b, 1001). Sin embargo, en el contexto fragmentado y heterogéneo de la globalización tales suposiciones se vuelven insostenibles.

El discurso de la exclusión-inclusión se fundamenta sobre una narrativa moral que presupone acríticamente aquello en lo que incluir. Esta inclusión como regla general es considerada en los discursos hegemónicos sobre desarrollo y pobreza un indiscutible bien social (Mezzadra y Neilson, 2017, 25). Estos se desarrollan “en términos de presuposiciones normativas implícitas sobre cómo debería ser organizada la vida social” (Hickey y Du Toit, 2007, 3). Al asumir un supuesto trasfondo evidente, no problematizado ni problemático en el que incluir, se adopta una posición paternalista y condescendiente hacia los “excluidos” mismos, cuya *agencia* o papel político en este proceso es negada ante el supuesto básico de que “nosotros” conocemos de partida dónde ellos quieren, pueden y necesitan ser incluidos (Du Toit, 2004a, 29). Seguramente esto podía tener sentido dentro del modo keynesiano-westfaliano de entender el mundo y su correspondiente nacionalismo metodológico que aun mayoritariamente se aceptaba dentro de los Estados de bienestar europeos de los años setenta (id.). Pero en el mundo fragmentado, conflictivo y heterogéneo de la globalización, en el que no se puede presuponer entornos sociales y políticos acotados, homogéneos e incontrovertidos en los que incluir, necesitamos un marco conceptual más complejo. El discurso de la exclusión simplifica en exceso la realidad social al basarse en “una concepción inútilmente monolítica y homogénea de la naturaleza de la sociedad” (Du Toit, 2004b, 1005). Por ello, como veremos más adelante, colabora en la ocultación de las complejas relaciones de poder del mundo en globalización.

2.2. Sobre la fragmentación del espacio de la globalización

Como hemos visto, la globalización se caracteriza por la multiplicación y diversificación de los espacios normativos, de los procesos y modos de producción de las figuras del trabajo, de las subjetividades relacionadas con ellas, etc. En este contexto de fragmentación, las clásicas nociones de ciudadanía, de homogeneidad nacional de integridad legal

y exclusividad soberana dentro del territorio nacional, no pueden seguir siendo asumidas acríticamente. Sobre este trasfondo, las preguntas en torno a quién y en qué integrar se vuelven enormemente problemáticas.

La figura del ciudadano-trabajador (asalariado), exclusivamente en torno a la cual giraba la idea del funcionamiento de la sociedad en la época del capitalismo organizado de Estado del período de posguerra (Fraser, 2009, 89-92), empieza a ser definitivamente desarticulada (Mezzadra y Neilson, 2017, 283). Las críticas feministas, según las cuales esta figura servía para ocultar el trabajo de reproducción de la sociedad generalmente realizado por mujeres y privilegiar a los hombres que realizaban el trabajo productivo fuera del ámbito doméstico, se han visto reforzadas por la diversificación, flexibilización y precarización del trabajo que son exigidas por la globalización neoliberal. Ante esta desarticulación, se vuelve problemática la idea de la inclusión a través del trabajo que se presupone en los discursos dominantes de la exclusión-inclusión (Phillips, 2013, 175). Lo relevante serían las cualidades de las relaciones que fundamentan las heterogéneas (y desiguales) formas de trabajo y no la simple inclusión en un mercado en el que el trabajo ya no asegura en muchos casos la subsistencia familiar y menos aún la participación social como ciudadanos iguales.

Pero el nacionalismo metodológico no sólo suponía una conexión entre el trabajador y el ciudadano. De un modo más general suponía un isomorfismo entre ciudadanía, soberanía, grupo de solidaridad y nación, desarrollado en un espacio territorial delimitado por las fronteras estatales. Este isomorfismo, en el que todos los miembros debían incluirse, era el que garantizaba el correcto funcionamiento de la sociedad. En este modelo de sociedad, “la traducción es casi uno a uno: la ciudadanía se refleja en el concepto de un sistema jurídico nacional, el soberano en el sistema político, la nación en el sistema cultural y el grupo de solidaridad en el sistema social, siendo todas las fronteras congruentes y definiendo en conjunto la piel que mantiene unido el cuerpo de la sociedad” (Wimmer y Schiller, 2002, 227). El problema es que los desarrollos del actual mundo en globalización hacen que este isomorfismo no sea más que una caricatura insostenible.

El territorio de soberanía estatal como un espacio sometido a una misma estructura normativa, como un espacio homogéneo en el que todos los ciudadanos son incluidos como iguales (o deben serlo si se encuentran “excluidos”), ha entrado también en crisis. La soberanía en la globalización se torna “graduada”. El interior del espacio político nacional, que antes se consideraba homogéneo, se fragmenta normativamente (Ong, 2006, 77-78). En un espacio global que no se caracteriza por la homogeneidad sino por una heterogeneidad de enclaves concretos conectados entre sí a modo de nodos de diversas características, la racionalidad gubernamental busca articular su geografía de un modo diferencial según la potencialidad de cada zona ante al mercado global. Las zonas francas portuarias constituyen un ejemplo histórico de esta fragmentación territorial-normativa (Mezzadra y Neilson, 2017, 240-243). Las “zonas económicas especiales” constituyen el ejemplo paradigmático de la forma actual de la globalización (Ong, 2006, 97-118). Si negativamente estas zonas se definen como espacios sobre los que no se aplican ciertas leyes nacionales, Ong insiste en que positivamente estos espacios se diseñan para “promover oportunidades para mejorar la cualificación de los trabajadores, mejorar los servicios sociales y las infraestructuras, experimentar con mayores derechos políticos, etc.” (id., 78). La pregunta aquí es si tiene sentido

tratar de volver a proyectar ese fondo homogéneo de “normalidad” social en el que todos deben ser incluidos. Este fondo, al menos, no debería presuponerse como no controvertido.

2.3. Sobre la invisibilización de las dinámicas estructurales de la desigualdad

Al presuponer que lo malo es la exclusión de los sistemas e intercambios sociales, frente a lo cual la inclusión en los mismos sería la justa respuesta, el discurso de la exclusión-inclusión “puede servir para distraer la atención de las dinámicas globales y sistémicas de desigualdad, empobrecimiento y conflicto dentro de esos sistemas sociales más grandes” (Du Toit, 2004b, 1001). En el contexto del incuestionable dominio de la racionalidad economista dentro de la actual forma neoliberal de la globalización, el discurso de la exclusión-inclusión contribuye de dos modos a la justificación y reforzamiento de sus dinámicas. Por un lado, sirve para legitimar la perspectiva de los actores hegemónicos de este tipo de globalización, según la cual la falta de desarrollo y la pobreza se debe precisamente a la exclusión respecto a las fuerzas de mercado globales (Phillips, 2011, 390). El discurso de estos agentes es sencillo: si queremos favorecer el desarrollo y erradicar la pobreza, se debe lograr la inclusión de todos en los procesos de la globalización. ¿Pero qué ocurriría si fuesen estos mismos procesos las causas de la pobreza y de la falta de desarrollo? Es decir, ¿qué ocurriría si estos procesos fuesen en sí mismos explotadores? Pues bien, como se señaló antes, el discurso de la exclusión ha servido precisamente para dejar de lado en los discursos públicos los conceptos de pobreza o explotación.

Un segundo sesgo del discurso de la exclusión-inclusión se manifiesta en su habitual denominación de “exclusión *social*”. Este discurso pretendería atacar los sistemas que impiden el pleno desenvolvimiento de los agentes en el funcionamiento de la sociedad, pero mediante esta denominación se presupone que aquello que se opone a este fin son “el resultado de factores sociales extrínsecos —racismo, cultura, ideología o política— que socavan la participación ‘normal’ en el funcionamiento de una economía que se considera libre de valores e intrínsecamente neutral” (Du Toit, 2004b, 1002). Ante todo, recordando la cita de Castel, la sociedad es una máquina con esenciales funcionamientos, la exclusión de los cuales se concibe como conceptualmente incompatible con una vida plena en sociedad. Estos funcionamientos son algo neutral y necesario, y los conflictos y problemáticas relaciones de poder que causan su mal funcionamiento responden a una esfera “social” al margen de sus reglas. De acuerdo con Du Toit, esto denota una concepción funcionalista de los procesos sociales y un crudo economicismo (id.). Lo que falta aquí es un análisis del modo en que estos factores sociales, culturales o políticos siempre han estructurado lo económico, y el modo como lo económico en sí mismo está inextricablemente vinculado a las desiguales relaciones de poder y a la violencia.

2.4. Sobre la insostenible dicotomización entre la exclusión y la inclusión

Pero en un nivel más general debemos preguntarnos si es adecuado explicarnos la situación de los “pobres globales”, de las zonas que no han alcanzado un grado de desarrollo mínimamente aceptable en comparación con otras o, en general, las diversas injusticias que sufren las personas o grupos sociales como si sus causas se encontrasen en su “exclusión”

o “desconexión” respecto a las dinámicas sistémicas de nuestras sociedades en globalización. Esta explicación, la propia del discurso de la exclusión-inclusión, se basa en una muy deficiente comprensión de estas dinámicas o en su ideológico “blanqueamiento”. En contra de lo que este marco de análisis quiere hacer creer, la pobreza, la falta de desarrollo, la desposesión o la “irregularidad” de muchas personas empujadas a migrar no son productos accidentales, externos, de las dinámicas económicas de la globalización, sino sus productos y sus condiciones normales de funcionamiento (Du Toit, 2004b, 1002).

Tal como vimos en la cita de Castel, este discurso se basa en una estricta separación conceptual entre los incluidos y los excluidos, entre el “adentro” y el “afuera” del funcionamiento de la sociedad. Esta categorización desfigura y oculta la compleja causación estructural de los fenómenos sociales y limita la potencialidad de los análisis en el contexto de la globalización (Bracking, 2003, 5). La pobreza o la explotación tienen carácter relacional, es decir, la pobreza o explotación de algunos provee la condición necesaria para la producción de oportunidades privilegiadas para otros (Mosse, 2010, 1156-1159). No podemos individualizar la pobreza, en la línea de la economía neoclásica y los modelos de elección racional, viéndola como disfunciones temporales de una supuesta igualdad política inclusiva y causada simplemente por las malas elecciones o hábitos personales de algunos (ignorando el trasfondo estructural o presuponiéndolo como algo neutral), ni podemos excepcionalizar la pobreza como si fuese algo ajeno al funcionamiento normal de los mercados (Bracking, 2003, 6-7; Mosse, 2010, 1157-1158). Desde la perspectiva de los “excluidos”, el discurso que aquí analizamos “tiene poco sentido: ellos están siempre muy incluidos” (Bracking, 2003, 7).

Las condiciones actuales de la globalización imponen la demanda de trabajadores flexibles y baratos. En este contexto, algunos estudiosos de las migraciones insisten que ni siquiera los migrantes “irregulares”, otro de los ejemplos paradigmáticos junto a los colectivos sometidos a la pobreza crónica, pueden entenderse adecuadamente como sujetos excluidos. Todo lo contrario, desempeñan un papel esencial en el funcionamiento de las dinámicas económicas globales, del mismo modo que los mecanismos legales y dispositivos fronterizos que determinan su estatus son piezas esenciales “de la producción de la mercancía fuerza de trabajo y del estatuto peculiar de la producción de esta mercancía respecto de las otras” (Mezzadra y Neilson, 2017, 126). La producción legal de ilegalidad, que se supone una de las formas más extremas de “exclusión”, responde en realidad a un proceso activo de inclusión que busca la subordinación de su trabajo (De Genova, 2015, 5).

Lo mismo puede decirse del resto de categorías que acriticamente pueblan el espacio del discurso de la exclusión-inclusión, tales como el racismo o el sexismo. Del mismo modo que la ilegalización, “el racismo trata de mantener a la gente en el interior del sistema de trabajo, no expulsarla de él; el sexismo persigue el mismo objetivo” (Wallerstein y Balibar, 1991, 58). Lo que se busca en cada caso es una mano de obra con ciertas características, según relaciones que pueden ser más o menos explotadoras. Todos estos sujetos que el discurso de la exclusión-inclusión pinta como marginales, expulsados de la sociedad, en verdad son “protagonistas centrales en el drama de la ‘fabricación’ del espacio, del tiempo y de la materialidad de lo social mismo” (Mezzadra y Neilson, 2017, 188). Las características de sus situaciones no se deben a su exclusión, sino a los diversos modos en que están incluidos (Du Toit, 2004b, 1002).

Es necesario rechazar la tajante distinción que el discurso que aquí estamos analizando establece entre la exclusión y la inclusión, y la idea de que la primera es un mal que debe

ser contestado con el incuestionable bien de la inclusión. En realidad, el problema relevante es la inclusión, más concretamente, los modos en los que esta inclusión se realiza, las posiciones desventajosas y los procesos de explotación, expropiación, subordinación y/o dominación en los que las dinámicas estructurales de nuestro mundo en globalización sitúan a algunos en beneficio de otros.

Esta forma de plantear estos problemas se inscribe dentro de una tendencia más general que ha tomado fuerza a raíz de los complejos procesos de la globalización y la puesta en cuestión del marco conceptual filosófico-político clásico. Me refiero a la puesta en cuestión de la forma binaria de entender las categorías, separadas por una línea claramente definida. La oposición entre exclusión e inclusión debe ser rechazada. Lo mismo se ha dicho de pares conceptuales que habían sido fundamentales en el pensamiento hasta el momento actual: trabajo libre y esclavo, trabajo productivo e improductivo, interior y exterior de una comunidad política supuestamente unificada, residentes temporales y permanentes, mercados formales e informales, etc. El desafío teórico en este contexto es desarrollar una forma más crítica de conceptualizar los límites, de diseñar unos marcos teóricos mejor capacitados para abordar las “zonas grises” que constituyen en realidad nuestros espacios sociales (Balibar, 2015, 73).

3. La incorporación adversa

La expresión “incorporación adversa” ha tomado fuerza dentro de los análisis de la pobreza como una perspectiva más adecuada que el discurso de la exclusión-inclusión, al basarse en una ontología social más crítica y poder así evitar sus problemas antes mencionados. La situación de los pobres globales y, en general, la de cualquier agente de un grupo o clase social, sólo puede comprenderse en *relación con* el resto de posiciones sociales. Frente al “enfoque residual” que caracteriza al discurso de la exclusión, el de la incorporación adversa se basa en un “enfoque relacional” (Phillips, 2013, 175). Este enfoque “construye una explicación basada en los términos en los que las personas son incorporadas en procesos y estructuras económicas y sociales particulares” (id.). La pobreza no es debida a la marginalidad respecto a las relaciones económicas y políticas desarrolladas históricamente, sino todo lo contrario, como consecuencia de su inclusión en estas relaciones (Mosse, 2010, 1157), más exactamente, por los términos y condiciones de la incorporación (Du Toit, 2004b, 1003). Para terminar con ella, por lo tanto, no se requiere la “inclusión” en tales procesos ni en ninguna supuesta “normalidad” social, pues los agentes explotados, subordinados y dominados ya están plenamente inmersos en ellos, sino la transformación de las relaciones sociales y políticas (Bebbington, 2007, 793). Frente a la absolución que el discurso de la exclusión-inclusión promueve del trasfondo estructural, la perspectiva relacional evidencia la necesidad de poner el foco de análisis sobre los modos en los que se piensa y reproduce la pobreza (id., 796-798). Por todo ello, se propone la idea de “incorporación adversa” como más apropiada (Murray, 2001, 5).

Las relaciones sociales en las que todo agente está inmerso deben abordarse como algo multidimensional, pues no solo implican el modo como las personas están incluidas en el mercado, sino también en el Estado, en la sociedad civil, en la comunidad o en el entorno doméstico (Hickey y Du Toit, 2007, 4). El modo en que la sociedad es categorizada a través

de los discursos hegemónicos, haciendo pensable y justificable la existencia de la pobreza u otras injusticias, es también un objeto fundamental que debe ser analizado (Bebbington, 2007, 805-807; Mosse, 2010, 1169-1171). Esta perspectiva tiene también efectos sobre el modo en que toda política pública que intente resolver problemas sociales debe ser diseñada, guiada e implementada. Debe estar basada en profundos análisis sociales que no sólo contemplen la economía política, sino también la historia local, la cultura, el reparto del poder político y las relaciones basadas en el género o en cualquier otro rasgo identitario en contextos concretos (Murray, 2001, 5).

Este trasfondo estructural que incorpora adversamente a algunas personas, sometiéndolas a relaciones de explotación, subordinación o dominación, opera no tanto impidiéndoles la entrada, sino impidiéndoles *la salida* (Phillips, 2013, 178). En nuestro mundo en globalización es necesario pensar en profundidad las “cadenas que atan” a los heterogéneos agentes a sus complejas relaciones laborales, comunitarias, políticas, identitarias, familiares, etc. (Mezzadra y Neilson, 2017, 147). Esto conlleva la necesidad de incorporar en el análisis a agentes de muchos tipos, sistemas normativos de diferentes niveles, dispositivos gubernamentales diversos, etc. Se requiere una exploración paciente de la multiplicidad de vínculos y agentes que constituyen el paisaje social de un mundo en globalización. Esta exploración es además fundamental si se quieren encontrar puntos de conexión, posibles bases de solidaridad para la reconstrucción de una política colectiva emancipadora (Mezzadra y Neilson, 2017, 148).

Emplear aquí la expresión “incorporación adversa” responde a una selección consciente de los términos. Diferentes autores han propuesto términos similares para referirse a parecidas perspectivas de análisis, pero los términos elegidos indican también pequeños cambios en los marcos teóricos o intenciones. Mezzadra y Neilson, por ejemplo, emplean la expresión “inclusión diferencial” (Mezzadra y Neilson, 2017, 186-196). “Adverso” y “diferencial” señalan circunstancias completamente heterogéneas. El segundo denota simplemente que algo es distinto a otra cosa, sin entrar a valorar tal diferencia. En este sentido, es descriptivamente neutral. El primero señala una relación de cierto tipo en la que uno o algunos de los elementos se colocan en una posición desfavorable frente a otro u otros. Es este tipo de relaciones precisamente el que se pretende clarificar mediante la expresión que hemos estado analizando, por lo que el término “adverso” parece más apropiado para el caso. “Incorporación adversa” no pretende describir un estado final, sino evaluar procesos por los cuales los agentes son sistemáticamente explotados, dominados o subordinados. Estos procesos no producen simplemente diversidad, sino que producen *injusticia*. Estas diferencias de perspectiva también se manifiestan en el empleo que los autores citados hacen de esta expresión, pues se sirven de ella para describir la labor de filtrado que realizan las fronteras estatales para adaptar la entrada de mano de obra a las exigencias del mercado nacional de trabajo. Los términos “inclusión” e “incorporación” indican diferencias similares, pues mientras que el primero denota la acción de poner algo simplemente dentro de los límites de un conjunto, reproduciendo la oposición simple entre inclusión y exclusión, el segundo adopta una perspectiva más propiamente relacional, al denotar el modo en que una persona o cosa está en relación con otras con las que forma un todo.

Problemas terminológicos similares pueden señalarse en relación con la expresión “los pobres globales”:

“Hablar de ‘los pobres’ es, después de todo, considerar a las personas en cuestión como víctimas pasivas en lugar de agentes y actores políticos potenciales. Es también verlos de manera desconectada, descontextualizada, en abstracción de las relaciones y procesos sociales que han generado su pobreza. Nombrar su difícil situación como ‘pobreza’, finalmente, es sugerir que ellos simplemente, inexplicablemente, carecen de los medios de subsistencia, cuando en realidad han sido privados de esos medios” (Fraser, 2010, 369).

De ahí que Fraser proponga sustituir el término “los pobres” por “el precariado”, que a diferencia de la descripción de estados finales enfatiza los procesos que generan la injusticia y la agencia de los que la sufren, dando cabida además a diversos grados de inclusión/exclusión. El término “global” sería también problemático, pues, como se señaló en la primera parte del artículo, este no es el único marco que tiene relevancia en la causación estructural de la injusticia. Se ha de hablar más bien de la intersección de múltiples marcos (local, nacional, territorial, etc.). Por todo ello, Fraser concluye que lo más adecuado sería emplear la expresión “el precariado transnacional” en lugar de “los pobres globales” (id., 370).

Frecuentemente se presentan las categorías que organizan lo social como pares binarios en oposición, clara y radicalmente distintos: varón/mujer, ciudadano/extranjero, nosotros/ellos, etc. (Tilly, 1999). Este pensamiento obsesionado con trazar una distinción tajante entre un adentro y un afuera es precisamente la forma de conceptualizar los límites y de cartografiar lo social que aquí se ha defendido que debemos superar, si queremos adoptar una perspectiva más crítica y capaz de abordar la multiplicidad de vínculos que vemos tomar forma en la fase actual de la globalización.

4. Conclusión

Guiados por la idea de que es fundamental analizar los efectos de los discursos en la sociedad, lo que estos visibilizan y ocultan, las justificaciones que facilitan y las políticas públicas que promueven, en este artículo se ha analizado el papel del discurso de la exclusión-inclusión en la crítica de las injusticias. Frente a él, se ha propuesto la noción de *incorporación adversa* como una perspectiva más adecuada para abordar la complejidad de las relaciones sociales en un mundo en globalización.

Otros discursos empleados frecuentemente para abordar la situación del “precariado transnacional” —u otros agentes sometidos a diferentes tipos de injusticias— pueden también ser evaluados desde la perspectiva derivada de la discusión precedente. Este sería el caso, por ejemplo, de los análisis basados en la idea de “vulnerabilidad”. Frente a la tendencia que estos análisis muestran de enfocarse “estrechamente en la sensibilidad o resiliencia de los sistemas de subsistencia en relación con conmociones y peligros”, es necesario resaltar “la medida en que las relaciones estructurales más amplias que sustentan estos medios de vida pueden crear sistemáticamente pobreza y vulnerabilidad en primer lugar” (Hickey y Du Toit, 2007, 8). Esta perspectiva ayuda a evitar la individualización o la excepcionalización de la vulnerabilidad, la tendencia a explicarla mediante el recurso a supuestas características de las personas o como efectos excepcionales debidos simple-

mente a malas elecciones de los agentes en el contexto de una estructura neutral. No es la exclusión, la mala suerte o la inevitable exposición al riesgo lo que causa la mayor pobreza o vulnerabilidad de algunos, sino su integración en relaciones sociales explotadoras y precarias, en un contexto en el que la incorporación adversa es fundamental a los procesos sociales de nuestro mundo en globalización.

Frente al típico discurso liberal sobre la justicia centrado en la defensa del reconocimiento o no de ciertos derechos formales, la perspectiva aquí defendida se muestra escéptica ante tal forma de discurrir teóricamente. Esta, en el mejor de los casos es de escasa penetración en la causación estructural y, en el peor, puede ser instrumentalizada para desviar la crítica hacia discusiones retóricas y alejar su atención de las complejas relaciones de poder que constituyen el mundo social. Como se ha indicado anteriormente, la perspectiva de la incorporación adversa insiste en la necesidad de atender a los contextos concretos, de analizarlos pacientemente para comprender las múltiples dinámicas de poder que constituyen las relaciones sociales implicadas específicamente en cada situación de injusticia. Para avanzar hacia la justicia no existen recetas mágicas. Haciéndonos eco de la clásica crítica marxista debemos dar un paso más allá de la esfera formalista liberal y entrar en la espesa textura de las relaciones sociales concretas (que también, por supuesto, incluyen análisis de las leyes y normas formales e informales).

El discurso de la incorporación adversa, finalmente, nos empuja a pensar la sociedad con unas herramientas conceptuales más complejas que aquéllas que postulan límites rígidos y binarios entre pares de categorías, basados en la exigencia de trazar una clara distinción entre el “adentro” y el “afuera”. Pensar la “zona gris” dentro de la que se despliega la sociedad es una tarea fundamental si queremos desarrollar un pensamiento crítico útil en un mundo en globalización.

Referencias

- Andersen, J. y Siim, B. (2004), “Introduction: The Politics of Inclusion and Empowerment. Gender, Class and Citizenship”, en: Andersen, J. y Siim, B. (Eds.): *Politics of Inclusion and Empowerment: Gender, Class and Citizenship*, Gordonsville: Palgrave Macmillan, pp. 1-18.
- Balibar, É. (2015), *Citizenship*, Cambridge: Polity Press.
- Bebbington, A. (2007), “Social Movements and the Politicization of Chronic Poverty”, *Development and Change*, 38(5), pp. 793-818.
- Bracking, S. (2003), “The Political Economy of Chronic Poverty”, *Chronic Poverty Research Centre. Working Paper*(23).
- Brown, W. (2003), “Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy”, *Theory and Event*, 7(1), pp. 1-29.
- Castel, R. (2007), *La Discrimination négative: citoyens ou indigènes?* , Paris: Éditions du Seuil.
- De Genova, N. (2015), “Border Struggles in the Migrant Metropolis”, *Nordic Journal of Migration Research*, 5(1), pp. 3-10.

- Du Toit, A. (2004a), "Forgotten by the highway: Globalisation, adverse incorporation and chronic poverty in a commercial farming district of South Africa", *CPRC Working Paper*(49).
- Du Toit, A. (2004b), "'Social Exclusion' Discourse and Chronic Poverty: A South African Case Study", *Development and Change*, 35(5), pp. 987-1010.
- Foucault, M. (2012), *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal.
- Fraser, N. (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2009), "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia", *New left review*, 56, pp. 87-104.
- Fraser, N. (2010), "Injustice at Intersecting Scales: on "Social Exclusion" and the "Global Poor"", *European Journal of Social Theory*, 13(3), pp. 363-371.
- Giddens, A. (1994), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza.
- Harvey, D. (2007), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. y Perraton, J. (2002), *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*, Ciudad de México: Oxford University Press.
- Hickey, S. y Du Toit, A. (2007), Adverse incorporation, social exclusion and chronic poverty, *Chronic Poverty Research Centre. Working Paper*.
- Marx, K. (1993), *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, Londres: Penguin.
- Marx, K. (2014), Carta a Arnold Ruge, en Marxists Internet Archive <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>
- Marx, K. y Engels, F. (2008), *The communist manifesto*, Londres: Pluto Press.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017), *La frontera como método*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Mosse, D. (2010), "A Relational Approach to Durable Poverty, Inequality and Power", *Journal of Development Studies*, 46(7), pp. 1156-1178.
- Murray, C. (2001), Livelihoods research: some conceptual and methodological issues, *Chronic Poverty Research Centre. Background Paper*.
- Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Ong, A. (2006), *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and sovereignty*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Phillips, N. (2011), "Informality, global production networks and the dynamics of 'adverse incorporation'", *Global Networks*, 11(3), pp. 380-397.
- Phillips, N. (2013), "Unfree labour and adverse incorporation in the global economy: comparative perspectives on Brazil and India", *Economy and Society*, 42(2), pp. 171-196.
- Rodrigo, Á. J. (2016), "Entre Westfalia y Worldfalia: la comunidad internacional como comunidad social, política y jurídica", en: García Segura, C. (Ed.), *La tensión cosmopolita. Avances y límites en la institucionalización del cosmopolitismo*, Madrid: Tecnos, pp. 23-63.
- Sager, A. (2016), "Methodological Nationalism, Migration and Political Theory", *Political Studies*, 64(1), pp. 42-59.
- Sassen, S. (1999), "Making the global economy run: the role of national states and private agents", *UNESCO*(161/1999).

- Sassen, S. (2007), *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2015), “From national borders to embedded borderings”, en: Weber, L. (Ed.), *Rethinking border control for a globalizing world. A preferred future*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 179-189.
- Tilly, C. (1999), *Durable Inequality*, Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Walby, S. (2009), *Globalization & Inequalities. Complexity and Contested Modernities*, Londres: SAGE.
- Wallerstein, I. y Balibar, É. (1991), *Raza, nación y clase*, Madrid: Lepala.
- Wimmer, A. y Schiller, N. G. (2002), “Methodological nationalism and the study of migration”, *European Journal of Sociology*, 43(2), pp. 217-240.



El proto-evolucionismo ilustrado de la teoría del lenguaje de Adam Smith

The enlightened proto-evolutionism of Adam Smith's theory of language

JORGE LÓPEZ LLORET*

Resumen: El presente artículo analiza las importantes aportaciones de Adam Smith a la teoría del lenguaje. Identifica dos niveles argumentativos coordinados, el primero procedente de la lógica del análisis y la síntesis y el segundo procedente de una interpretación del lenguaje como una herramienta de adaptación y transformación social del entorno natural. Esto permite identificar una “hipótesis del desarrollo” del lenguaje, que evoluciona desde lo homogéneo desarticulado hasta lo heterogéneo articulado. A partir de aquí, se define la especificidad de la teoría del lenguaje de Smith entre los siglos XVIII y XIX, así como sus consecuencias estéticas y educativas.

Palabras Clave: Adam Smith, Lenguaje, Lógica, Gramática, Evolucionismo, Cultura.

Abstract: This article analyzes the important contributions of Adam Smith to the theory of language. It identifies two coordinated argumentative levels, the first coming from the logic of analysis and synthesis and the second coming from an interpretation of language as a tool for adaptation and social transformation of the natural environment. This allows identifying a language's “development hypothesis”, which evolves from the disjointed homogeneous to the articulated heterogeneous. From here is defined the specificity of Smith's theory of language, between the eighteenth and nineteenth centuries, as well as its aesthetic and educational consequences.

Keywords: Adam Smith, Language, Logic, Grammar, Evolutionism, Culture.

1. Introducción

Robert C. Berwick y Noam Chomsky afirmaron en su estudio sobre la evolución y el lenguaje que “la indagación racional en la evolución de un sistema solo puede proseguir en la medida en que se entienda su naturaleza”, pues de lo contrario sus manifestaciones nos parecerían caóticas (Berwick y Chomsky, 2016, 103). Creemos que es una buena introducción al programa lingüístico de la teoría del lenguaje de Adam Smith.

Recibido: 18/03/2019. Aceptado: 24/07/2019.

* Universidad de Sevilla. Profesor Titular de Universidad. Correo electrónico: lopezlloret@us.es. Líneas de investigación: Filosofía y Estética del Siglo XVIII; Retórica y Lenguaje en la Ilustración Escocesa; Estética y Cultura en la Teoría Evolucionista. Publicaciones recientes: López Lloret, J. (2019), «Adam Smith y la belleza de la ciencia», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 36 (1), 87-106; y López Lloret, J. (2019), «La metodología dramática en la obra de Adam Smith», *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº 38 (2), 71-93.

Smith publicó sus *Consideraciones sobre la formación original de los lenguajes* en 1761 (a partir de ahora *Consideraciones*).¹ Aunque esta obra está íntimamente conectada con sus *Lecciones sobre Retórica*, que suelen remitirse a los comienzos de su carrera como conferenciante en 1748 (Phillipson, 2011, 89), es posible que sus reflexiones sobre el lenguaje sean posteriores a 1755, dada su relación con el *Diccionario de la lengua inglesa* (1755) de Samuel Johnson. Este afirmó que al afrontar su tarea halló que el lenguaje inglés era rico y enérgico, pero carente de reglas (Johnson, 2006, 21), aunque optó por el poco sistemático orden alfabético. En la segunda mitad del siglo XVIII la necesidad de una reglamentación del lenguaje se dejó sentir con fuerza, multiplicándose notablemente en Gran Bretaña los diccionarios y gramáticas del idioma inglés (Miller, 1997, 39-40). Smith se esforzó para que de todo ello surgiera un proyecto unificado que integrara la estructura lógico-gramatical con la temporalidad del lenguaje hablado (Land, 1986, 131-2), algo evidente en su primera colaboración en la *Edinburgh Review* (1755), una reseña crítica del *Diccionario* de Johnson, cuya mayor debilidad, según Smith, residía en que su plan no era suficientemente gramatical, no subsumía los términos bajo clases generales y no jerarquizaba suficientemente los distintos significados (EPS, *Edinburgh Review* 1, 1).

Esta exigencia gramatical definió el programa de *Consideraciones*, que Smith consideró tan importante como para incorporarlo a la tercera edición (1767) de *La teoría de los sentimientos morales*, donde lo mantuvo hasta su muerte. En él Smith sistematizó el desarrollo del lenguaje desde el hipotético origen primitivo hasta el inglés moderno, reflexionando sobre la lógica y la motivación subyacentes a este proceso, lo que, unido a sus ideas sobre la historia expuestas en sus *Lecciones sobre Jurisprudencia*, generó una visión notablemente vanguardista. Tradicionalmente, hasta el siglo XVIII la cuestión del origen y diversificación de las lenguas se había afrontado en el marco de los textos bíblicos sobre el lenguaje adámico y la dispersión babilónica. El grueso de las especulaciones sobre el lenguaje giraba, más bien, en torno a su relación con el pensamiento y la realidad, por una parte, y a su función comunicativa, por otra (Dascal, 1994, 15-51). Estos temas fueron recogidos y tratados históricamente por Rousseau y Condillac, cuyas obras Smith leyó inmediatamente (Dascal, 2006, 85). Por otra parte, Smith, directamente o a través de Condillac (Schreyer, 1978, 15-43), asumió la teoría lingüística de Mandeville, quien derivó el desarrollo del lenguaje humano a partir de nuestras necesidades animales. Finalmente, en el contexto de los estudios sobre la retórica se desarrolló la reflexión sobre la naturaleza lógica y gramatical del lenguaje, siendo referentes para Smith autores como Gabriel Girard

1 Al citar las obras de Adam Smith daremos en primer lugar la referencia a la *Glasgow Edition*, en la edición de la editorial Liberty. Como es norma, citaremos las *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* como LRBL, seguido del tomo y la página de los apuntes (en anverso o reverso), por ejemplo: LRBL, ii, 138; los *Essays on Philosophical Subjects* como EPS, seguido del ensayo, capítulo y párrafo, por ejemplo: EPS, Astronomy, IV, 7; las *Lectures on Jurisprudence* como LJ, seguido del reporte que se trate, el número de volumen y la página de los apuntes, por ejemplo: LJ A, ii, 108; *The Theory of Moral Sentiments* como TMS, seguido del número de parte, sección, capítulo y párrafo, por ejemplo: TMS, II, iii, 2, 9; *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* como WN, seguido de número de libro, capítulo, parte (si la hubiera) y párrafo, por ejemplo: WN, I, xi, g, 21; *The Correspondence of Adam Smith* como Corr. seguido del número de carta; finalmente, citaremos *Considerations Concerning the First Formation of Languages* (que se haya en LRBL) como Languages, seguido del número de párrafo, por ejemplo, Languages, 43. Citaremos las traducciones siguiendo las normas de esta revista.

o John Wilkins. La originalidad de Smith no reside en ninguno de estos temas sino en la integración del modelo histórico-hipotético sobre el origen del lenguaje, de Rousseau y Condillac, con el análisis comparativo de las lenguas históricas, esforzándose por ordenar los resultados en un proceso histórico coherente cuyas bases eran la lógica, la gramática y la precaria condición animal y social del ser humano. El resultado fue un lenguaje que no refleja la realidad, sino que la construye, un logro colectivo de naturaleza social.

Para mostrar esto último estructuraremos nuestro artículo en cuatro momentos expositivos y un epílogo. Primero estableceremos la lógica que, según Smith, subyace al desarrollo gramatical del lenguaje; en segundo lugar, expondremos los motivos por los que sería correcto calificarlo de proto-evolucionista; después identificaremos la hipótesis del desarrollo descrita en *Consideraciones* y, finalmente, su peculiar posición entre el evolucionismo decimonónico y la teoría ilustrada del desarrollo histórico. A modo de conclusión, aplicaremos al lenguaje la idea smithiana de las consecuencias no planificadas de nuestras decisiones, según la cual el lenguaje, originalmente un instrumento útil para la subsistencia personal en un entorno ingrato, acabó definiendo lenguajes colectivos con tradiciones poéticas estéticamente desinteresadas. A esto le subyace que se pueda seguir reclamando una educación culturalmente integral en las sociedades más avanzadas económicamente, donde el sujeto no ha de ser conformado meramente como una pieza del mecanismo que produce la riqueza de las naciones.

2. “El mejor sistema de lógica en cualquier lenguaje”

Dos años después de la aparición de *Consideraciones* Georg Baird envió a Smith el resumen de una obra que William Ward publicaría en 1765 con el título *Ensayo sobre la gramática del idioma inglés*. En su respuesta Smith no dijo mucho sobre este proyecto, pero expuso algunas ideas sobre el lenguaje, como la siguiente:

“Apruebo completamente su proyecto de una gramática racional y estoy convencido de que una obra de este tipo [...] no sería solo el mejor sistema de gramática, sino el mejor sistema de lógica en cualquier lenguaje, así como la mejor historia de los progresos naturales de la mente humana” (Corr., 69; traducción nuestra).

Tras esto Smith afirmó, algo enigmáticamente, que si “fuera a tratar el mismo tema intentaría comenzar con la consideración de los verbos, pues son, en mi opinión, las partes originales del lenguaje” (ibidem). Decimos “enigmáticamente” porque ya había publicado *Consideraciones*, donde no siguió ese plan, sino que comenzó con el estudio del sustantivo y no trató el verbo hasta el párrafo 27 (más o menos como en la Lección III sobre retórica, impartida un mes y medio antes de la carta a Baird), afirmando solo que los verbos fueron “contemporáneos de los intentos iniciales de formación del lenguaje” (Languages, 27; Smith, 2018, 71). Esto suscita la duda sobre si habría que empezar con el nombre, como hizo de hecho Smith, o con el verbo, como propuso a Baird.²

2 El proceso se halla bien recogido en Dascal, 2006, 88-97.

En su historia del lenguaje Smith recurrió a los procesos mentales de abstracción, basado en la síntesis (desarrollo a partir del nombre), y concreción, basado en el análisis (desarrollo a partir del verbo) (Land, 1986, 135-59; Christie, 1987, 206-25). Con esto afrontaba un problema que Rousseau consideró irresoluble, a saber, cómo era posible dar cuenta del desarrollo de unos términos abstractos que requerían un grado de experiencia del que carecían los primitivos y un nivel de pensamiento imposible sin un lenguaje complejo (Rousseau, 1989, 140 y 144-5).³ Smith respondió articulando una génesis basada en la interacción de los procesos sintéticos con los analíticos en un desarrollo a partir del nombre propio y del verbo impersonal.

Comenzó con el desarrollo a partir del nombre (Languages, 1-26; Smith, 2018, 39-71; Plank, 1992, 25-9). Partiendo de una conjetura formulada por Condillac (Condillac, 1999, 151-4),⁴ afirmó que cuando dos salvajes se encontraron por primera vez “tratarían de establecer signos que denotaran los objetos de su entorno más usuales y que más les interesaban” (LRBL, i, 17; traducción nuestra). El primer tipo de expresión lingüística pudo ser, pues, el nombre propio que denotaba un objeto particular (Languages, 1; Smith, 2018, 39). Tras esto se inició un camino de generalización, basado en la asociación de ideas resaltada por Hume (Hume, 1988, 54-8), que acabó produciendo los nombres comunes. Así, cuando el primitivo vio un árbol le asignó la palabra “árbol”, pero cuando observó otros árboles su semejanza hizo que los conectara con el primero y que les aplicara su nombre, recurriendo espontáneamente a la figura retórica conocida como “antonomasia” (Languages, 1; Smith, 2018, 43).⁵ Esto generó un proceso de abstracción creciente por síntesis asociativa.

No obstante, con el nombre común era imposible saber a qué ejemplar se refería el signo “árbol”. Para solucionar esto surgieron los adjetivos y las preposiciones (Languages, 3-7; Smith, 2018, 45-50), es decir, las cualidades y las relaciones que permitieron especificar los objetos, algo imposible solo con el nombre común. Esto, que en última instancia provenía de Aristóteles (Aristóteles, 1982, 34-42, 47-54 y 55-63), supone un proceso analítico de fragmentación del objeto en sus cualidades, relaciones, etcétera, pero también otro sintético, por el que una pluralidad de, por ejemplo, colores (en la manzana, el árbol, etcétera) se identifican como “verdes” y se diferencian de los “no verdes”. La posibilidad del lenguaje exige, pues, en el caso del desarrollo a partir del nombre, la simultaneidad del proceso *sintético* de generalización y del proceso *analítico* de diferenciación categorial.

Con respecto al desarrollo a partir del verbo, Smith se basó en la sugerencia de Rousseau de que las primeras palabras expresaban una proposición completa, pues los eventos son en sí mismos realidades unificadas (Rousseau, 1989, 142; Dascal, 2006, 85-6). Para Smith estas primeras palabras fueron verbos impersonales porque en la naturaleza el agente y la acción no se diferencian (Languages, 28; Smith, 2018, 73), pero cuando se quiso distinguir un agente de otro el verbo impersonal, por un proceso analítico, se dividió en nombre y verbo personal y este, por un proceso de síntesis, se pudo aplicar a acciones similares de otros sujetos. El desarrollo a partir del verbo también fue, pues, un proceso

3 Smith se refirió a Rousseau en su carta a la *Edinburgh Review* de 1756, en la Lección III sobre retórica y en *Consideraciones* (EPS, *Edinburgh Review* 2, 11-17; LRBL, i, 19; Languages, 2; Smith, 1998, 220-4; Smith, 2018, 44).

4 Smith poseía un ejemplar de esta obra (Mizuta, 2000, 399). No proporcionamos el número de página, sino de catálogo.

5 Smith seguía a Du Marsais (Du Marsais, 2011, 76; Mizuta, 552).

simultáneo de análisis y síntesis. Por lo tanto, aunque la lógica temporal global sería, a grandes rasgos: 1º) verbo impersonal, 2º) nombre propio más verbo personal, y 3º) nombre común más adjetivo/preposición, creemos más relevante que resaltar el proceso fue, tal y como Smith lo describió, de análisis creciente y, simultáneamente, síntesis creciente (es lo que denominaremos “hipótesis del desarrollo”).

En su carta a Baird Smith se refirió a la gramática como “el mejor sistema de lógica”. Era la lógica que se había ido definiendo en el complejo panorama británico de los siglos XVI a XVIII, donde el aristotelismo convivió con el racionalismo de Port-Royal y el empirismo lockeano, como muestra el *Compendio de lógica* de Hutcheson (Hutcheson, 2006, 1-56).⁶ Smith comenzó su carrera docente en Glasgow en la cátedra de Lógica, de modo que conocería el interés de esta disciplina por los problemas relativos al método desde que Petrus Ramus se los adjudicó a la lógica a costa de la retórica, algo muy presente en la lógica británica (Howell, 1961, 146-72). Thomas Blundeville estableció el modelo en *The Art of Logike* (1599), donde diferenció entre los métodos compositivo, que era sintético, y resolutivo, que era analítico (Blundeville, 1969, 55-6), algo que desarrollaron Samuel Smith (Smith, 1617, 202-3), Robert Sanderson en 1615 (Sanderson, 1741, 165-6), John Prideaux (Prideaux, 1650, 91-2) o Henry Aldrich en 1691 (Aldrich, 1750, 100), de donde llegó a Hutcheson (Hutcheson, 2006, 54-6). El entorno de todas estas obras (salvo la última) fue Oxford, en cuyas bibliotecas Smith pasó varios años como becario Snell (Scott, 1937, 37-45).

El interés de Smith por estas metodologías se puede rastrear en la Lección XXIV sobre retórica (LRBL, ii, 125-137), donde trató sobre los textos didácticos sin considerar el uso del análisis como método de descubrimiento que, siguiendo a Descartes, habían descrito Antonie Arnauld y Pierre Nicole (Arnauld y Nicole, 2017, 773).⁷ Dejó de lado la distinción entre “invención” y “enseñanza”, ocupándose de la síntesis y el análisis como recursos expositivos de un lenguaje cotidiano que no era un instrumento de investigación, menos aún en la situación primitiva descrita por Smith, algo que resultó muy innovador cuando este lo usó para articular un proceso histórico que, partiendo de la epistemología humeana (Raphael, 1977, 23-38), fue alimentado por la gestión que la imaginación hizo de un entorno ingrato.

3. “La mejor historia de los progresos naturales de la mente humana”

Consideraciones y las Lecciones sobre Retórica son contemporáneas de las *Lecciones sobre Jurisprudencia*, lo que permite aclarar mejor la novedad de las ideas lingüísticas de Smith. Volvamos al desarrollo a partir del nombre, donde nuestro autor, refinando una idea de Condillac (Condillac, 1999, 207 y 219), afirmó que los primeros nombres propios

6 Sobre la conexión de Aristóteles con el empirismo británico véase Sgarbi, 2013, 8-11.

7 Smith poseía un ejemplar (Mizuta, 2000, 89). Conocería además la distinción lockeana entre un método para adquirir conocimiento y otro para comunicarlo (Locke, 1986, 600). Gran parte de las lógicas más populares en Gran Bretaña a mediados del siglo XVIII, como las de Jean Le Clerc, Jean-Pierre de Crousaz, Isaac Watts o William Duncan, en gran parte conocidas por Smith (Mizuta, 2000, 966 y 1763), partían de la lógica de Arnauld y Nicole, dedicando una parte al método en sus mismos términos (Howell, 1971, 299-361). Con todo, Smith se centró en los aspectos comunicativos, según Howell la principal novedad de su retórica (Howell, 1971, 547-9).

se referirían a objetos del entorno que satisfacían necesidades, como “cueva” (necesidad de cobijo), “árbol” (necesidad de comida) o “fuente” (necesidad de bebida) (Languages, 1; Smith, 2018, 39-40).

Esta familiaridad de los objetos le condujo a una teoría del origen del lenguaje dependiente de la naturaleza circundante y de las carencias humanas que esta puede satisfacer, de manera que las primeras palabras significaban necesidades que el entorno podía satisfacer, más que objetos. Esto provenía de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville (Mandeville, 1997, 556-561), aunque Smith evitó unir a estas necesidades la más obvia y comunicativa del intercambio sexual, que para Mandeville fue más primordial. El lenguaje permitió la identificación de las posibilidades que el entorno ofrecía a nuestra viabilidad como especie, siendo, pues, un instrumento de adaptación al medio ambiente a través de la colaboración social.

Con respecto al desarrollo a partir del verbo impersonal, Smith siguió a ilustrados franceses como Diderot o, especialmente, Rousseau, para quienes el primer lenguaje fue “el grito de la naturaleza” (Rousseau, 1989, 140-1). Puso como ejemplo “venit”, que indicaría algo así como “se acerca el león”, entendido como un único evento complejo. Cuando después hubo que diferenciar la aproximación de otras bestias, se usó la misma palabra añadiéndole un nombre, por ejemplo: “venit ursus” o “venit lupus”, pasando desde ahí a “significar la aproximación de cualquier objeto terrible” (Languages, 29; Smith, 2018, 74-5). En cualquier caso, el primer verbo impersonal surgió del pánico ante una naturaleza en la que nos acababan los depredadores, que conformaban un entorno ingrato del que, gracias al lenguaje, nos podíamos zafar. Este grito fue una alerta, es decir, un vínculo social colaborativo en una situación que Smith, en su *Historia de la astronomía*, calificó de “precaria” y “brutal” (EPS, Astronomy, III, 1; Smith, 1998, 59). En ese contexto el lenguaje fue un instrumento de supervivencia ante algo salvajemente inmediato que, gracias a los procesos de análisis y síntesis, introdujo distinciones entre los recursos y peligros, consolidando la adaptación al entorno y reforzando el vínculo social. De aquí surgió lo que suele denominarse “teoría del desarrollo histórico en cuatro estadios”, que apareció por primera vez en las *Lecciones sobre Jurisprudencia* (Meek, 1981, 112-28), que se remontan al año 1749. En esa fecha Montesquieu publicó *El espíritu de las leyes* (Phillipson, 2011, 102; Pauchant, 2017, 49-74), donde remitió las leyes y las formas de gobierno a factores como el clima o la geografía, pero Smith se basó en la adaptación económica, a través del lenguaje, a las posibilidades del entorno, desarrollándose progresivamente la pauta caza-recolección, pastoreo, agricultura y comercio-industria. Este proceso de adaptación y explotación del entorno fue interactuando con un lenguaje cada vez más estructurado, hasta llegar al prolijo y preciso idioma inglés que hablaban los industriales contemporáneos de Smith.

En las *Lecciones sobre Jurisprudencia* hay sugerencias adicionales que ayudan a explicar por qué para Smith la historia del lenguaje era también la de los progresos de la mente humana, especialmente la referencia a la condición natural del ser humano, que aún la debilidad física con un ingenio y capacidad de mejora que nos condujeron a la posibilidad de hablar (LJ A, vi, 8; Smith, 1995, 380). Puso como ejemplo de lo que podía resultar de aquí la necesidad de crear entornos artificiales para nuestra delicada piel, desde la ropa a la arquitectura, concluyendo que “casi todas las artes se han inventado y mejorado para suplir

las necesidades de *comer, beber, vestirse y alojarse*” (LJ A, vi, 16; Smith, 1995, 383).⁸ Las tecnologías para satisfacer estas necesidades, desde la época de la caza-recolección hasta la del comercio-industria, se desarrollaron progresivamente, primero adaptándose al medio ambiente y después modificándolo (LJ A, i, 27-35; Smith, 1995, 46-9; Pocock, 2006, 280-1; Jonsson, 2013, 129-141; Haakonssen, 2016, 56-61). La tecnología que inició este proceso fue el lenguaje, cuya estructura analítico-sintética se estableció como el modelo de las tecnologías posteriores, permitiendo la viabilidad humana como especie mundana y dando lugar, finalmente, a la sofisticada sociedad analizada en *La riqueza de las naciones*.

Después de su famosa exposición de la división del trabajo en la fabricación de alfileres en WN, Smith se preguntó por la causa subyacente a este fenómeno organizativo. Tras indicar que dependía de nuestra propensión al intercambio, afirmó que lo más probable era que fuese “la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje” (WN, I, ii, 2; Smith, 1979). Continuó comparando a los humanos con otros animales, quienes pueden colaborar en una cacería, pero no desarrollar intercambios contractuales basados en el lenguaje. Esto podría deberse, seguía diciendo, a que estos se valen por sí mismos al alcanzar en breve tiempo la madurez, mientras que el crecimiento humano es lento y necesita de los demás, lo que exige el vínculo lingüístico. Esta versión final de un argumento que se formuló en la Lección sobre Jurisprudencia impartida un día después de la carta a Baird (LJ A, vi, 44-45; Smith, 1995, 395) tiene la interesante implicación de que el lenguaje es una peculiaridad del ser humano como animal que necesita adaptarse a su entorno. Smith no planteó la hipótesis de un humano sin lenguaje porque, ipso facto, la especie resultaría inviable, no pudiendo preexistir a un instrumento que la hace ser como es, es decir, una especie inteligente y débil que logró su éxito adaptativo gracias a la cooperación sociolingüística. Por eso, lo primero que hicieron los primitivos cuando Smith subió el telón de *Consideraciones* fue hablar.

4. La hipótesis del desarrollo

Al unir la lógica con la historia natural del ser humano, Smith elaboró en *Consideraciones* una “hipótesis del desarrollo” que sintonizaba bien con la segunda mitad del siglo XVIII, pero también anticipaba planteamientos posteriores. Así, en el texto se lee lo siguiente:

“[...] el género humano ha aprendido gradualmente a partir y dividir casi cualquier evento en un gran número de partes metafísicas, expresadas con los miembros diversos del habla y combinadas de forma variable en los diferentes lugares de cada frase y sentencia” (Languages, 30; Smith, 2018, 76).

Cuando el lenguaje, gracias a coordinación de la síntesis con el análisis, se desarrolló desde el grito original de alerta hasta los complejos constructos gramaticales modernos, pasó de ser algo *homogéneo desarticulado* a ser algo *heterogéneo articulado*. Según Smith fue algo “gradual e insensible” (Languages, 16; Smith, 2018, 61), lo que hace pensar en márgenes tem-

8 Recordemos que las primeras palabras fueron “árbol” (comer), “fuente” (beber) y “cueva” (alojarse) y “venit” (necesidad de huir y defenderse).

porales largos. Aunque no aventuró una cifra, conocía la asombrosa ampliación temporal de la historia natural propuesta por Diderot,⁹ quien no tuvo problema en hablar de millones de años:

“[...] que el embrión formado por esos elementos ha pasado por una infinidad de organizaciones y de desarrollos; que ha tenido, por herencia, movimiento, sensación, ideas, pensamiento, reflexión, conciencia, sentimientos, pasiones, signos, sonidos articulados, una lengua, ciencias, y artes; que han transcurrido millones de años entre cada uno de esos desarrollos; que tal vez tenga aún que sufrir otros desarrollos y adoptar otros crecimientos” (Diderot, 1992, 143).

Esta hipótesis del desarrollo fue un argumento básico de la embriología epigenética, que Smith, al igual que Diderot, conocía, como mostró en su carta a la *Edinburgh Review* (EPS, *Edinburgh Review* 2, 8; Smith, 1998, 218-9). Otro elemento fundamental de esta teoría, también destacado por Diderot, fue el gradualismo del desarrollo (aplicado por Smith al lenguaje), argumentable por la ampliación de los límites temporales. El entorno inmediato de Smith colaboró definitivamente en esta ampliación, pues uno de sus íntimos, James Hutton (editor de sus *Ensayos filosóficos*), introdujo el tiempo profundo en la geología con su *Teoría de la tierra* de 1788 (Toulmin y Goodfield, 1965, 155-9; Jackson, 2006, 89-92; Rudwick, 2014, 68-73),¹⁰ mientras que otro amigo, su cirujano John Hunter,¹¹ elaboró una de las teorías proto-evolucionistas más sofisticadas de la segunda mitad del siglo XVIII (Dempster, 2005, 13-38; Moore, 2006, 482-99). Al final de *Consideraciones*, en una importante comparación del lenguaje con las máquinas, Smith sintonizaba bien con este complejo contexto:

“[...] el lenguaje ha llegado a ser más simple en sus rudimentos y principios en proporción al crecimiento en complejidad de su composición, sucediendo con él lo mismo que pasa comúnmente con las máquinas, todas las cuales, por lo general, son muy complejas en sus principios cuando son inventadas, habiendo a menudo un principio motor para cada uno de los movimientos que deben realizar. Quienes las mejoran observan que se puede aplicar un principio para producir varios de los movimientos, con lo que la máquina llega a ser gradualmente más simple, produciendo sus efectos con menos ruedas y principios motores. De la misma manera, en el lenguaje cada caso de cada sustantivo y cada tiempo de cada verbo fue expresado originalmente con una palabra diferente que solo servía para este propósito y no para otro. Sin embargo, la observación posterior descubrió que un conjunto de palabras era capaz de ocupar el lugar de aquel número infinito, de modo que cuatro o cinco preposiciones y media docena de verbos auxiliares podían responder al mismo fin que todas las declinaciones y conjugaciones de los lenguajes antiguos” (Languages, 41; Smith, 2018, 92-93).

9 Poseía un ejemplar de los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (Mizuta, 2000, 502).

10 Hutton presentó el primer esquema de su teoría (cuyas primeras investigaciones se remitan a los años cincuenta) en 1785 ante la *Royal Society* de Edimburgo. Smith estuvo presente (Repcheck, 2004, 142-6).

11 Smith asistió a las clases sobre anatomía de su hermano William en 1773 (Ross, 1995, 251).

Esta comparación del lenguaje con la máquina fue relevante porque interpretó el desarrollo como un proceso de organización creciente, posible gracias a una articulación sintáctica cada vez más compleja y, paradójicamente, fácil de gestionar. No fue un proceso automático, pues la máquina lingüística fue un instrumento con el que el ser humano transformó la realidad a medida que se adaptaba a ella. No fue, por eso, un espejo progresivamente preciso del mundo o de la mente, sino algo “completamente artificial” que los rearticulaba (Languages, 28; Smith, 2018, 73). Así como el lenguaje no reflejaba la estructura de la realidad no humana, tampoco el sujeto era una entidad pasiva que recibía el mundo mediante sus sentidos, sino un agente que con el lenguaje hacía que la realidad no humana, homogénea y desestructurada, llegara a ser para él algo heterogéneo y estructurado. El sentido progresivo de este desarrollo no se debía a ningún determinismo natural o histórico, sino a que cada sociedad conducía el análisis y la síntesis un paso más allá de las que la antecedieron, desde el grito primitivo de alerta hasta el inglés moderno, una compleja combinación de griego, latín, francés y sajón que hizo posible una visión del mundo como la de Newton (Languages, 37-40; Smith, 2018, 89-92).

Fue un proceso creativo, lo que explica que Smith usara una metáfora escénica para referirse a la naturaleza como una suerte de teatro de la ópera, más allá de cuyo escenario no podíamos ir (EPS, Astronomy, II, 9; Smith, 1998, 54),¹² y que, junto a esto, le preocupara desentrañar la función de las tres unidades clásicas de la tragedia, que trató como unidades de interés (equivalente a la unidad clásica de acción), tiempo y espacio (LRBL, ii, 81-89). Este proceso lo desencadenó la imaginación, que se sentía aterrada ante la homogeneidad desestructurada de la realidad no humana y solo se tranquilizó cuando, gracias al lenguaje, la realidad se fue haciendo más heterogénea y estructurada (Griswold, 2006, 46-54). En la construcción de una tragedia la imaginación trasciende estos temores porque puede conformar su objeto a su medida, pudiéndose comprobar mejor en este caso la manera en la que funciona. Así, cuando un dramaturgo rompe la unidad de tiempo sucede lo siguiente:

“[...] nos intranquiliza el desconocer lo que ha sucedido durante dicho intervalo, dentro del cual deben haber ocurrido muchas cosas importantes, de las cuales no sabemos nada. Es decir, damos un salto desde un momento a otro, ignorando lo que los conecta” (LRBL, ii, 86-87; traducción nuestra).

La imaginación humana, como muestra el ejemplo del drama, se satisface cuando accede a muchos datos (análisis) unificados de una manera coherente y completa (síntesis). De la misma manera afronta la realidad no humana, como mostró Smith en su *Historia de la astronomía*:

“La filosofía es la ciencia de los principios conectivos de la naturaleza [...] en la naturaleza parecen proliferar los hechos solitarios e incoherentes con todo lo que

12 Esta metáfora, utilizada por Fontenelle para justificar el sistema del mundo de Descartes (Fontenelle, 1963, 43), fue retomada por Smith, Hume y Reid en clave epistemológicamente escéptica (Hume, 2010, 17; Reid, 2004, 250).

los precede, y que por ende perturban el movimiento cómodo del pensamiento; que hacen que sus ideas procedan en saltos y corcovos irregulares, por así decirlo; y que tiende de esta manera a introducir las confusiones y desórdenes ya mencionados [...] La filosofía, al exponer las cadenas invisibles que conectan todos estos objetos dislocados, pretende traer el orden a este caos de apariencias discordes y chirriantes, apaciguar el tumulto en la imaginación y restaurar en ella [...] el tono de tranquilidad y compostura que le es al mismo tiempo más grato de por sí y más conforme a su naturaleza” (EPS, *Astronomy*, II, 12; Smith, 1998, 57).

La naturaleza se nos da como algo desordenado y desconectado y la ciencia surge porque nuestra imaginación desea el orden y la conexión. En este caso no construimos completamente el producto, pues los materiales naturales no son como los de un drama, ya que la apertura temporal de la naturaleza no humana siempre proporciona nuevos hechos que deben identificarse y sintetizarse con los ya asumidos. La imaginación trabaja aumentando el número de fenómenos específicos (análisis) e integrándolos, a la vez, en tramas cada vez más unificadas (síntesis) (Montes, 2016, 47-9). El ejemplo por excelencia de esto es el sistema del mundo de Newton, en el que lo que comenzó con un número reducido de fenómenos no unificados (la época del mito) acabó asumiendo un número impresionante de fenómenos bajo un único principio de síntesis, la gravitación universal (EPS, *Astronomy*, III, 1-2 y IV, 76; Smith, 1998, 60-1 y 111).

Todo eso fue posible porque se desarrolló el lenguaje y, básicamente, procedió según la pauta establecida por este. Antes de que surgieran el mito y la ciencia el ser humano ya utilizaba el lenguaje, aplicando los procedimientos de análisis y síntesis en la puesta a punto, a lo largo de la historia, de un instrumento que le permitía satisfacer colectivamente sus necesidades y afrontar las demandas con las que lo acosaba su entorno.

5. Smith entre la Ilustración y el proto-evolucionismo

En el planteamiento lingüístico de Smith Dios fue el gran ausente,¹³ no habiendo al comienzo nada más allá del hambre, la sed, el desamparo y el miedo. Esto lo distanció de las propuestas del siglo XVIII y lo aproximó a planteamientos evolucionistas del siglo XIX. Herbert Spencer, por ejemplo, elaboró una teoría similar a la suya en *La filosofía del estilo* (1852). Aunque no citó *Consideraciones*, se apoyó en contemporáneos y seguidores de Smith, como Lord Kames o Blair (Spencer, 1878, 10, 15 y 20), comenzando su proyecto donde terminó el de Smith, es decir, comparando el lenguaje con la máquina según un principio de adaptación funcionalista a la ley del mínimo esfuerzo:

“Considerando el lenguaje como un aparato de símbolos para la transmisión del pensamiento, podemos decir que le sucede como a cualquier aparato mecánico, a saber,

13 Las observaciones de Kennedy (2016, 473-482) referentes a *La teoría de los sentimientos morales* son pertinentes aquí. Peter Harrison (2010, 88) se preguntaba cómo podría funcionar el sistema de Smith sin una deidad, pero lo cierto es que en *Consideraciones* funciona sin ella.

que mientras más simples sean y mejor articuladas estén sus partes, mayor será el efecto que produzcan” (Spencer, 1878, 11).

Al final de esta obra Spencer presentó un esquema general del desarrollo del lenguaje que era el mismo que propuso Smith:

“[...] en el pasado lejano los hombres solo tenían nombres y verbos para transmitir sus ideas [...] desde entonces hasta el presente el desarrollo se ha producido hacia un número mayor de implementos del pensamiento y, por ello, hacia una complejidad y variedad mayores en sus combinaciones [...] actualmente, usamos las sentencias como el hombre primitivo usaba las palabras [...] de mantenerse el proceso que hasta ahora se ha desarrollado, se producirá una heterogeneidad creciente en nuestros modos de expresión” (Spencer, 1878, 47).

A continuación, identificó este desarrollo lingüístico con los procesos naturales, que también proceden de lo simplemente yuxtapuesto a lo altamente organizado (Spencer, 1878, 48), idea que posteriormente aplicó a las sociedades en *Los primeros principios*, donde formuló su “ley de la evolución”, según la cual esta era “el paso de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente” (Spencer, 2008, 236). Esta conexión con Spencer es significativa porque fue uno de los referentes de lo que se conoce como “darwinismo social”, que aplicó al desarrollo social el principio de la “supervivencia del más apto” (Spencer, 1864, 444; Harris, 1996, 106-11), un argumento básico en la defensa del libre mercado durante el siglo XIX, que buscaba apoyarse en una ciencia, la economía, cuya objetividad fuera comparable con la de otras, como la biología. En este contexto, *La riqueza de las naciones* se interpretaba como la primera defensa sólida del libre mercado y como la primera obra en la que la economía se presentaba como una ciencia objetiva, inspirada en el modelo físico-matemático de Newton (Harris, 1996, 108; Hühn, 2017, 2-5).

Esta conexión con Spencer muestra el potencial histórico de conceder más importancia a la adaptación al entorno a través de la satisfacción colectiva de las necesidades que a un don divino para transmitir ideas. No obstante, *Consideraciones* presenta elementos característicos de un ilustrado. En el contexto positivista del siglo XIX los procesos analizados por la ciencia tendían a ser afrontados como algo que nos sucede, pero para Smith el lenguaje (y, a partir de él, el sistema de la economía) era algo que hacíamos, una tecnología cultural que en parte controlábamos y en parte se nos iba de las manos.¹⁴

El lenguaje no era para Smith algo denotativo sino constructivo. Si se compara su teoría histórica del lenguaje con, por ejemplo, la de John Locke, quedará más claro. Para este el lenguaje era un conjunto de signos homólogo a otro conjunto de signos, las ideas, que respondían a la realidad no humana. Dicho conjunto de signos se hallaba al final del proceso epistémico y debía reflejar con claridad el mundo de ideas previo (Locke, 1986, 394-6). Pero en el caso de Smith el lenguaje estaba al principio y las ideas surgían con él.¹⁵ Así, cuando analizó la definición progresiva de las partes de la oración a partir del grito primitivo, afirmó:

¹⁴ Tomamos la expresión “cultural technology” de Duncan, 1998, 41.

¹⁵ Según Schliesser, para Smith “el lenguaje y la mente se codesarrollan” (Schliesser, 2011, 18).

“[...] la división de este evento en dos partes es completamente artificial, un efecto de la imperfección del lenguaje que, en esta ocasión como en muchas otras, suple con un número de palabras la falta de una que pudiera expresar de una vez la totalidad del hecho” (Languages, 28; Smith, 2018, 73).

El resultado es que el lenguaje fragmenta y reconecta artificialmente la realidad, según las necesidades de la imaginación humana, de manera que cuando accedemos a momentos más evolucionados de la sociedad (como la fase comercial) o del pensamiento (como la astronomía newtoniana), la realidad sobre la que operamos o que investigamos ya es un mundo articulado por el lenguaje. La economía, que es el resultado de nuestra tendencia a intercambiar cosas que, a su vez, surge de nuestra condición de animal que habla, es una realidad que, como el lenguaje que usamos, estamos construyendo a cada momento. Tampoco es algo que nos pasa, sino algo que hacemos, pues al generar un lenguaje que nos permitió afrontar nuestras necesidades y miedos, adaptándonos al entorno, también adaptamos progresivamente el entorno a nuestras necesidades y miedos.

Todo esto permite llegar a unas conclusiones que se apartan tanto de la conexión de Smith con un mercado inevitable en el que los beneficios se producen a partir de la confrontación entre individuos y empresas mejor o peor adaptados, como de la visión decimonónica de la evolución como una desesperante lucha de todos contra todos por sobrevivir. Pensamos en el tema de las consecuencias impremeditadas de nuestras decisiones y acciones, es decir, en que lo que hacemos puede conducir a cosas que no pretendíamos hacer, aunque podemos aprovecharlas.

6. Conclusión: consecuencias impremeditadas

Refiriéndose al lento desarrollo del lenguaje, Smith afirmó que sucedió “sin intención ni previsión por parte de los que establecieron el ejemplo originalmente, quienes nunca trataron de crear una regla general” (Languages, 16; Smith, 2018, 61). Se trata, según J. R. Otteson, de la primera aparición en su obra del principio de las consecuencias no planificadas de la acción humana (Otteson, 2013, 119-22), cuya expresión más conocida fue la idea de que el egoísmo privado podía generar beneficios públicos, algo que Smith vinculó con nuestra condición lingüística (WN, II, ii, 2; Smith, 1979, 16-7). En este caso lo negativo (el egoísmo) generaba lo positivo (el beneficio), aunque podría ser de otra manera, como sucedió con la división del trabajo y sus consecuencias negativas sobre los obreros sometidos a ella (WN, V, i, f, 50-55; Smith, 1979, 687-90) o con la pérdida progresiva de la plasticidad del lenguaje a medida que evolucionó, algo que Smith vio con nostalgia (Languages, 42-45; Smith, 2018, 94-101). Esto último nos conduce a una parte poco estudiada de su pensamiento, la conversión de los medios en fines, valorada por él como una de sus aportaciones más originales a la estética, pues rebasaba el utilitarismo de Hume:

“Nadie ha reparado hasta hoy, que yo sepa [...] que el ajuste preciso de los medios para alcanzar cualquier comodidad o disfrute es frecuentemente más apreciado que

esa misma comodidad o placer cuya consecución parecía agotar todo su mérito” (TMS, IV, 1, 3; Smith, 1997, 326).¹⁶

En las *Lecciones sobre Jurisprudencia* explicó que esto se debía a nuestra condición de animales a la vez débiles e inteligentes, pues la necesidad constante de mejorar nuestras condiciones de vida acabó conduciéndonos a valorar cosas que no “dan una ventaja superior al cubrir las carencias de la naturaleza” (LJ A, vi, 13; Smith, 1995, 381), como sucedió con el establecimiento de las formas poéticas del lenguaje. Al afrontar la delicadeza de nuestra constitución los medios llegaron a importarnos tanto, afirmó Smith, que incluso “el color, la más débil y superficial de todas las distinciones, se convierte en objeto de” consideración (ibidem), algo, evidentemente, aplicable al sonido. En *Consideraciones* explicó el desarrollo del sistema de las concordancias lingüísticas recurriendo a “aquel amor a la similitud de sonido y aquel deleite en el retorno de las mismas sílabas, que es el fundamento de la analogía en todos los lenguajes” (Languages, 10; Smith, 2018, 54), y en la Lección XXI sobre retórica se preguntó por el sentido del verso, respondiendo que “esta forma es mucho más difícil que la prosa, lo que muestra claramente que la finalidad principal del poeta fue la distracción y el entretenimiento” (LRBL, ii, 76 y 116). Era un caso evidente de complacencia en los medios formales que nos pone a las puertas del desinterés kantiano.¹⁷ El lenguaje seguía siendo el instrumento adaptativo fundamental en la transformación económica del entorno propiciada por nuestra tendencia constante a persuadir, pero acabó desarrollando tradiciones literarias y poéticas como las que Smith analizó en sus *Lecciones sobre Retórica*. Es decir, al final nos encontramos ante el orgullo cívico de pertenecer a una comunidad cuyo lenguaje tiene la capacidad de producir belleza, algo que Smith asumió de clásicos como Isócrates, quien afirmó en “Sobre el cambio de fortunas”:

“Con las demás cualidades que tenemos [...] en nada aventajamos a los animales, sino que incluso somos inferiores a la mayoría de ellos en rapidez, fuerza y otros recursos. Pero como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, no solo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo. Ella determinó con leyes lo que es justo e injusto, lo bello y lo vergonzoso” (Isócrates, 1980, 140).¹⁸

La teoría del lenguaje de Smith nos permite ir más allá de la imagen popular que se tiene de él y de su obra, basada sobre todo en la interpretación de *La riqueza de las naciones* como el retrato de un mundo pragmático en el que los individuos y las empresas se autorregulan compitiendo por lograr el mayor beneficio posible (Sheehan y Wahnman, 2015, 264-9; Mayr, 1986, 171-80). En este marco, hemos llegado a pensar que la educación debe ser ante todo la formación de profesionales capacitados para seguir alimentando ese mundo, interpretado

16 El utilitarismo de Hume en Hume, 1988, 416-22 y Hume, 1991, 79-100.

17 Del primer momento del juicio de gusto (Kant, 2012, 260).

18 Smith poseía varias ediciones de las obras de Isócrates (Mizuta, 2000, 864-866).

como algo que nos pasa y a lo que hemos de adaptarnos, no como algo que hacemos. Pero nuestro autor no pensaba del todo así. Él se acercó a la economía por lo mismo que a la ética, la literatura, el arte o el lenguaje, porque le interesaba el ser humano. Smith, quien era un humanista que se enorgullecía de su dominio del griego y el latín y de su biblioteca personal, nutridísima de ediciones originales y traducciones de los clásicos grecolatinos, consideraría discutible la educación tan desequilibrada que actualmente potenciamos. De hecho, pensaba que la educación para paliar aquella formación tan unilateral era uno de los ámbitos en los que se podría tolerar el intervencionismo estatal, sobre todo en lo que se refiere a la lectura y la escritura (WN, V, i, f, 51-52; Smith, 1979, 689-70; Quinn, 2013, 120-9). Después de todo, el lenguaje, esa estructura adaptativa que acabó conduciéndonos a la economía del comercio y la industria, llegó a ser algo más, algo que dotó de valor humano a la riqueza de las naciones porque abría la posibilidad *para todos* de una relación humana desinteresada, de la libre celebración de la vida comunitaria en la cultura.

Bibliografía citada

- Aldrich, H. (1750), *Artis Logicae Compendium*, Oxford: J. Fletcher.
- Aristóteles (1982), *Tratados de lógica (Organon)*, Madrid: Gredos.
- Arnauld, A. y Nicole, P. (2017), *La lógica o el arte de pensar*, Oviedo: KRK.
- Berwick, R. C. y Chomsky, N. (2016), *¿Por qué solo nosotros? Evolución y lenguaje*, Barcelona: Kairós.
- Blundeville, T. (1969), *The Art of Logike*, Amsterdam: Da Capo Press.
- Christie, J. R. R. (1987), «Adam Smith's metaphysics of language», en: A. E. Benjamin, G. N. Cantor y J. R. R. Christie (eds.): *The Figural and the Literal*, Manchester: Manchester University Press, pp. 202-29.
- Condillac, E. B. de (1999), *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid: Tecnos.
- Dascal, M. (1994), «Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna», en: E. de Olaso (ed.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 6. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Trotta, pp. 15-51.
- Dascal, M. (2006), «Adam Smith's Theory of Language», en: K. Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 79-111.
- Dempster, W. J. (2005), *The Illustrious Hunter and the Darwins*, Sussex: The Book Guild.
- Diderot, D. (1992), *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona: Anthropos.
- Du Marsais, C. Ch. (2011), *Des Tropes*, París: Manucius.
- Duncan, I. (1998), «Adam Smith, Samuel Johnson and the institutions of English», en: R. Crawford (ed.): *The Scottish Invention of English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-54.
- Fontenelle, B. le B. (1963) *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Madrid: Aguilar.
- Griswold, Ch. L. (2006), «Imagination: Morals, Science, and Arts», en: K. Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 22-56.

- Haakonssen, K. (2016), «The *Lectures on Jurisprudence*», en: R. P. Hanley (ed.): *Adam Smith. His Life, Thought, and Legacy*, Princeton: Princeton University Press, pp. 48-66.
- Harris, M. (1996), *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, México: Siglo XXI.
- Harrison, P. (2010), «Adam Smith, Natural Theology, and the Natural Sciences», en: P. Oslington (ed.): *Adam Smith as Theologian*, New York: Routledge, pp. 77-91.
- Howell, W. S. (1961), *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Nueva York: Russell and Russell.
- Howell, W. S. (1971), *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press.
- Hühn, M. P. (2017), «Adam Smith's Philosophy of Science: Economics as Moral Imagination», *Journal of Business Ethics*, <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3548-9>.
- Hume, D. (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1991), *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Espasa Calpe.
- Hume, D. (2010), *Historia natural de la religión*, Madrid: Tecnos.
- Hutcheson, F. (2006), *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Isócrates (1980), *Discursos II*, Madrid: Gredos.
- Jackson, P. W. (2006), *The Chronologers' Quest*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, S. (2006), *A Dictionary of the English Language: An Anthology*, London: Penguin.
- Jonsson, F. A. (2013), *Enlightenment's Frontier. The Scottish Highlands and the Origins of Environmentalism*, New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2012), *Crítica del discernimiento*, Madrid: Alianza.
- Kennedy, G. (2016), «Adam Smith on religion», en: Ch. J. Berry, M. P. Paganelli y C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press, pp. 464-84.
- Land, S. K. (1986), *The Philosophy of Language in Britain. Major Theories from Hobbes to Thomas Reid*, New York: AMS Press.
- Locke, J. (1986), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE.
- Mandeville, B. (1997), *La fábula de las abejas*, México: FCE.
- Mayr, O. (1986), *Autority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Meek, R. L. (1981), *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid: Siglo XXI.
- Miller, Th. P. (1997), *The Formation of College English*, Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Mizuta, H. (2000), *Adam Smith's Library. A Catalogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Montes, L. (2016), «Newtonianism and Adam Smith», en: Ch Berry, M. P. Paganelli y C. Smith (eds.): *The Oxford Handbook to Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press, pp. 36-53.
- Moore, W. (2006), *The Knife Man*, Londres: Bantam Books.
- Mossner, I. S. y Ross, I. S. (eds.) (1977), *The Correspondence of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Otteson, J. R. (2013), *Adam Smith*, Nueva York: Bloomsbury.

- Pauchant, T. C. (2017), «Adam Smith's four stages theory of socio-cultural evolution: new insights from his 1749 lecture», *The Adam Smith Review*, nº 9, pp. 49-74.
- Phillipson, N. (2011), *Adam Smith. An Enlightened Life*, London: Penguin.
- Plank, F. (1992), «Adam Smith: grammatical economist», en: P. Jones y A. S. Skinner (eds.): *Adam Smith Reviewed*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 21-55.
- Pocock, J. G. A. (2006), «Adam Smith and History», en: K. Haakonssen (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 270-87.
- Prideaux, J. (1650), *Hypomnemata Logica*, Oxford, s.e.
- Quinn, K. (2013), «Adam Smith on Education», *Critical Review. A Journal of Politics and Society*, nº 25-1, pp. 120-9.
- Raphael, D. D. (1977), «“The true old Humean philosophy” and its influence on Adam Smith», en: G. P. Morice (ed.): *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 23-38.
- Reid, Th. (2004), *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid: Trotta.
- Repcheck, J. (2004), *The Man Who Found Time*, London: Pocket Books.
- Ross, I. S. (1995), *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, J.-J. (1989), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- Rudwick, M. J. S. (2014), *Earth Deep History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Sanderson, R. (1741), *Logicae Artis Compendium*, Oxford: E. Broughton.
- Schliesser, E. (2011), «Reading Adam Smith after Darwin: On the evolution of propensities, institutions, and sentiments», *Journal of Economic Behavior and Organization*, nº 77, 14-22.
- Schreyer, R. (1978), «Condillac, Mandeville, and the Origin of Language», *Historiographia Linguistica*, nº 5, 15-43.
- Scott, W. R. (1937), *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow: Jackson, Son and Company.
- Sgarbi, M. (2013), *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Heidelberg: Springer.
- Sheehan, J. y Wahrman, D. (2015), *Invisible Hands. Self-Organization and the Eighteenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, A. (1979), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción de Gabriel Franco, México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. (1981), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1982a), *Essays on Philosophical Subjects (1795)*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1982b), *Lectures on Jurisprudence*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1982c), *The Theory of Moral Sentiments (1759)*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1985), *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1995), *Lecciones sobre Jurisprudencia*, traducción de Manuel Escamilla Castillo y José Joaquín Jiménez Sánchez, Granada: Comares.
- Smith, A. (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza.

- Smith, A. (1998), *Ensayos filosóficos*, traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Pirámide.
- Smith, A. (2018), *Consideraciones sobre la formación original de los lenguajes* (1761), traducción de Jorge López Lloret, Oviedo: KRK.
- Smith, S. (1617), *Aditus ad Logicam*, Oxford: Iosephus Barnesius.
- Spencer, H. (1864), *The Principles of Biology*, Vol. I, London: Williams and Norgate.
- Spencer, H. (1878), *Philosophy of Style*, Nueva York: Apleton and Company.
- Spencer, H. (2008), *Los primeros principios*, Granada: Comares.
- Toulmin, S. y Goodfield, J. (1965), *The Discovery of Time*, Chicago: The University of Chicago Press.



Filosofía de la inseguridad social. Un análisis desde la revisión valorativa de la ansiedad y el resentimiento en la filosofía contemporánea de las emociones*

Philosophy of Social Insecurity. An Analysis from the Valorative Review of Anxiety and Resentment in the Contemporary Philosophy of Emotions

GONZALO VELASCO ARIAS**

Resumen: Los estados normativos solo pueden ser percibidos a partir de su frustración. A partir de esta premisa, el presente artículo propone una definición filosófica de la inseguridad social, basada en la reciente revisión de la función práctica y cognitiva de dos emociones tradicionalmente entendidas como negativas: el resentimiento y la ansiedad. Se analizará el resentimiento como un potencial generador de vínculos políticos en la memoria de un pasado de protección arrebatada, y la ansiedad como un indicador epistémico en condiciones de incertidumbre objetiva. Se colige una definición de la inseguridad acotada entre la retención resentida del pasado y la proyección preventiva del futuro.

Palabras clave: inseguridad, resentimiento, ansiedad, emociones, riesgo, protección.

Abstract: Normative states can only be experienced from their frustration. Based on this premise, this article proposes a philosophical definition of social insecurity, based on the recent review of the practical and cognitive function of two emotions traditionally understood as negative: resentment and anxiety. Resentment will be analyzed as a potential generator of political links in the memory of a past of rapt protection, whereas anxiety will be understood as an epistemic indicator in conditions of objective uncertainty. A definition of insecurity will be set between the resentful retention of the past and the preventive projection of the future.

Keywords: insecurity, resentment, anxiety, emotions, risk, protection

Recibido: 21/03/2019. Aceptado: 23/07/2019.

* El presente artículo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación «Sujetos, emociones y estructuras. Para un proyecto de teoría social crítica» (FFI2016-75073-R), «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R).

** Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura de la Universidad Carlos III de Madrid. Sus principales líneas de investigación son: análisis filosófico del concepto de seguridad; pasiones políticas; poder y subjetividad en el paradigma neoliberal; tradición solidarista francesa. Destacan entre sus publicaciones recientes: «Crítica del *critical thinking*. Un análisis de la transformación del significado ilustrado de "crítica" en el discurso empresarial sobre la educación». *Revista Prisma Social*, 25 (2019), 277-298; «Post-política, agonismo y gobierno de las pasiones». *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas* 7 (2017), 178-195. Velasco Arias, G. (2020). «Experiencia subjetiva del espacio urbano y alienación. Un análisis a partir de la generalización de los dispositivos de navegación digital». *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, (27), 31-54 gvelasco@hum.uc3m.es

1. ¿Puede haber conocimiento de la inseguridad?

El concepto de “inseguridad” tiene una función sintética en el discurso contemporáneo. Por un lado, recoge una relativa variedad de experiencias subjetivas que no son plenamente asimilables entre sí. Se habla de inseguridad con relación a la proliferación de la delincuencia en países o metrópolis concretas, hacemos referencia a un mundo más inseguro debido a la metamorfosis de un terrorismo reticular que escapa a los radares preventivos, pero también al renacimiento de viejas hostilidades en regiones geopolíticas tradicionalmente conflictivas. No obstante, el concepto de inseguridad no se refiere solamente a estados de amenaza objetiva, sino a la zozobra existencial que resulta de la desaparición de los fundamentos de la previsión y la planificación vital: la vida es percibida como una discontinuidad en la que el pasado no permite proyectar plausiblemente un futuro, que se torna por tanto incierto¹. En esta acepción, el presente es una desasosegante ceguera, un vértigo constante que hace de la inseguridad un signo de los tiempos.

Si la inseguridad, por tanto, es la experiencia que delimita la unidad sintética de apercepción definitoria de nuestro presente (“nosotros” somos los que se sienten inseguros), se hacen perentorias al menos dos preguntas iniciales para delimitar su especificidad. La primera, tendría que ver con el reverso positivo de esta vivencia: la seguridad. En una primera aproximación, parecería que, si somos capaces de distinguir con tanta nitidez la experiencia subjetiva de lo inseguro, se debe a que conocemos y hemos vivido con consciencia estados de relativa seguridad. La segunda cuestión, derivada en realidad de la anterior, concierne a la especificidad de la inseguridad respecto a estados afectivos análogos, principalmente el miedo. Si existe un consenso tan amplio para definir nuestra configuración afectiva como insegura, y no la confundimos con pasiones que podrían tener causas análogas, como es el miedo, ¿podemos deducir que tenemos una experiencia previa de la seguridad, tanto individual como compartida?

De este modo, la indagación sobre la inseguridad permite reflexionar acerca de la comprensión especulativa de nuestros modelos normativos: ¿es necesario tener conciencia de un ideal político normativo para poder identificar la frustración de su expectativa?, ¿no podría ser, más bien, al contrario, el estado de privación el que, como en el caso de la enfermedad con relación a la salud, permite identificar la normalidad arrebatada?

Quizás haya sido Georges Canguilhem² quien mejor haya explicado la antinomia entre la manifestación lógica y la temporal de los estados normativos: «lo anormal como

1 Esta doble versión objetiva y subjetiva de la inseguridad fue divulgada a partir de los años noventa por la sociología cualitativa, siendo el más representativo analista de la primera Ulrich Beck (Beck, 2000), y de la segunda Zygmunt Bauman (Bauman, 1999).

2 Esta línea de consideración de lo patológico como el origen de la conciencia de una normalidad construida retrospectivamente, remite al análisis de Georges Canguilhem en «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», uno de los dos ensayos reunidos en el volumen *Lo normal y lo patológico* (Canguilhem, 2001). Canguilhem ilustra esta idea mediante la cita del cirujano decimonónico René Leriche, quien definió la salud como “la vida en el silencio de los órganos”, acompañada de la referencia al comentario en el que Kant da cuenta de la imposibilidad de tener conocimiento de la salud: “Uno puede sentirse sano, es decir, juzgar según su sensación de bienestar vital, pero jamás puede saber que está sano [...]. La ausencia de sensación (de estar enfermo) no permite al hombre expresar que está sano de otro modo que diciendo estar bien en apariencia”. Como constata Canguilhem, estas observaciones de Kant son importantes porque hacen de la salud un objeto ajeno al campo del saber: no hay ciencia de la salud. No es un concepto científico, sino vulgar (Canguilhem, 2001: 191; 2004: 49-67).

a-normal es posterior a la definición de lo normal. Sin embargo, la anterioridad histórica de lo anormal futuro es la que suscita la intención normativa [...] Por lo tanto, no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario, es existencialmente primitivo» (Canguilhem, 2009: 191). La conciencia del ideal normativo, por lo tanto, surge desde la vivencia de lo anormal. Este es el motivo por el que, tanto en las genealogías mítico-filosóficas sobre el origen de la conciencia moral como en el recurso hipotético al estado de naturaleza que sirve para explicar la génesis del orden político, la existencia de normas morales o cívicas siempre es posterior al acontecimiento del pecado o la caída. El “estado de naturaleza” es un estado amoral, de inocencia virginal, en el que ninguna norma es requerida. Así lo remarcar Canguilhem en su comentario al “estado de naturaleza” de Rousseau:

no existe, hablando con propiedad, un tiempo gramatical adecuado para el discurso acerca de una experiencia humana normalizada sin que haya una representación de normas vinculadas en la conciencia con la tentación de contrariar su ejercicio. Porque, o bien la adecuación del hecho y del derecho no es percibida y el estado de naturaleza es un estado de inconsciencia, ninguno de cuyos acontecimientos puede explicar el hecho de que de él surja la oportunidad de una toma de conciencia, o bien la adecuación es percibida y el estado de naturaleza es un estado de inocencia. [...] Nadie se sabe inocente inocentemente, porque tener conciencia de la adecuación a la regla significa tener conciencia de las razones de la regla, que se reducen a la necesidad de la regla (Canguilhem, 2001: 190).

De modo análogo, nadie se sabe seguro inocentemente, porque tener conciencia de la seguridad subjetiva significa haber experimentado la inseguridad y, por tanto, tener conciencia de la necesidad de que se apliquen las normas que garantizan la sensación de seguridad. Adaptando la sentencia de Canguilhem antes citada, la anterioridad histórica de la inseguridad futura es lo que suscita la intención normativa de seguridad.

Ahora bien, si la seguridad es lógicamente anterior pero históricamente posterior a la inseguridad, la representación antinómica de la seguridad como un pasado histórico perdido o arrebatado conlleva actitudes afectivas y construcciones políticas arriesgadas. Porque si aceptamos este supuesto, no disponemos de ningún criterio epistémico para justificar la adecuación de la representación retrospectiva con relación al estado que se imagina perdido o violentado ni, por tanto, disponemos de garantías contra las deformaciones de la memoria, las hipérbolos afectivas o las reconstrucciones narrativas cargadas de ideología.

Para tratar de dar respuesta a estos interrogantes, propongo una breve nota genealógica que nos permita cercar con cierta exactitud el tipo de vivencia que denominamos “inseguridad”, en su relación con conceptos derivados como el de la “protección”. Aunque comenzaré con una primera definición de carácter filosófico, me interesa específicamente indagar la acepción social de la inseguridad. Descartaré, por ello, las concepciones de la inseguridad como amenaza, y me centraré en eso que, de modo meramente preliminar, he denominado zozobra o desasosiego existencial derivado de la quiebra de la continuidad temporal, de la

dificultad para trabar el relato de una vida desde una estructura narrativa clásica³. A continuación, propondré una explicación de la composición afectiva de esa inseguridad que, adelante, entenderé como una singular aleación de ansiedad y resentimiento. Por último, trataré de esbozar una interpretación del significado político de esa alquimia emocional que confluye en el término “inseguridad”.

2. Inseguridad y protección

Para Frédéric Gros, a quien voy a seguir en esta definición heurística del concepto, la seguridad designa una conformidad de las cosas consigo mismas, y la estabilidad psíquica que de ella se deduce (Gros, 2012: 219). Según este autor, esa correspondencia entre conformidad objetiva y estabilidad subjetiva se declina históricamente a través de cuatro grandes paradigmas. En la antigüedad helenística, la seguridad es una virtud subjetiva, la del sabio que se prepara para anticiparse al inexorable advenimiento de un mal heterónomo. La objetivación de la seguridad se inicia en el paradigma teocrático medieval, al designar una armonía cósmica resultante de la restauración de la inocencia inicial del mundo. La secularización de esa seguridad objetiva se alcanza con el nacimiento del Estado moderno, en cuyo marco hace referencia a un orden material exterior capaz de inspirar tranquilidad a un ciudadano que considera garantizada la protección de sus derechos fundamentales (seguridad jurídica), su cuerpo y sus propiedades (seguridad policial), así como su pertenencia nacional (seguridad militar). En la contemporaneidad tecnocrática, liberal y capitalista, la seguridad viene dada por el control y la regulación de la circulación y del flujo, tanto vital como de personas, mercancías y capitales (Gros, 2012: 219).

Lo que tienen en común esas cuatro comprensiones paradigmáticas de la seguridad, resume Gros, es una contención de lo que, genéricamente, podemos denominar “el mal por venir”. Mediante los ejercicios “espirituales” adecuados, el sabio estoico o epicúreo mantiene a distancia las representaciones del mal social y del infortunio, pues son estas las que podrían perturbar su tranquilidad interior⁴. El milenarismo se concibe como una retención de la destrucción del tiempo histórico y del Juicio Final. El Estado garantista de la modernidad, por su parte, contiene la fuerza destructiva de las guerras, civiles o exteriores. Por último, la bioseguridad controla y regula los procesos para que no haya nunca un colapso, una desaceleración o, en el peor de los casos, un paro de la constante circulación (de datos, de información, de capitales). La seguridad, por tanto, designaría la vivencia temporal de la prórroga, el tiempo que resta (Agamben 2006) hasta el advenimiento de lo peor.

Esta definición filosófico-histórica aporta un primer elemento de reflexión útil para nuestro rastreo del sentido social de la inseguridad. Porque, si somos coherentes con la tesis de Gros que acabamos de resumir, la inseguridad no sería la ausencia de protecciones, sino más bien el reverso de la seguridad, la representación preventiva de su pérdida, lo cual se acentúa en un universo social que se ha organizado en torno a una formulación variable de protecciones.

3 Richard Sennett ha caracterizado esta versión de la inseguridad como imposibilidad de construir una “identidad narrativa” en términos de “corrosión del carácter” (Sennett, 2000).

4 Para Séneca, “la seguridad es un bien exclusivo del sabio” (Séneca, 2000: 114). Como señala Frédéric Gros, *securitas* es aquí el equivalente del griego *ataraxia* en Epicteto, cuando señala que el que desee obtener “impasibilidad, libertad, seguridad”, debe dirigirse a la filosofía (Epicteto, 1965: III, XV, 12).

A su vez, estar protegidos no equivale a estar instalados en la certidumbre de poder dominar perfectamente todos los riesgos de la existencia. Antes bien, equivale a estar rodeados de dispositivos aseguradores, de mecanismos de reducción del riesgo que, en sí mismos, corren el riesgo de fallar en su objetivo y de frustrar las expectativas que generan. Dicho de un modo más sencillo, la propia búsqueda de protecciones crea inseguridad al dar lugar a la posibilidad de su fallo. El sentimiento de inseguridad, en suma, no es un dato inmediato de la conciencia, sino más bien una relación con el tipo de protecciones que provee una sociedad, motivo por el que va aparejado a configuraciones históricas cambiantes (Castel, 2015: 13).

Concretamente, esa relación es el efecto de un desfase entre una expectativa socialmente construida de protecciones, y las capacidades efectivas de una sociedad dada para ponerlas en funcionamiento. No basta, por consiguiente, con explicar la sensación de inseguridad como una reacción proporcional a los peligros reales que amenazan una población. Si fuera así, el sentimiento de inseguridad tendría que ver tan solo con la exposición a un porvenir amenazante⁵. Dado que la premisa planteada en el apartado anterior sugiere que la inseguridad se da en el marco de un sistema de protecciones efectivo, mi conjetura es que ese sentir consiste, más bien, en la combinación de un malestar por la posibilidad frustrada de protección, y la incertidumbre que de ella se genera. Concretamente, entenderé ese malestar como un resentimiento por un pasado imaginado en el que la protección esperada fue o hubiese sido efectiva, y una ansiedad por un porvenir que ya no resulta previsible ni asegurable.

Antes de acometer un análisis de estas dos pasiones, intentaré describir la naturaleza de la expectativa que, en nuestro presente, se siente como amenazada: la que deriva del sistema de protecciones presuntamente garantizados por el Estado social.

3. La descarga social del riesgo

El nacimiento de la sociedad es consustancial a la necesidad de sentirse protegido. Aunque se suele enfocar el modelo contractualista iniciado por Hobbes como una inversión de la división ontológica aristotélica entre el ser natural y el ser político, las aproximaciones más historicistas prefieren explicar el nacimiento de una sociedad basada en el ideal civil del contrato como un mecanismo de compensación ante la desestabilización de un orden social fundado en un sistema de obligaciones-protecciones legitimado por las creencias tradicionales (Castel, 2015: 19). Lo que Hobbes habría rubricado en su obra sería el acontecimiento histórico de una inseguridad total resultante de la progresiva liberación de las regulaciones de la vida colectiva. De acuerdo con esta extendida lectura, que entiende a Hobbes como precursor del liberalismo moderno, la seguridad es una propiedad inherente a la sociedad de ciudadanos individuales vinculados contractualmente.

Desde este prisma, la preocupación moderna por la propiedad individual se explica porque, en este modelo, es el único factor capaz de garantizar la seguridad frente a las contingencias de la existencia, la enfermedad, el accidente y la miseria de quien no puede seguir trabajando. Por ello, aunque en un plano formal podamos distinguir la inseguridad civil de la inseguridad

5 Lo cual, por adelantar otra conclusión que plantearemos más adelante, está más cercano a la sensación de miedo, que la psicología evolutiva caracteriza como una reacción afectivo-cognitiva suscitada por la certidumbre de amenazas identificables (Kurth, 2018: 32).

social, de facto ambas son inseparables. El sentimiento de inseguridad es la conciencia de estar a merced de los acontecimientos derivados de vivir en sociedad. A su vez, un riesgo social sería un acontecimiento que compromete la capacidad de los individuos para asegurar por sí mismos su independencia social. Debido a ello, la inseguridad civil se explica, en último término, por el temor a caer en la inseguridad social. En tanto incapacidad tanto para dominar el presente como para anticipar el porvenir, la inseguridad social prepara las condiciones emocionales para la exclusión, es decir, lo contrario a la cohesión social (Castel, 2015: 24).

Es indudable que la vulnerabilidad material es la causa más constante de la marginación social. Pero, al mismo tiempo, ese sentimiento de inseguridad puede ser la condición de posibilidad de un vínculo social basado en la mutualización de los riesgos inherentes al sistema social del que se forma parte. Como han demostrado las principales genealogías del Estado social francés (Castel, 1995; Ewald, 1986; Hatzfeld, 1989)⁶, hasta el siglo XIX los edificadores del Estado moderno ignoraron que el problema de la inseguridad social no se solventaba con la garantía de la seguridad jurídica individual. Esta negligencia histórica es la causa de la “cuestión social”, que estalla a partir de 1820 con el descubrimiento del pauperismo. La alianza de liberalismo y conservadurismo que caracterizó las clases dominantes decimonónicas se negó a hacer de ello un problema político resuelto a nivel del Estado, e intentaron responder por medio de prácticas filantrópicas y del paternalismo patronal (Gros, 2012). Estas prácticas tuvieron como objetivo proteger al trabajador de las contingencias derivadas de la vida en sociedad evitando, al mismo tiempo, el reconocimiento jurídico de esta protección. Para Jacques Donzelot, lo social, entendido como una esfera intermedia entre la política institucional y la comunidad primaria, nace de ese hiato entre el derecho republicano y las demandas del trabajo, y en los dispositivos que buscaron responder a las últimas sin alterar el primero (Donzelot, 2007). Lo social surge para mitigar la inseguridad social sin modificar la seguridad jurídica liberal.

No es pertinente para los fines de este artículo exponer una genealogía exhaustiva de “lo social”, aunque sí podemos dar cuenta de su resultado. Robert Castel lo resume del siguiente modo: si en el paradigma liberal la propiedad individual era la principal garantía para vencer a la inseguridad social, el fin de los dispositivos de protección fue concebir un nuevo tipo de propiedad concebida para asegurar la rehabilitación de los no propietarios: la propiedad social⁷. Las pensiones por jubilación, retiro o accidente, en cuanto derechos construido a partir del trabajo, son una propiedad para la seguridad, que supone así un equivalente social de las protecciones que antes eran exclusivas de la propiedad privada. Recuperar esta

6 La genealogía del Estado social francés resulta especialmente ilustrativa de esta innovación de la institución republicana a partir del hecho de la inseguridad. El intento fallido de encontrar una respuesta al fenómeno del pauperismo por parte del derecho republicano suscitó un entramado de dispositivos e instituciones intermedias que constituyeron la esfera específica de lo social (Donzelot, 2007). Los estudios publicados en la década de los ochenta del siglo XX por François Ewald, Jacques Donzelot, Robert Castel y Henri Hatzfeld coinciden en explicar la génesis de la ciencia sociológica y del Estado social francés como una respuesta a la inseguridad más que como un modelo de justicia redistributiva, motivo por el que los tomo aquí como referencia.

7 El término “propiedad social” se encuentra presente en autores republicanos de finales del siglo XIX como André Fouillé, autor de *La propriété sociale et la démocratie* (1884), quien define el seguro obligatorio contra las contingencias inherente a la vida en sociedad como “esas garantías del capital humano que son como un mínimo de propiedad esencial de todo ciudadano verdaderamente libre e igual a los otros” (citado por Castel, 2015: 43).

genealogía, aunque sea de un modo tan esquemático como acabamos de hacer aquí, permite entender que el papel del Estado social, en su origen, no era tanto redistribuir la riqueza (ni materializar teoría de la justicia alguna), sino simplemente operar como un reductor de los riesgos ligados a la vida en sociedad. Más precisamente, la seguridad social no elimina los riesgos ni brinda certidumbre, pero sí garantiza preventivamente una respuesta reparatoria de la que toda la sociedad se hace responsable. Al descargar la presión subjetiva del riesgo en los mecanismos de mutualización y solidaridad orgánica, la seguridad social permite que el individuo viva con relativa confianza y serenidad su situación de inseguridad objetiva.

4. Resentimiento y *seguridad imaginada*

Para poder entender el actual desfase entre la expectativa de protección generada por los sistemas de seguridad social y su actual capacidad de protección, debemos reparar en que el individuo no encuentra protección en cuanto tal, sino como perteneciente a colectivos (vinculados normalmente a la profesión) formalizados por estatutos jurídicos. En cierto modo, esta afiliación colectiva viene a sustituir a las protecciones “de proximidad” en comunidades naturales (familia, vecindario, grupo territorial). De ahí la importancia de que, en el espíritu del nuevo capitalismo, se haya promovido una “desestandarización del trabajo” (Boltanski y Chiapello, 1999) en virtud de la cual la identidad laboral colectiva ha sido sustituida por un “modelo biográfico” (Beck, 1998) en el que cada trabajador se torna un “empresario de sí mismo” (Brown, 2016) que “debe crear su puesto en vez de ocuparlo, y construir su carrera fuera de los esquemas lineales estandarizados de la empresa fordista” (Menger, 2002: 55).

Este punto es crucial para la comprensión de la tesis que aquí estoy tratando de defender. Tal como demuestran los análisis del discurso político reaccionario en la actualidad (Fernández, 2017), los fenómenos políticos que están explotando la decepción de la expectativa de protección vinculada a los dispositivos de seguridad social, no están planteando un retorno a las colectividades laborales, sino a las formas de sociabilidad primaria en comunidades identitarias⁸. El exceso emocional vinculado a esa frustración se está traduciendo en un resentimiento que lleva a muchos sujetos a engolfarse identitariamente en “comunidades imaginadas” (Anderson 1983)⁹, cuando en realidad su inseguridad no viene tanto de un desarraigo identitario y afectivo como por la desaparición de colectivos profesionales asegurados. En esta clave, la inseguridad se compone de un resentimiento que conduce a distintas formas de mitificación de la protección colectiva, que se rememora como total, afectiva y

8 Aunque es el discurso de la nueva ultraderecha el que está capitalizando esta decepción en algunas de las regiones del capitalismo industrial que durante los “Treinta Gloriosos” se caracterizaron por una fuerte cohesión del movimiento obrero en torno a sindicatos de masas, podemos encontrar una mirada nostálgica en algunos de los autores de izquierda que con más seriedad están analizando las metamorfosis del trabajo en el capitalismo financiero y cognitivo. Es el caso de Richard Sennett en su análisis sobre la corrosión del carácter, o también de los más recientes análisis de Owen Jones sobre la demonización de la clase obrera en Reino Unido.

9 El término acuñado por Benedict Anderson, en la línea de Hobsbawm contra las explicaciones primordialistas del nacionalismo, tiene la ventaja de no ser solamente despectivo. Al contrario, sobre todo en la segunda edición de su obra, Anderson no desdeña el potencial político de los nacionalismos en el marco histórico de la globalización (Anderson, 1991; Broncano, 2018: 63-65). Su usamos aquí la noción de “comunidades imaginadas”, por tanto, no es solamente para señalar la desviación epistémica que supone añorar en un tiempo reciente vínculos sociales primarios, sino también para destacar su capacidad de movilizar la conciencia y la acción colectiva.

cercana, cuando la protección perdida consistía más bien en una reducción impersonal de los riesgos que afectaban al colectivo (laboral) de pertenencia. El exceso afectivo que genera la decepción de la expectativa de protección conduce, por tanto, a un resentimiento cuya narrativa tergiversa las verdaderas causas de la desprotección, y destina al individuo a la nostalgia por un pasado imposible¹⁰.

La alusión al resentimiento como mecanismo psíquico de rememoración excesiva y deformante requiere una justificación. El análisis que en mayor medida ha condicionado la interpretación valorativa del resentimiento en la filosofía contemporánea ha sido el desarrollado por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, quien lo usa como explicación de la subversión de los valores nobles y vitalistas (Nietzsche, 1990: 43). En este enfoque genealógico, el resentimiento es una pasión reactiva, pues engolfa al sujeto en su identidad de víctima, externalizando toda responsabilidad agente sobre su propia transformación, de cuya imposibilidad se acusa al sujeto dominante (Cano, 2010: 110-116). Sin embargo, recientes estudios han tratado de invertir esta valoración del resentimiento, tomando como punto de partida la reivindicación que de esta emoción elabora Jean Améry (Améry, 2001). Para este autor, el resentimiento es una reacción cognitivo-afectiva que contribuye en la construcción de la identidad moral a partir de la memoria la experiencia del sufrimiento, el daño y la opresión. Según esta tesis, y al contrario de la interpretación nietzscheana, no se trataría de un regodeo identitario en la condición de víctima, sino más bien de una experiencia humana que media y transforma la memoria haciendo que preserve un juicio negativo sobre el mundo y la sociedad que han olvidado culpablemente el daño que hicieron o que siguen haciendo (Gómez Ramos y Thiebaut, 2018).

Como ha sostenido Fernando Broncano en un comentario a la monografía de Antonio Gómez Ramos y Carlos Thiebaut, el resentimiento sí es una pasión potencialmente política, pues reproduce vínculos sociales de solidaridad y esperanza en la memoria de los damnificados (Broncano 2018b). Esa mirada al pasado tiene una función ante la ruptura del vínculo social construido por la mutualización del riesgo: reestablece el vínculo entre aquellos damnificados por la desprotección, que miran al pasado con un anhelo recriminatorio. En esa inversión emocional, la representación del pasado puede derivar en representaciones ideológicas útiles en un marco antagónico, pero inexactas desde el punto de vista de la reproducción de los hechos: cuando ante el desmantelamiento de las colectividades sociales aseguradas se anhelan indeterminadas formas de comunidad primaria (la familia, la identidad cultural, el barrio), se está armando una imaginación operativa políticamente. El juicio de esta memoria resentida debe ser extramoral: no es en sí ni buena ni mala, es un campo de oportunidades para tejer comunidad política desde la desprotección. No es negligente el resentido, sino el que renuncia a politizar el resentimiento.

10 Ese resentimiento sería la condición de posibilidad afectiva del actual auge del soberanismo que, a partir de la influyente obra de Alexander Duguin, está intentando presentarse como la teoría política alternativa al internacionalismo socialista o al liberalismo actualmente hegemónico (Duguin, 2015). Esto, por añadidura, permitiría explicar los actuales rebrotes de xenofobias. La inseguridad como temor a las clases peligrosas no tendría solamente un sesgo social, sino que, al remitir resentidamente a una comunidad imaginada de pertenencia, el peligro adquiriera una faz racial, étnica o religiosa.

5. Paradigma de incertidumbre y ansiedad social

5.1. La imposible mutualización de la catástrofe

La inseguridad es un Jano bifronte, pues no se reduce solamente a la incertidumbre ante un futuro sin protecciones, sino al malestar por la protección perdida. El componente pretérito de la inseguridad abordado en el apartado anterior es un factor menos trabajado en la reflexión académica de la cuestión. Aunque en el ámbito de la filosofía la inseguridad sigue siendo un concepto que raras veces se ha analizado de forma específica, las aproximaciones existentes en la sociología cualitativa suelen abordarlo como un estado de cosas a la vez objetivo y subjetivo, determinado por un futuro de signo incierto. En lo sucesivo, mi intención es delimitar el correlato afectivo de esa incertidumbre, que identificaré con la ansiedad.

La expectativa asentada por el Estado social postula un progreso social constante, la posibilidad de prever los acontecimientos por venir, de asignarles probabilidades y estimar el costo de los daños y su indemnización. En el marco del Estado social, estar protegidos significa “estar asegurados” frente a riesgos indemnizables. La tecnología de los seguros permitió mutualizar el coste de los riesgos, y repartir los efectos en colectivos vinculados por la solidaridad ante las amenazas previsibles (Ewald 1986, 2008; Lobo-Guerrero, 2016). Riesgo y aseguración, por tanto, son dos conceptos ligados en torno a una idea precisa de protección, universalizada en la práctica, pero también en nuestro imaginario por los sistemas de seguridad social.

El desfase contemporáneo, insisto, se debe a que, aunque este modo de entender la protección sigue arraigado en nuestra expectativa social, sus condiciones de posibilidad han cambiado radicalmente. La filosofía y la sociología contemporáneas hacen constar el fin de este paradigma en referencia a dos vectores discursivos distintos. Por un lado, la ideología del cambio y la adaptación constante que impide la previsión (Alonso y Fernández Rodríguez, 2013: 133-142); por otro, la conciencia de la existencia de nuevos riesgos que, en rigor, no son tales, pues son imprevisibles, incalculables según una lógica probabilística, y de consecuencias irreversibles. El riesgo es sustituido por la catástrofe, inconmensurable e imprevisible, ante la cual la lógica temporal de la aseguración resulta inútil (Neyrat, 2006; Velasco, 2016). La previsión y la aseguración preventivas son sustituidas por la anticipación (Aradau y van Munster, 2012) y el principio de precaución (Ewald, 2008). La imprevisibilidad, la gravedad y la irreversibilidad de este nuevo género de eventualidades nefastas llevan a que la única agencia posible consista en anticipar lo peor y en tomar medidas para paliar los daños, pese a que su advenimiento resulte epistémicamente aleatorio. La incertidumbre no es un obstáculo para la decisión, como en paradigmas previos. Al contrario, es la única guía de la acción: hay que decidir hoy en función de una posibilidad catastrófica que ni siquiera se ha revelado, pero que podría hacerlo en cualquier momento¹¹.

11 Esta es la razón por la que la idea de “sociedad del riesgo” de Beck resulta errónea: el riesgo opera como un reductor de incertidumbre, mientras que en este nuevo marco epistémico el único modo de relacionarse con el porvenir es la incertidumbre.

Aunque la literatura sobre la temporalidad de la catástrofe tuvo su primera motivación en acontecimientos de repercusiones totales (guerra, medioambiente y epidemias), su modelo epistémico se aplica igualmente a la vivencia subjetiva de la desprotección en la cultura del nuevo capitalismo. La catástrofe puede ser la pérdida de un empleo que obliga a abandonar una profesión e intentar incorporarse a otra, o la interrupción de un flujo de ingresos que conlleve la renuncia de la propiedad más básica ante la ausencia de ahorros. Como bien han explicado Wendy Brown o Michel Féher, el empresario de sí mismo es sujeto concebido en términos financieros, de modo tal que todo aspecto de la vida es una inversión capitalizable en el futuro (Brown, 2017; Féher, 2018). La consecuencia es que el riesgo pasa a ser una tarea estrictamente individual y, más aún, su buena administración puede ser un factor competitivo respecto a los demás. En suma, ya sea por la inconmensurabilidad de la catástrofe o por la gestión individualizada de la desprotección, el riesgo contemporáneo es imposible de mutualizar. Y esta imposibilidad signa la ruptura del vínculo social solidario, que se entendía como una protección cooperativa ante los riesgos sociales.

La inseguridad, en suma, no es solo la desprotección. Es la desprotección que sucede a la pérdida de una seguridad social precedente. Hemos apuntado al resentimiento como el exceso afectivo que proyecta hacia el pasado de una comunidad primaria la nostalgia por la protección perdida. En relación con el futuro, el malestar ante la incertidumbre catastrófica¹² encaja en la reacción afectiva que conceptualizamos como “ansiedad”.

5.2. Análisis biocognitivo y relevancia práctica de la ansiedad

Apoyándose en las aportaciones de la psicología evolutiva, recientes trabajos en el campo de la filosofía analítica de las emociones han considerado la ansiedad como una respuesta a la incertidumbre con una base al mismo tiempo evolutiva y cultural, que opera como un recurso metacognitivo ante dilemas prácticos objetivos, y que es potencialmente cultivable. Concretamente, voy a seguir el modelo biocognitivo expuesto por Charlie Kurth, que postula que toda emoción es el producto de dos mecanismos: un sistema central (*core system*) consistente en patrones de comportamiento afectivo programados para reaccionar frente a estímulos y desafíos específicos; y un “sistema de regulación” (*control system*) que actualiza culturalmente esos patrones constantes de comportamiento (Kurth, 2018: 94).

12 Los *critical security studies*, una subdisciplina académica de las relaciones internacionales nacida por la ampliación del concepto de seguridad impulsado por la Escuela de Copenhague, ha tomado como expresión ilustrativa de este nuevo paradigma de la inseguridad la célebre sentencia de Donald Rumsfeld quien, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Manhattan, describió el nuevo género de amenazas como “*unknowns unknowns*” (incógnitas desconocidas). La creativa interpretación de esta definición coincide en buena medida con la tesis del principio de precaución, que vendría a sostener que el paradigma del riesgo ya no está vigente, pues el conocimiento del pasado no es ya una base confiable para predecir y, por tanto, prevenir las amenazas por venir. La consecuencia principal de este cambio de modelo atañe a la racionalidad de la agenda preventiva. “Preparación” y “anticipación” serían nociones para significar la acción ante lo que se desconoce que se desconoce, que según investigadores como Claudia Aradau y Rens van Munster tendría que ver con la simulación imaginativa de escenarios y con la modificación de los espacios para prepararse ante lo peor (Aradau y van Munster, 2012).

El modelo biocognitivo resulta de utilidad para nuestro enfoque porque permite entender el valor subjetivo de la ansiedad ante la incertidumbre, y distinguirlo del miedo como reacción a amenazas determinadas. Más precisamente, la ansiedad sería la emoción que resultaría de identificar como un desafío o amenaza la propia situación, pero también aludiría a los comportamientos epistémicos destinados a reducir el riesgo y ayudar a enfrentarse a la ausencia de certidumbre (Kurth, 2018: 9). A su vez, la psicología distingue la ansiedad como emoción, que tendría un componente intencional, y la ansiedad como “estado de ánimo” (*mood*) o carácter (Wong, 2016). En este caso, se trata de un malestar que no se refiere a ningún contenido concreto, o más bien a un horizonte difuso de “inadecuación de las cosas consigo mismas” (por recuperar la definición inicial de Gros). En lugar de detonar mecanismos de minimización del riesgo, la ansiedad como estado de ánimo da pábulo a la experiencia de otras emociones negativas, como la tristeza o el miedo.

Por su parte, la ansiedad como emoción es distinta del miedo. Para Kurth, el miedo es una respuesta definida a peligros presentes en la circunstancia inmediata. En la ansiedad, en cambio, la amenaza es incierta, impredecible, o incontrolable. Las respuestas que detona al miedo, por ello, son mucho más específicas y ligadas al sistema central (reacciones corporales como la parálisis tónica, el temblor, la lucha o la huida), mientras que los esfuerzos para minimizar el riesgo asociados a la ansiedad tienen un componente cultural, ligado al sistema de control (evitación de situaciones peligrosas, ampliación de información sobre el futuro incierto) (Kurth, 2018: 33). Encaja con esta descripción de la ansiedad como estado de ánimo el tópico filosófico de la angustia existencial, desarrollado por las tradiciones existencialista y fenomenológica, que describe un indeterminado malestar causado por la conciencia de la libertad en condiciones de incertidumbre (Ratcliffe, 2008: 1-2).

El análisis biocognitivo de la ansiedad también nos permite entender mejor cómo, en la inseguridad, confluyen en una tensión equivalente la memoria del pasado y la incertidumbre en relación con el futuro. Según este modelo, la ansiedad se desarrolla a través “espirales de retroalimentación” (*feedback loops*) que operan como autorreguladores de la conducta del sujeto¹³. Por ejemplo, ante una fiesta multitudinaria, un sujeto con tendencia a la fobia social va a reaccionar incrementando la conciencia sobre sí mismo, analizando cada gesto y frase propia y de los demás con relación a su memoria de situaciones vergonzantes previas. El espiral de malestar que así se genera es un obstáculo cognitivo en el que el recuerdo del pasado impide una experiencia epistémicamente fiable del presente y del futuro.

Este cuadro viene a confirmar el veredicto negativo que la tradición filosófica hace sobre la ansiedad, entendida como perturbación de las condiciones óptimas para una con-

13 La investigación en el campo de la neurociencia apoya la existencia de estos “espirales de retroalimentación”. El miedo y la ansiedad están alojados en circuitos neuronales distintos: el miedo, en el núcleo central de la amígdala cerebral, mientras que la ansiedad se basa en el núcleo del lecho de la estría terminal. Aunque se ha probado que ambas estructuras reciben *inputs* significativos desde sistemas sensitivos específicos (p. ej., el visual o el sonoro), el circuito de la ansiedad está más extensamente conectado a las áreas corticales como el córtex prefrontal o el hipocampo, implicadas en procesos cognitivos más complejos. La literatura especializada considera que este aporte adicional de estímulos explica la mayor dimensión cognitiva de la ansiedad con relación al miedo (LeDoux, 2015).

ducta virtuosa¹⁴ o acorde a la ley moral¹⁵. No obstante, esta tradición estoica dominante, sofisticada en la modernidad por la ética kantiana, tiene una objeción de autoridad en la teoría de la virtud defendida en el libro IV de la *Ética* de Aristóteles. Con relación a la ira y a la irritación, defiende el estagirita que “los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que deben, son tenidos por necios. Un hombre así parece ser insensitivo y sin padecimiento, y, al no irritarse, parece que no es capaz tampoco de defenderse, pero es servil soportar la afrenta o permitir algo contra los suyos” (Aristóteles 1993: 1126 a, 226). Dicho de otro modo, es un error no enfadarse de las cosas de las que el sujeto virtuoso *debería* enfadarse.

Traslademos esta apreciación a la cuestión de la ansiedad o, más genéricamente, de la inseguridad. Si la ansiedad es una sensibilidad precisa ante lo incierto, si ello supone una conciencia emocional de los límites del conocimiento y, por ende, de la propia falibilidad, ¿no debería considerarse un hábito virtuoso? (Slote, 2014) Porque si, como hemos esbozado, la ansiedad es una reacción emocional a la incertidumbre problemática, y si provoca una combinación de precaución y de comportamientos epistémicos para reducir la incertidumbre (información, deliberación, reflexión), entonces implica una sensibilidad y una capacidad de respuesta del sujeto a la posibilidad de su error (Kurth, 2018: 129).

Se puede objetar que esto no implica que la ansiedad sea en sí positiva desde el punto de vista de la racionalidad práctica. Lo son sus efectos, pero si pudieran alcanzarse por otros medios que no pasaran por el malestar que genera, podría y debería ser evitada¹⁶. A lo cual se puede contrarreplicar que la virtud política, al igual que la utopía política, no se da en ausencia del mal, sino precisamente cuando el mal está presente y requiere una respuesta. Además, volviendo al modelo biocognitivo que aquí hemos adoptado como guía, la aversión y la alarma asociadas a la ansiedad llevan consigo un potencial práctico que no tienen virtudes y hábitos que, no implicando malestar, podrían ayudar a alcanzar los mismos resultados que aquella: la humildad, la apertura de mente, la curiosidad o la solicitud. A ello podemos añadir otros argumentos que defienden la valía en relación a la virtud de expresiones emocionales que resultan incómodas o desagradables, como es el caso de la culpa o del remordimiento. En esta línea Bernard Williams pone el siguiente ejemplo: aunque el conductor no tuviera

14 Al menos en la versión estoica de la virtud, entendida como la preservación de una ciudadela interior capaz de mantener la serenidad del individuo en condiciones externas de tempestad (Hadot, 2013). “¿En qué consiste la felicidad? Es el sosiego y la tranquilidad (*securitas*) perennes. Las otorgará la grandeza de alma, las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio” (Séneca, 1989: v. II, XIV, 92, 3). Como hemos comentado en apartados previos, esta serenidad recibió en nombre de *ataraxia* en el estoicismo helenístico, que fue traducido por *securitas* en su versión helena.

15 Para Kant, las emociones negativas son un obstáculo para el hábito reflexivo propio de la conducta virtuosa: “Se puede decir además acertadamente que el ser humano está obligado a la virtud (como fortaleza moral). Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que *presuponer* absolutamente la capacidad (*facultas*) de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como *fortaleza (robur)*, es algo que tiene que adquirirse potenciando el *móvil* moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (*contemplatione*) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros pero también, a la vez, mediante *ejercicio (exercitio)*”. (Kant, 2017: 197)

16 Kurth denomina a esta objeción “el argumento Xanax”: si pudiéramos tomar una píldora que manutuviera los efectos instrumentales de la ansiedad pero eliminara la sensación de malestar, ¿no sería más racional tomarla que no tomarla? (Kurth, 2018: 130).

la culpa del atropello de dos niños que saltaron sin mirar sobre su vehículo, su sentimiento de culpa es una confirmación de que toma en serio su agencia (Williams, 1973).

Aunque las decisiones virtuosas son las más de las veces el resultado de hábitos consolidados en instituciones y automatismos, no menos cierto es que muchas buenas decisiones son el producto de conflictos psicológicos con una base emocional. Como señala Barbara Herman en su comentario de la agencia moral kantiana, la deliberación no es nuestra actitud habitual, sino más bien un recurso que precisamos cuando nos enfrentamos a una situación moral nueva o especialmente difícil (Herman, 1993: 77-78). La ansiedad es un mecanismo no deliberativo que detona la conciencia deliberativa ante una decisión incierta. Por lo tanto, también desde este enfoque, la ansiedad se entiende como un componente de la agencia virtuosa.

6. Conclusión

Este trabajo ha partido de la hipótesis de que la inseguridad es una extraña aleación de resentimiento y ansiedad. El análisis de la función que ambas emociones juegan en la dialéctica entre protección e inseguridad, permite concluir que no se trata de un estado excepcional, algo así como una enfermedad que fuera necesario extirpar. La inseguridad es el reverso de toda protección. El concepto de “seguridad”, por tanto, conlleva un componente normativo que deriva de la vivencia de la inseguridad, entendida como experiencia de la desprotección. Más concretamente, se materializa cuando la expectativa generada por un sistema de protecciones se frustra, motivando un resentimiento que proyecta en el pasado el anhelo de la protección arrebatada. La normatividad securitaria, por ello, corre un riesgo que nuestro presente está padeciendo en su multipolar escenario político: aunque puede servir para impedir que retornen las condiciones estructurales que detonan la experiencia de la inseguridad, también puede interpretarse como un intento de realizar materialmente una “protección imaginada”, plasmada en proteccionismos económicos y soberanismos vinculados a construcciones comunitarias.

Esta conclusión permite aportar una explicación cognitiva, afectiva y moral de un fenómeno político contemporáneo cuyo alcance tiende a ser global: el vínculo entre inseguridad y el renovado soberanismo proteccionista. Dicho esto, la interpretación aquí esbozada sobre la función política y epistémica del resentimiento y de la ansiedad permite entender que ninguno de estos dos estados afectivos conduce necesariamente a esta opción política, reivindicada bajo la fórmula de populismos reaccionarios. Así, en el contexto de la actual crisis contemporánea de la seguridad social, el resentimiento también podría tener como función la recuperación del vínculo social mediante la rememoración de la mutualización la responsabilidad frente a los riesgos compartidos. Por su parte, el enfoque biocognitivo empleado por la filosofía analítica de las emociones demuestra que, al contrario de lo que dicta nuestro sentido común estoico y kantiano, la ansiedad no tiene por qué ser un obstáculo del discernimiento moral, pues se trata de una reacción ante la incertidumbre que detona mecanismos para la reducción del riesgo y activa la deliberación ante disyuntivas prácticas.

De todo ello es posible concluir que la estructura emocional de la inseguridad es un reflejo de la temporalidad propia del ser social. El resentimiento opera como una retención (a través de una memoria política de la pérdida) que se conjuga con la proyección analítica que activa la ansiedad. De esta conclusión no se colige que debamos normalizar el malestar existencial asociado, por ejemplo, a la precariedad contemporánea. La lección que debe ser

extraída, a mi juicio, es que la inseguridad no debe ser denostada como una afección anti-política. En este desprecio se esconde una renuncia que puede tener consecuencias nefastas. Es política la disputa por cuál sea el objeto que da contenido al resentimiento, al igual que es necesario entrenar la ansiedad para optimizar su potencial reactivo ante la incertidumbre. El Estado social, con sus variantes y sus diferentes genealogías, fue la mejor respuesta colectiva a esa alquimia de resentimiento y desprotección. Del mismo modo, toda política social debe aceptar que su meta no debe ser ignorar ni acabar con la inseguridad, sino asumir su estructura temporal como la dinámica permanente de la vida en sociedad.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Alonso, L. F. (2013). *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Tres Cantos: Siglo XXI.
- Álvarez-Uría, F. V. (2004). *Sociología, capitalismo y democracia*. Madrid: Morata.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Anderson, B. (1991 2ªed.). *Comunidades imaginadas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Antonia María Ruiz Jiménez, Fernández, Guillermo (2017). «La irrupción de nuevas fuerzas y el cambio político en el mundo». *Encrucijadas. Revista crítica de ciencias sociales*, pp. 13-31.
- Aradau, C. v. (2012). «The Time/Space of Preparedness: Anticipating the “Next Terrorist Attack”». *Space and Culture*, pp. 227-239.
- Aristóteles. (1993). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2004). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Boltanski, L. C. (1999). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Tres Cantos: Akal.
- Broncano, F. (2018). *Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios*. Salamanca: Delirio.
- Broncano, F. (2018 de Noviembre de 2018). *La fuerza de los lazos débiles: el resentimiento*. Obtenido de El laberinto de la identidad: <http://laberintodelaidentidad.blogspot.com/2018/11/la-fuerza-de-los-lazos-debiles-el.html>
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. México D.F.: Malpaso.
- Canguilhem, G. (2001). «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico». En G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (págs. 180 - 237). México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (2004). La salud: concepto vulgar y cuestión». En G. Canguilhem, *Escritos sobre medicina* (págs. 49 - 67). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Castel, R. (1995). *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del asalariado*. Barcelona: Paidós.
- Castel, R. (1999). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.

- Castel, R. (2004). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Castel, R. (2015). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Madrid: Manantial.
- Donzelot, J. (2007). *La invención de lo social, ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Donzelot, J. (2008). *La policía de las familias. Familia, sociedad y poder*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Duguin, A. (2015). *Aportaciones a la cuarta teoría política*. Tarragona: Ediciones Fides.
- Epicteto. (1965). *Pláticas para Arriano*. Barcelona: Alma Máter.
- Ewald, F. (1986). *L'État Providence*. Paris: Grasset.
- Ewald, F. (2008). *Le principe précaution*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Feher, M. (2017). *Les temps des investis. Essai sur la nouvelle question sociale*. Paris: La Découverte.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- Gómez Ramos, A., & Thiebaut, C. (2018). *Las razones de la amargura*. Madrid: Herder.
- Gros, F. (2012). *Le principe sécurité*. Paris: Gallimard.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hatzfeld, H. (1989). *Du paupérisme à la Sécurité sociale, 1850-1940. Essai sur les origines de la Sécurité social en France*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.
- Herman, B. (1993). *The practice of moral judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kurth, C. (2018). *The Anxious Mind. An Investigation into the Varieties and Virtues of Anxiety*. Cambridge: The MIT Press.
- LeDoux, J. (2015). *Anxious: Using the brain to understand and treat fear and anxiety*. New York: Viking.
- Lobo-Guerrero, L. (2011). *Insuring security. Biopolitics, security and risk*. New York: Routledge.
- Lobo-Guerrero, L. (2016). *Insuring Life: Value, Security and Risk*. London: Routledge.
- Neyrat, F. (2009). *Biopolitique des catastrophes*. Paris: Éditions MP.
- Nietzsche, F. (1990). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being*. Oxford: Oxford University Press.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. I. Roca Meliá. Madrid: Gredos.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del trabajo. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Slote, M. (2014). *A sentimental theory of mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Velasco, G. (2017). «*Praemeditatio malorum*. La catástrofe como síntoma en la cultura posmoderna». En Gómez Ramos, A., Sánchez, C. *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 127-146.
- Williams, B. (1973). «Ethical consistency». En B. Williams, *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wong, M. (2016). «The mood-emotion loop». *Philosophical Studies*, 173, pp. 3064 - 3080.



Alimentación ontológica e incorporación ética en Levinas*

Ontology of eating and ethics of incorporation in Levinas

VALERIA CAMPOS SALVATERRA**

Resumen: en el siguiente trabajo exponemos la tesis de Emmanuel Levinas según la cual en la subjetividad se entrelazan dos momentos, uno ontológico y uno propiamente ético, alejándose así del paradigma de la identidad. Sostenemos que dicha estructura co-implicada de la subjetividad puede entenderse, a partir de las dos obras principales de Levinas (*Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*) a la luz de un movimiento incorporativo no-asimilativo de la alteridad. Mostramos así, en primer lugar, cómo la retórica alimentaria del comer-al y con-otro no sólo puede tener rendimiento especulativo en el caso de la tematización de la estructura ontológica del *vivir de...* sino que incluso funciona como catachresis fundamental en el caso de la exposición de la subjetividad como sustitución. Finalmente, proponemos que estos análisis permiten una relectura de la estructura misma de la relación general con la alteridad en Levinas en términos de incorporación.

Palabras clave: Levinas, alimentación, gozo, incorporación, sustitución

Abstract: In the following work we expose Emmanuel Levinas' thesis about an altered subjectivity that has two intertwined moments: one ontological and one properly ethical. We hold that this co-implicated structure of subjectivity can be understood, in the context of the two main works of Levinas (*Totality and Infinity* and *Otherwise than Being or Beyond Essence*), in the light of a non-assimilative incorporative movement of alterity. We show, in the first place, how the rhetoric of eating the-other and with-other has a speculative function both in the thematization of the ontological structure of the 'living of ...' and in the thesis about subjectivity as substitution – as a fundamental catachresis. Finally, we propose that these analyzes allow a re-reading of the structure of the general relationship with otherness in Levinas in terms of incorporation

Keywords: Levinas, eating, joy, incorporation, substitution

Recibido: 21/03/2019. Aceptado: 23/07/2019.

* Artículo desarrollado en el marco del proyecto FONDECYT n° 11180180, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile.

** Profesora Auxiliar e Investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Correo electrónico: valeria.campos@pucv.cl. Líneas de investigación: ética, filosofía contemporánea, fenomenología. Libros recientemente publicados: *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Santiago: Metales Pesados, 2017) y *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida* (Santiago: Pól-vora, 2018).

Desde sus primeros escritos, y de modo continuado tanto en *Totalidad e infinito* de 1961 como en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974, Levinas sostiene una tesis sobre una subjetividad alterada que entrelaza un momento ético con uno ontológico¹. Mientras el momento ético es el fundamento de su enfoque crítico de la tradición filosófica, especialmente en lo que concierne a las teorías del sujeto, el ontológico parece estar completamente subordinado a aquel. Sin embargo, la relación entre ambos no es completamente jerárquica, sino co-implicada, y se puede describir bajo la figura del nudo: como un *nudo de la subjetividad*². En este contexto, la descripción ontológica del tema funciona al menos de dos maneras distintas, dependiendo de la época textual en la que nos movamos: ya desde *De la evasión* (de 1935) hasta *Totalidad e infinito*, el recurso efectivo a la ontología —no sólo su crítica— describe la base existencial que permite la configuración de un comando ético incondicional; o, dicho de otro modo, permite pensar una proto-dimensión del sí mismo —Levinas la llama “interioridad”³— que posibilita la relación con la trascendencia. En *De otro modo que ser...*, la ontología se ocupa de señalar el punto de partida fenomenológico para operar una desestructuración de la esencia, en base a las tesis sobre el lenguaje como dualidad co-implicada Decir-Dicho (*Dire-Dit*), de modo de hacer que el *Decir marginal al ser (le Dire d'en deça de l'être)* se “tematice”, se “manifieste”, “entre en una proposición y en un libro” (2008, 75).

Como puede observarse, cada caso señala una función de la ontología en la teoría ética de Levinas que es antipódico en su función explicativa respecto del otro. En *Totalidad e infinito*, la ontología describe una modalidad existencial en el cual la ostensión del ser —su fenomenalidad— no es producto de un proceso de temporalización definitivo, es decir, en el que el desfase de la identidad del mismo no llega aún a ser radical⁴. Por su parte, *De otro modo que ser* hace de la ontología el terreno de la *esancia*, un modo de la fenomenalidad como ser en el lenguaje, desde su constitución como verbo⁵. Lo *Dicho* es el modo general en que el ser puede ser descrito, en cuanto espacio de la tematización representativa (2008, 65-66). Siempre *desde allí* —dado que el Decir no es completamente *exterior* a lo Dicho, sino su margen—, Levinas intenta abrir un espacio para la aparición del Decir, modo de la expresión pre-tematizante que a su vez se enlaza con la estructura de la subjetividad como *substitución*: una relación cuasi-trascendental con lo otro que debe pensarse en términos de incorporación en lo mismo, impidiendo tanto su clausura como su destrucción.

1 Llamamos momento ético a la descripción de una subjetividad entendida en términos de responsabilidad, marcada afectivamente por el Deseo. Llamamos momento ontológico a la descripción de las estructuras existenciales de ese mismo sujeto, marcado afectivamente por la náusea. Cf. Campos Salvaterra, V. (2013). *Náusea y Deseo: acceso afectivo a lo pre-original de la estructura subjetiva en la filosofía de Emmanuel Levinas*. Pensamiento, Vol. 69, Núm. 258, pp. 7-27.

2 La tesis de una subjetividad anudada puede encontrarse ya en *Totalidad e infinito*, pero en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas la sostiene expresamente: “La subjectivité est précisément le noeud et le dénouement —le noeudou le dénouement— de l'essence et de l'autre de l'essence”, “La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento —el nudo o el desanudamiento— de la esencia y de lo otro que la esencia” (Levinas, 2008, 23). Siguiendo la más reciente publicación de Bernasconi (2018), no existen suficientes estudios exhaustivos sobre este tema en inglés dado a confusos problemas de traducción de sus obras, lo que explicaría la reducida literatura sobre este tema en dicho idioma.

3 Cf. Levinas, 2000a, 111-202

4 Cf. Levinas, 2008, 55-60

5 Cf. al menos Levinas, 2008, 60- 61 y 67

Estas diferencias explicativas, sin embargo, no suponen diferencias téticas estructurales. Ambas pueden, a su vez, ser enlazadas como en un nuevo nudo, ahora metodológico. Como señala Jacques Rolland, la “lógica” del *otro modo* (*autrement*) no puede describirse sino en términos de ambigüedad (2000, 148)⁶. O como dice Derrida en sus interpretaciones tardías sobre Levinas⁷, en ambos casos estamos frente a relaciones de condicionalidad que no pueden definirse por simple recurso al orden derivativo de la antero-posterioridad. Las relaciones de condicionalidad en Levinas, dice Derrida, “desafían la cronología y la lógica” (1998, 47). El paso de un nivel al otro se da en virtud de una nueva comprensión de la reducción fenomenológica, que opera con matices diversos en Levinas desde los comienzos de su filosofía. Se trata, como la describe en *De otro modo que ser*, de una reducción que no se hace “a golpe de paréntesis” (*à coup de parenthèses*), pero que “alimenta con su energía la interrupción ética de la esencia” (2008, 76)⁸.

En el presente trabajo, exploramos dos momentos de esta intriga. Por un lado, la configuración existencial que Levinas expone en *Totalidad e infinito*, y que describe la relación del existente con su “mundo” mediante una estructura incorporativa marcada por una fuerte retórica de la alimentación. Por otro lado, nos referiremos a ese nudo ético de la subjetividad que en *De otro modo que ser* es llamado *substitución*, y que designándose también mediante una estructura incorporativa no es descrita ya mediante el tropo del comer al otro. Queremos exponer así la siguiente tesis: que la estructura misma de la *relación con la alteridad*, tanto en el “seno de lo mismo” como en la trascendencia hacia el otro ser humano, sigue el movimiento de la incorporación de lo otro en lo mismo. En niveles distintos y anudados, la estructura incorporativa de la relación con la alteridad supone un proceso que se distingue de aquello que podría llamarse asimilación, que puede explicarse de modo preciso —pero catacrésico— mediante la figuración digestiva: el otro se incorpora como se incorpora la comida, pero su digestión no es completamente asimilativa y sin resto, sino que la alteridad es encriptada en el cuerpo del mismo, *perturbando* dicho cuerpo propio hasta alterarlo.

En *Totalidad e infinito* la existencia del sujeto tiene la forma intencional auto-afectiva de un “vivir de...” nutritivo y alimentario, donde lo otro de la existencia toma la forma de alimento. Pero, como dicha exterioridad no es todavía la trascendencia en sentido fuerte, el movimiento incorporativo puede ser entendido como asimilación de lo otro. En *De otro modo que ser*, la sustitución como alteración ética de la subjetividad implica pensar una

6 La noción de ambigüedad para caracterizar la relación entre la ontología y la ética en Levinas fue utilizada antes también por Lannoy, 1990, pp. 11-44 y posteriormente por Vanni, 2002, 108.

7 Que encontramos sobre todo expuestas en *Palabra de acogida (Motd' accueil)* de 1996 (1998)

8 De un modo similar, las investigaciones sobre la “posición en la existencia” del existente se realizan regresivamente, desde la experiencia de ex-cedencia o salida del ser y sus categorías que desencadena el encuentro con el otro hasta el “hacer pie en el ser” que necesariamente está supuesto en esta ex-cedencia. O como lo dice en *Totalidad e infinito*, dicha regresión opera como corte que “separa las relaciones análogas a la trascendencia y aquellas de la trascendencia misma” (2000a, p. 112). Y aunque en ambos de estos dos últimos casos la descripción existencial del sujeto sea de fuerte inspiración heideggeriana —pues la relación del existente con su medio se da según un modo que tributa directamente a la tesis de la mostración de sí de los fenómenos—, la herencia husserliana de Levinas no deja de estar fuertemente presente, desde la crítica al anti-intelectualismo de la renovación heideggeriana de la fenomenología (cf. p.e. 2000a pp 59, 111, 128) hasta el rechazo a abandonar por completo la línea de la fenomenología constitutiva que supone mantener la reducción en el seno de una filosofía de la donación (cf. Henry, 1991).

forma de incorporación no asimilativa. Sin embargo, a pesar de que esta estructura es incorporativa, y si bien Levinas introduce la alimentación donde Heidegger la excluye, también la excluye donde debiese introducirla: en esta relación del Mismo con lo Otro. Sin duda, lo Otro nunca puede ser *asimilado* por lo mismo, pero dicha interrupción de la asimilación ocurre también en los procesos digestivos, y la ambigüedad de la independencia-dependiente del existente en el movimiento del vivir de... así lo muestra. Sin embargo, dado que Levinas sí plantea en *De otro modo que ser* una subjetividad marcada por la necesidad de *dar el pan que come*, pensando así la dinámica de relación con otro bajo la forma de un comer-con él, todo indica que Levinas se negó a asumir el riesgo de pensar la relación con el otro en términos de un *canibalismo especulativo*; a pesar de que, de hecho, una forma especulativa y trópica de comerse-al-otro gobierna también sus tesis éticas más radicales.

En lo que sigue, expondremos ambos momentos señalados, con el fin de mostrar: 1) cómo cada momento tiene la estructura de un movimiento incorporativo no-asimilativo; 2) cómo la retórica alimentaria del comer-al y con-otro no sólo puede tener rendimiento especulativo en el caso de la tematización de la estructura del “vivir de...” sino que incluso podría funcionar como catacrexis fundamental en el caso de la exposición de la subjetividad como sustitución; y 3) que estos análisis permiten una relectura de la estructura misma de la relación general con la alteridad en Levinas en términos de incorporación.

El Dasein no come

En el registro de *Totalidad e infinito*, las tesis existenciales de Levinas están en continuidad con desarrollos tempranos que encontramos sobre todo en *De la evasión* de 1935 y *De la existencia al existente* de 1947. Entre 1940 y 1945, contamos con algunas notas de los cuadernos de cautiverio, especialmente del cuaderno número 4 (Levinas 2013, 61-101). El camino hacia la configuración de la subjetividad ontológica que se puede trazar en estos textos comienza con la tesis de la impersonalidad del ser bajo el nombre de *hay (il y a)*⁹; sigue con los análisis de la función del *presente* o *instante* y de la *posición* en el ser impersonal de un existente como hipóstasis (2000b, 17); para finalizar con la tesis de la separación como modo de ser propio del existente que se realiza como *vida interior* o *psiquismo*, y cuya facultad constitutiva es la de resistir la totalización (2000a, 46). El recorrido de esta reconstrucción del sujeto está en directa relación con Heidegger y su tesis sobre la relación práctica no constituyente del *Dasein* con los entes intramundanos. Pero también se vincula con el recibimiento que Levinas hace de Husserl. Respecto del primero, Levinas critica la relación instrumental que constituye el estar-en-el-mundo del *Dasein*, principalmente en cuanto carece de apego sensible a la vida. Respecto de Husserl, se trata de tomar distancia de la tesis de la intencionalidad como relación objetivante, pero manteniéndose fiel a lo que el mismo Levinas llama “intelectualismo de la razón” (*intellectualisme de la raison*) (2000a, 14): referencia a un proyecto filosófico que, abrazando la posibilidad de la desmesura del pensamiento, no renuncia ni a la significación ni a la verdad.

Desde temprano Levinas afirma que la preocupación mundana del existente debe basarse en las necesidades de un cuerpo para el cual ellas no son ya penurias sino disfrute de la

9 Cf. Levinas, 1982, 1993 y 2000b, pero también 2008, 14.

vida (Levinas, 2013, 66)¹⁰. Por lo tanto, construye una teoría de la existencia centrada en el concepto de gozo (*jouissance*) y en el movimiento transitivo del “vivir de ...” (*vivre de ...*). El resultado es una estructura auto-afectiva como base comprensiva de la existencia, cuya configuración en cuanto transitiva no pierde su carácter intencional, constituyendo las cosas como complementos directos y, así, en contenidos de una vida que siempre es vida-de. La vida entendida en términos de sensibilidad, gozo y alimentación se convierte en Levinas no en correlato del acto intencional de una conciencia sino es su misma condición de posibilidad (Critchley, 2004, 20). Si bien la intencionalidad en Husserl incluye a la sensación como sensación de, esta se ubica en un nivel pre-objetivo que se experimenta como una *afección* anterior a la aprehensión objetivadora (Herrero, 2005, 272-280). Levinas, en respuesta a esta subordinación de la afectividad, describe esta intencionalidad del gozo en términos opuestos a los planteados por Husserl: “consiste en aferrarse a la exterioridad (*tenir à l'extériorité*) que suspende el método trascendental incluido en la representación” (2000a, 133). Esto más que una afirmación del mundo —dice Levinas diferenciándose de Heidegger— consiste en ponerse en él corporalmente (2000a, 133).

Por esta razón, el gozo está fuertemente determinado por una retórica del comer, en la que los objetos son nutrientes para el existente y el gusto es la estructura primaria de la afectividad (2000a, 113). Las “relaciones que se producen en el seno de lo Mismo” (2000a, 112) se asemejan, dice Levinas, a las relaciones que tenemos con el alimento y, así, todo gozo es siempre alimentación (2000a, 113). En principio, esta trópica de la comida constituye al existente a través de una dinámica de incorporación de lo otro, regida por una ley de asimilación: todo lo que se incorpora toma la forma del que incorpora, reduciendo la alteridad de los alimentos a la mismidad del sujeto y constituyéndolo en esta asimilación (Levinas, 2013, 67)¹¹. Esto le da al sujeto dominio sobre su existencia, razón por la cual Levinas habla de una “independencia del yo”, que se logra como *separación* (*séparation*) de la existencia y que se garantiza con el privilegio de la alegría sobre el hambre.

Sin embargo, esta relación con los alimentos no constituye la relación trascendente que hace posible una temporalización radical de la existencia. En el proceso de síntesis temporal que el existente realiza al vivir de... las cosas no llegan a configurar ni un pasado ni un porvenir liberados de su subordinación estructural al presente (Levinas, 2000a, 153). En un primer momento de análisis, la incorporación es siempre un acto intencional auto-afectivo y, por tanto, auto-referente, que solo logra configurar el tiempo del instante sin duración (Levinas, 2000a, 155). Esta situación proto-experiencial supone, como reverso de la independencia del goce, la dependencia más pesada: aquella que en los textos tempranos se describía como la condena del *yo que es siempre uno mismo* (Levinas, 1982, 98), dependencia de los contenidos de una vida que no son extraños a ella misma y que la constituyen en su mismidad. La temporalización en sentido fuerte, la apertura al tiempo —al pasado inmemorial y al porvenir— y, por tanto, el más allá de la independencia en la dependencia que

10 Cuestión que ya desde *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* era pensada por Levinas desde una nueva y seductora forma de concebir la reducción fenomenológica: como lo que abre a la concreción misma de la existencia en cuanto *vida* de la conciencia, y no como un mero proceso de abstracción (2004, 186-187).

11 En el cuaderno de cautiverio n° 4 Levinas señala lo siguiente en relación con la necesidad: “Asimilación del mundo exterior por el sujeto. Toda necesidad satisfecha es en primer lugar saciedad, el hecho de haber comido. Primado del comer. Esta es la significación del disfrute de la necesidad”.

supone la felicidad, no se produce sino en relación con una trascendencia también radical: la del otro ser humano.

El gozo introduce así una flexión transitiva en el existir sin eliminar la flexión reflexiva (ser = ser-se) (Sucasas, 1998, 41); esto quiere decir que la identificación egológica sólo es posible a partir de la relación de carácter intencional con contenidos mundanos. Esto supone que el movimiento de interiorización al que da lugar el instante del presente como acontecimiento de nacimiento¹², debe apoyarse en contenidos extra-subjetivos, en entes que, siendo trascendentes al sujeto, puedan ser reducidos en su alteridad de objetos y ser la base para la identificación eterna del sujeto. Sin embargo, esto no elimina el intervalo que aparece entre el yo y el sí mismo, pues en su transitividad el sujeto idéntico no retorna a sí inmediatamente (Levinas, 1993, 102). La existencia implica evasión y retorno: evasión hacia las cosas externas al yo, pero retorno identificante al yo de las cosas como alimento y objetos de deleite. Por ello, aun cuando hay en el gozo una fase transitiva ex-tática, él es esencialmente un movimiento de interiorización. La identificación egológica coincide con la supresión de la identidad de lo exterior; el gozo de las cosas es en sentido estricto un gozo de sí, y así se cierra el círculo inmanente del ego. La exigencia de felicidad (*bonheur*), propia de la naturaleza sensible del ser cuerpo, es el *principio de individuación* (Levinas, 2000a, 124) del existente. Sólo gozando es posible para el yo estar “en lo de sí” (*chez soi*): cuestión que implica a su vez vivir de lo otro; es así como el alma adquiere su identidad (Levinas, 2000a, 119).

Sin embargo, el existente que se nutre y que en dicho acto se constituye como sí mismo, no es un sujeto enteramente soberano. La noción de utensilio —el *Zeug* heideggeriano—, explorada principalmente por Heidegger en *Ser y tiempo* marca una modalidad de estar-en-el-mundo según la cual el *Dasein* está ante todo familiarizado con una totalidad de significados¹³, familiarización que asegura el *dominio* sobre ellos en la relación de instrumentalidad. En el caso de Levinas, que las cosas sean en realidad alimentos no implica que suplan carencias, pues no debemos pensar aquí en alimentos como combustibles básicos para sobrevivir. El gozo es deleite de cosas que siempre son más que lo estrictamente necesario: “cuando se huele una flor, la finalidad del acto se limita al olor. Pasearse es tomar el aire, no con vistas a la salud, sino por el aire mismo” (Levinas, 1993, 102). Este vivir de... del gozo implica ponerse en relación con otra cosa, pero no al modo heideggeriano, pues no son originariamente instrumentos para mi ser (relación práctica-operativa con el ente intramundano), para mi cuidado¹⁴. En palabras de Francis Guibal: “A Lévinas le parece demasiado

12 Acontecimiento descrito bajo el concepto de hipóstasis. La hipóstasis es descrita en el texto del '47 como el paso de la existencia al existente, del verbo al sustantivo; un acontecimiento, y específicamente a un acontecimiento de nacimiento (2000b, 24). Este acontecimiento, que tiene el carácter de una conquista del ser que recomienza perpetuamente, a cada instante de la vida económica (2000b, 24). Este acontecimiento de hipóstasis es el origen de la constitución de la subjetividad ontológica como ruptura con la neutralidad del ser (Llewelyn, 1999, 43).

13 Cf. Vattimo, Gianni (1996). *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona.

14 En el seminario inédito *Manger l'autre* dictado por Jacques Derrida en el semestre 1989-1990 en Estados Unidos y Francia, se aborda la relación entre Levinas y Heidegger respecto del comer. Dice Derrida respecto de la filosofía heideggeriana: “La chose à manger, qu'elle soit crue ou cuite, carnée ou non, animale, humaine ou divine, littéralement ou figurativement, objet u non de sacrifice, me paraissait difficile à reconnaître sous les concepts de Da-sein, de Vorhandensein ou de Zuhandensein.” (Box 20, sesión 9, p. 10). El seminario se encuentra archivado en la colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI) Cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>.

abstracta la *Sorge* heideggeriana: su preocupación mundana, utilitaria e instrumental, carece de enraizamiento sensible en la vida, no remite a las necesidades carnales de un cuerpo vivo y sufrido” (2005, 65). De ahí la sentencia de Levinas: “el *Dasein* de Heidegger no tiene hambre jamás” (*Le Dasein chez Heidegger n’a jamais faim*) (2000a, 142)¹⁵.

La carencia de hambre del *Dasein* que nota Levinas implica para Derrida una carencia problemática de corporalidad en general (de cuerpo hambriento pero también de cuerpo sexuado) en el texto de Heidegger¹⁶, que paradójicamente hace del *Dasein* un ente encadenado a su existencia (Cohen, 2004, 154)¹⁷. El cuerpo ha estado presente desde los inicios de la filosofía de Levinas como elemento clave de sus análisis existenciales, siempre comprendido desde el proceso de subjetivación (Calin, 2006, 302). No habría estructura incorporativa si no fuese por el cuerpo, pues el cuerpo es él mismo la incorporación como acto consumidor:

El cuerpo no es un sustantivo, en la plena acepción del término, ni la culminación de un acto —sino el acto mismo. No acto en el sentido de actividad, de empresa que se termina o continúa, sino en el sentido de cumplimiento. Algo “se [consume]” en virtud del cuerpo (Levinas, 2013, 103).

La necesidad está dada justamente por la corporalidad propia del sujeto, es decir, está dada por una ambigüedad: la de ser libre y poder subordinar un mundo, pero estando a la vez necesitado de los contenidos de ese mundo¹⁸. Esta ambigüedad es el cuerpo (Levinas, 2000a, 119): en la subjetivación el hombre se libera de su dependencia respecto del ser impersonal, pero su cuerpo sigue siendo fuente de anhelo material. Sin embargo, esta dependencia está anudada con una independencia, ya que estas necesidades son propias de un ser capaz de asegurar la satisfacción de esas necesidades y capaz de romper la alteridad del mundo luego mediante el trabajo (Levinas, 2000a, 121); las necesidades están en mi poder, y por eso me constituyen en tanto que Mismo y no en tanto que dependiente de lo otro (Levinas, 2000a, 121). De modo paradójico, el cuerpo no es sólo un modo de esclavizarse, sino también un modo de poseer lo otro.

De lo expuesto, quisiéramos sacar la siguiente consecuencia: suficiencia y hambre, necesidad y gozo, esclavitud y dominio, y todas las demás figuras paradójicas que utiliza Levinas al referir al vivir de..., muestran que la existencia no es sino una dinámica diferencial: dependencia de la independencia y —al mismo tiempo— independencia de la dependencia. De aquí debe concluirse que la alimentación que figura el vivir de... no es una estructura simple, pues no constituye al existente ni como total soberano ni como desvalido absoluto. Por tanto, el modelo de la alimentación que explica dicha estructura no puede implicar una asimilación total del alimento, donde el sujeto que come destruye radicalmente y sin resto

15 Para una lectura que contrasta con esta ya clásica crítica a Heidegger, véase Garrido, 2012, especialmente pp. 55-63.

16 Derrida, *Manger! autre*, Box 20, sesión 9, p. 10.

17 Dice Cohen: “the very independence of subjectivity, its original separation and individuation, would lie more deeply embedded in sensibility than the synthesizing temporal ecstasies of praxis, worldliness, or anxiety, as Heidegger thought”

18 Interesante es el estudio comparativo que de Dubost (2015, 95) hace de Levinas y Merleau Ponty, donde el punto de distancia es exactamente esta ambigüedad dependencia-independencia que constatamos.

su alteridad, transformándolo en sí mismo¹⁹. El alimento supera y *baña* al sujeto que lo muerde: en esa inmersión que el mismo realiza en su alimento, la incorporación deja de ser un movimiento cerrado y reductivo de la alteridad, y da pie para pensar un sujeto separado e independiente que, sin embargo, requiere de una ex-cedencia aún más radical. Dicha excedencia no es un situarse fuera del ser, sino la de una complejización de esta “primera” estructura de incorporación, donde la alteridad ya no puede ser asimilada, ni siquiera en términos relativos.

Lo otro en lo mismo

En *De otro modo que ser* Levinas no abandona del todo la figura del gozo, enfatizando su doble relación con el sí mismo que domina al alimento asimilándolo a la vez que es dominado y asimilado por él. Lo pone, en cuanto afección, en directa relación con la “sensación gustativa” (2008, 116). Saborear es allí el modo afectivo de la relación con la alteridad, más fundamental que otros modos de la percepción sensible en la medida en que la culminación o plenificación de su sentido se da en el momento de la saciedad (*assouvissement*). Saciedad que se refiere aquí a un momento de engullimiento (*engloutissement*) de lo otro, donde la distancia entre sujeto y objeto no solo queda suprimida, sino que da lugar a una total “confusión de lo sintiente y lo sentido” (2008, 117). En la degustación, la materia se experimenta en su no cualificación o en su no-formalización, como materia prima: llena un vacío antes de prestarse a la formalización. Es en esta descripción cómo la incorporación alimenticia y gustativa muestra al sujeto su doble relación de independencia-dependencia respecto del alimento, señalando la imposibilidad de una asimilación total por parte del sujeto; o, lo que es lo mismo, borrando el límite que separa y determina un “interior” de un “exterior”

La materia “materializa” en la saciedad que, más allá de toda referencia intencional de conocimiento y de posesión, de “apresamiento en las manos”, significa el “morder sobre” irreductible al “apresamiento en las manos”, pues es ya absorción por un “adentro” en la ambigüedad de dos “interioridades”: aquella del “recipiente” de las formas espaciales y aquella del Yo asimilador de lo otro en su identidad enrollándose sobre sí mismo (2008, 117-118).

La pregunta es entonces quién asimila a quién. El alimento al yo o el yo al alimento. La respuesta es probablemente: ninguno a ninguno y cada uno al otro. La sensación gustativa es así, parafraseando a Levinas, un doble movimiento que hace devenir espacio al tiempo y tiempo al espacio: “el acontecimiento en el cual el fenómeno espacial de la mordedura se hace la identificación llamada yo” (2008, 118). La función especulativa del gozo sigue siendo aquí condicionante para la relación no totalizante con la alteridad del otro ser humano, pero también para evitar el riesgo de hacer de la pasividad de su recepción una cualidad totalmente inerte (“el anonimato de la pasividad insignificante”), de la que no emergería posibilidad alguna de significación. El gozo como auto-complacencia no completamente

19 Como lo sostiene, por ejemplo, Bernet, 2004, 87. No estamos de acuerdo con su propuesta de hacer del gozo un concepto más de la cadena que vincula poder y asimilación.

soberana del mismo es “la condición del para-otro de la sensibilidad y de la vulnerabilidad de la exposición al otro” (2008, 119); pues el sentido del “dar al otro” no se obtiene sino de la posibilidad de arrancarse a sí mismo de la complacencia en el gozo, como quien “arranca el pan de su boca” para dárselo al otro: “solo un sujeto que come puede ser-para-otro o significar” (2008, 119).

La objetividad se construye, entonces, dando al otro lo que ya poseo, aquello de lo cual gozo. El sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad, está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro* (2008, 115 y 116), lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica antes un *acoger* al otro hospitalariamente que luchar contra él. Esta forma general de la significación Levinas la expone progresivamente en *De otro modo que ser* desde la vuelta al gozo, pasando luego por la noción de proximidad (*proximité*) (2008, 129-155) que derivará en la formulación de un *principio de anarquía* (*principe d'anarchie*). Atribuida a estas alturas a una función de la huella (*trace*), la anarquía no es descrita ni como desorden ni caos, sino como persecución y obsesión (2008, 160). Pero en la medida en que se habla de un *principio*, la relación con lo Otro, o con la *huella de lo Otro*, nombra así no al otro empírico en su concreción estricta de individuo o de persona: lo nombra como principio de interrupción o de ruptura de la actividad condicionante de las estructuras trascendentales tradicionalmente atribuidas al sujeto²⁰; principio que, en cuanto tal, tiene el estatuto de un *a priori*, al igual que el otorgado *de jure* a las condiciones estáticas que configuran *lo Mismo*. Sin embargo, dicho principio debe problematizarse justamente en cuanto “principio” y en cuanto “a priori”. En efecto, al ser definido, manteniendo todo el rendimiento de su paradoja, como un *principio de anarquía*²¹, Levinas señala el orden desde el cual la alteridad absoluta es posible como principio de experiencia, que no está regido ni por un *ἀρχή* trascendental original, ni tampoco refiere a una materialidad desnuda. En nota al pie aclara este estatuto de principio de la anarquía: “si lo anárquico no se señalara a la conciencia *reinaría* a su modo. Lo anárquico no es posible más que contestado por el discurso que traiciona, pero traduce sin anularla su anarquía por un abuso del lenguaje” (2008, 158)²². Una co-implicación, un nudo entre opuestos —principio y anarquía—, es la condición de posibilidad de toda significación, condición que no clausura ni sobre-determina dichas posibilidades, sino que las abre en la forma del para-otro.

El principio de anarquía da lugar así a una nueva tesis sobre el sujeto, a partir de la formulación *lo otro en lo mismo* (*l'autre dans le même*), que llama también *substitución*²³. El sujeto, entendido en concordancia con la tradición como sí-mismo es, sin embargo, puesto en

20 Levinas llamará en este texto “huella” (*trace*) a “cierto modo de pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el *ἀρχή* de la conciencia, trazando marcas a la claridad de lo ostensible” (2008, 158).

21 Cercano a lo que Reiner Schürmann propone como clave hermenéutica de un cierto heideggeriano deconstructivo (1982).

22 Simpatizamos con la tesis de Maloney (1997) según la cual la substitución despoja de su carácter absolutamente trascendental a la subjetividad. Sin embargo, si este gesto implica quitar de ella toda función *constituyente* estamos frente a un error, que señala además una escasa comprensión de la trascendencia husserliana.

23 Tratada *in extenso* en *De otro modo que ser* (2008), pp. 156-205. Si seguimos a Franck (2008), la substitución es la estructura fundamental que hace posible una derivación del signo como lo que sustituye a un otro y permite la significación (cf. especialmente pp. 155-160). La tesis es interesante y correcta, aunque dudamos de la función “derivativa” de la substitución de la que habla Franck.

cuestión en su mismo movimiento de recurrencia o de retorno autoafectivo e identificante a sí, sin interrupción. Esta alteración de la subjetividad que da origen a la sustitución no sería posible si la ascendencia del Otro, su advenimiento, no fuera siempre irruptivo, molesto. La an-arquía de lo Otro es obsesión, y la obsesión es persecución: “designa la forma según la cual el Yo es afectado y que es una *defección* (*défection*) de la conciencia” (2008, 160). La responsabilidad describe una subjetividad atenta ante la llamada del otro, pero atenta *a su pesar* (*malgré soi*), porque es la persecución por el otro lo que está al fondo de la solidaridad con el otro (2008, 162). Para llegar al fondo de este cuestionamiento, no debemos olvidar lo que se ha tematizado respecto de una cierta configuración existencial de base formulada a partir de la noción de gozo, de experiencia gustativa, de satisfacción e incorporación, y sin que reduzcamos esta dinámica a la simple asimilación identificante. Y esto por al menos dos motivos: en primer lugar, porque la configuración del sujeto como sustitución implica pensar la *ipseidad* como un nudo²⁴ que entrelaza alteridad y mismidad sin reducir la una a la otra, del mismo modo que en la estructura del gozo no puede determinarse de modo certero quién se come a quién. De ahí que la obsesión, que es una acusación sin fundamento, tenga como tarea despojar al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador. La sustitución del otro por mí hace del yo un *rehén* (*otage*)²⁵. Soy rehén en la medida en que *Yo* (*Je*) significa *heme aquí* (*me voici*), “respondiendo de todo y de todos” (2008, 180). Soy siempre en lugar-de, ya siempre respondiendo por el otro, ese es el sentido de la responsabilidad.

En segundo lugar, la estructura del gozo y del gusto es importante porque la obsesión no es ni un acto ni un estado de conciencia, sino algo que, como la persecución, es imposible de asumir. Esta imposibilidad refiere a una *pasividad absoluta* (Levinas, 2008, 165) más pasiva que la pasividad de la materia, una pasividad al margen de la actividad y la pasividad, tal como entiende la tradición estas categorías (2008, 185). Por ello, Levinas describe la forma subjetiva de *lo otro en lo mismo* como *inspiración* (*inspiration*) (2008, 176). La subjetividad será llamada desde ahora *psiquismo* (*psychisme*) de modo de referir directamente con este dicho (*Dit*) al decir (*Dire*) que le subyace: el “sí mismo” es “lo otro en lo mismo”, “donde la inspiración suscita la respiración, el pneuma mismo del psiquismo” (2008, 183). Soy así para el otro sin alienación, sino que inspirado (2008, 181), como soplo del otro que *lo hace entrar en mi piel* antes de todo acto voluntario. Levinas no duda en entrar en un juego trópico de sustituciones semánticas, en donde la inspiración que el otro me provoca no está lejos del acto corporal de inspiración como respiración y, así, incorporación del otro en mí que me hace su rehén; en efecto, no es sino gracias a esta trópica de la inspiración que es posible entender la condición de rehén que estructura a la subjetividad como sustitución sin la carga de violencia de un secuestro o una tortura²⁶.

24 Dice Levinas: “Presentar el nudo de la ipseidad (*noeud de l'ipseité*) en el hilo recto de la esencia sobre el modelo de la intencionalidad *por sí*, o como la apertura de la reflexión sobre sí, es poner una nueva ipseidad detrás de la ipseidad que se quisiera reducir” (2008, 166). Aunque, como dice bien Smith, (2016, 157) este nudo se manifiesta como una tautología: “el sí mismo no es ninguna otra cosa que esta sustitución”

25 La palabra francesa *otage* comparte su raíz con la palabra *hôte*, que significa tanto huésped como anfitrión. Aquí ya podemos ver la relación conceptual entre el rehén y el anfitrión, relación que no se da etimológicamente en castellano. La subjetividad en tanto que hospitalidad para con el otro, es anfitriona de otro y, al mismo tiempo, también rehén.

26 Como quizás no pudo entenderla Ricoeur, calificando esta tesis de “hipérbole extrema —incluso escandalosa” (2006, 376).

Porque estoy asignado como responsable es que soy rehén, y esta asignación tiene la forma de una *abertura/apertura* (*overture*) en el cuerpo del sí-mismo, en la que la respiración confunde actividad y pasividad (2008, 182). La inspiración es una abertura en la que la respiración es una modalidad que puede entenderse como ante-gusto o gusto anticipado (*avant-goût*) o, más exactamente, una abertura donde se “guarda el retro-gusto (*arrière-goût*)” (Levinas, 2008, 182). Esto quiere decir que la inspiración, como respiración pasiva que *recibe* al otro, es una forma del gusto como afectividad referida a la alteridad, pero que a diferencia del gusto del gozo no se *sacia de* ni se *confunde con* lo otro gustado o saboreado, sino que le es anterior; pero como en Levinas, cuestión que ya señalábamos a modo de prolegómeno, la anterioridad es siempre también posterioridad posible, ese gusto anticipado también puede leerse como una sensación que permanece después del contacto con aquello que lo causa. La inspiración guarda esta permanencia de la sensación que deja el otro al pasar por la boca, en la respiración que inspira.

Si bien Levinas habla expresamente de una cierta incorporación del otro en el mismo a través de la piel —como estar-en-su-piel (*être-dans-sa-peau*) o tener-al-otro-en-su-piel (*avoir-l'autre-dans-sa-peau*) (2008, 181)²⁷—, quizás no es descabellado sugerir que, antecedidas por las reflexiones sobre el gozo y el gusto, las sucesivas metáforas respiratorias hacen que Levinas termine por hacer de la *boca la abertura por excelencia al otro, la condición corporal de toda abertura/apertura*²⁸. La vulnerabilidad, podemos decir, *está en la boca*, la boca es el orificio que nos hace más vulnerables: por donde todo entra, se cuele, se incorpora. Incluido el otro, mi prójimo, a través de su *lengua* que es también mi *lengua*, la lengua del *Decir*; una lengua que no es sino otra catacresis —pues Levinas ya juega con la *inspiración* en su doble significación—, aunque quizás la catacresis por excelencia, aquella que vincula el órgano gustativo con el lenguaje y, así, también con el otro²⁹. Como dice Derrida en otro lugar, la boca es el lugar del aprehender en sí, del comprender, pero de un comprender que nunca es uno, y que también recibe y acoge al otro. Una boca que

[...] oralizando la cosa, nunca está lejos de comer, y el otro así comprendido se disocia difícilmente de esta instancia oral, de esta boca que comprende los labios, el paladar, los dientes, una lengua, una glotis, de esta boca que no es una, de esta boca que (sin embargo) se supone una... que come, que bebe, que tiene hambre o sed, que habla... traga, fuma, muerde, mastica, chupa, besa, saliva al otro o por el otro³⁰.

27 Aclara Levinas ahí mismo: “Pero el psiquismo que puede significar esta alteridad en el mismo sin alienación”, lo cual refiere a que la incorporación del otro no implica la destrucción total del Mismo, solo, por así decirlo, su fractura interna.

28 No olvidemos que boca tiene su antecedente en el latín *os*, que es la traducción del griego *πόρος*, que en ambos casos señala primordialmente una abertura. Si bien estas aberturas también se sitúan en la piel, apostamos, sin embargo, por que es la boca la abertura por excelencia (¿quizás se podría decir que la piel tiene múltiples bocas?).

29 Cf., Derrida, *Glas* (1974, 8). Definiendo la catacresis en su carácter de “tropo por el cual una palabra se desvía de su sentido propio y aceptado en un lenguaje común para designar otra cosa que tiene cierta analogía con el objeto que expresa en primer lugar”, Derrida da allí el siguiente ejemplo: “por ejemplo, la lengua, porque la lengua es el principal órgano de la palabra articulada”.

30 Seminario *Manger l'autre*, box 20, sesión 1, p. 1

Si bien el prójimo no se come, sino que se inspira/me inspira y, al hacerlo, me da vida y me encarna³¹, de todas maneras estamos frente a una estructura incorporativa a la base de la afección por su alteridad. Esta estructura incorporativa, al igual que aquella referida al gozo desde *Totalidad e infinito*, supone la imposibilidad de pensar una asimilación total de lo que se incorpora y, como hemos señalado, un movimiento diferencial de independencia y dependencia, una co-implicación entre actividad y pasividad, soberanía y vulnerabilidad. Este modo de pensar la incorporación y de pensarla como la forma misma de la relación con la alteridad en general en un primer nivel existencial, y con la alteridad del otro ser humano en particular en el momento de la sustitución, suponen una nueva vía para interpretar *el estatuto general de la relación* en Levinas. Citamos un pasaje que nos parece central para esta última cuestión:

Por la sustitución de los otros, el Sí-mismo escapa a la *relación*. En el borde de la pasividad, el Sí-mismo escapa a la pasividad o a la *limitación inevitable que sufren los términos en la relación* [cursivas V.C.]: en la relación incomparable de la responsabilidad, el otro no limita ya al mismo, él es soportado por aquello a lo que limita (2008, 181).

Sin duda y a pesar de su literalidad, esta afirmación no implica que entre el Mismo y el Otro no pueda haber relación alguna; toda una serie de tesis, en especial aquellas sobre la proximidad, así lo refutarían. Sucede, por otro lado, que es necesario para Levinas pensar la relación *de otro modo*, y no ya bajo la clásica forma del *Mitsein*, por ejemplo, “que yuxtapone los existentes dentro de un espacio común (*Mitwelt*) en vez de ponerlos frente a frente o, mejor dicho, cara a cara... tal compañerismo no da realmente cabida a la posibilidad de una alteridad que irrumpe y sorprende” (Guibal, 2005, 65). Aun cuando la intersubjetividad del *Mitsein* sea tan constitutiva del *Dasein* como el estar-en-el-mundo, esta manera de entenderla no “abre verdaderamente una brecha en el espacio ensimismado de un *Dasein* que sigue ubicándose en el centro del mundo, sin interlocutores ni interpelación que puedan descentrarlo...” (Guibal, 2005, 65). La contigüidad del *con* debe ser re-pensada, cuestionada y reformulada según la estructura de *lo otro en lo mismo*: según una estructura incorporativa. En efecto, que lo otro *esté en lo mismo* permite a Levinas no abandonar radicalmente una teoría del sujeto, al tiempo que criticarla. En una línea cercana a la de Derrida, que en una entrevista de 1989 afirma que no se puede realmente “liquidar” (“*liquider*”) al sujeto, sino someterlo a un ejercicio crítico de desmontaje, tachadura o desconstrucción de sus supuestos metafísicos (Derrida, 1992, 270). Y si, por otro lado, sostenemos con Derrida también que describir la dislocación del sujeto absoluto desde el otro y desde el tiempo, como hace Levinas, “no conduce más allá de la fenomenología” (Derrida, 1992, 278), no se trata, por tanto, de destruir el sí-mismo, la *ipseidad* como punto de partida y llegada de la experiencia significativa. Como señala Levinas, para que esta *ipseidad* pueda operar en una nueva teoría

31 Son muchos los lugares del texto del '74 (2008) donde Levinas se refiere a la encarnación necesaria del Mismo para recibir al otro, encarnación que es al tiempo solo posibilitada por la llegada del otro: 114, 124, 125, 127. En este último lugar, Levinas dice: “La identidad aquí se hace no por confirmación de sí, sino, significación del uno-para-el-otro, por deposición (*déposition*) de sí, deposición que es la encarnación del sujeto o la posibilidad misma de dar, de *ceder significancia (bailliersignifiance)*”

del sujeto debe pensarse como un *Yo que es un otro (Je est un autre)*, “fuera de todo lugar, en sí —al margen de la autonomía de la auto-afección y de la identidad que repose sobre ella misma” (Levinas, 2008, 187). Esta relación de estructura incorporativa no hace del sujeto más que una “experiencia finita de la no-identidad a sí, de la interpelación inderivable en tanto viene del otro, de la huella del otro” (Derrida, 2005, 9). Levinas dice hacia el final de *De otro modo que ser* que este libro ha mostrado que el uno como rehén del otro revela su pasividad de sujeto en tanto trasciende la esencia comprendida como poder y acto: “en su identidad de invocado irremplazable, sin retorno a sí” (2008, 221), de modo que la substitución no es sino una “denucleación del núcleo substancial del Yo que se forma en el Mismo, fisión del núcleo ‘misterioso’ de la ‘interioridad’ del sujeto” (2008, 221). No es necesario ir demasiado lejos hasta forzar en el texto levinasiano el desplazamiento trópico hacia una figuración alimentaria que esta estructura incorporativa supone, pues se trata de pensar una des-igualdad en el sí mismo dada por substitución, que es descrita también como un “sí desfasado por sí, olvidado de sí, olvidado en la *mordedura sobre sí (morsure sur soi)* [cursivas V.C.], en la referencia a sí por el *devorarse* del remordimiento (*le se ronger du remords*)” (2008, 182).

Bibliografía

- Bernasconi, R. (2018). “‘Subjectivity Must Be Defended’: Substitution, Entanglement, and the Prehistory of the Me in Levinas”. Morgan, M. (Ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernet, R. (2004). “Levinas’ critique of Husserl”. En Critchley, S. & Bernasconi, R. (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calin, R. (2006). “Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas”. *Les études philosophiques*, vol 3, n° 78, pp. 279-318.
- Campos Salvaterra, V. (2013). “Náusea y Deseo: acceso afectivo a lo pre-original de la estructura subjetiva en la filosofía de Emmanuel Levinas”. *Pensamiento*, Vol. 69, Núm. 258, pp. 7-27.
- Critchley, S. (2004) “Introduction”, in Critchley, S. & Bernasconi, R. (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, R. (2004). *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation After Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. París: Minuit. Edición castellana de 2005, México: Siglo XXI. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1989-1990). *Manger l’autre: politiques de l’amitié*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection / Critical Theory Collection / Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA. Box 10, files 8-15.
- Derrida, J. (1992). “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”. *En Points de suspension. Entretiens*, 269-302. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1998). “Palabra de acogida”. En *Adiós a Emmanuel Levinas*. Traducción de Julián Santos. Madrid: Trotta.
- Dubost, M. (2015). “La jouissance selon Levinas Une lecture critique de l’«empiètement de chair» de Merleau-Ponty”. *Revue Philosophique de Louvain* 113(1), 85-104.

- Farrell, D. (2006). *All You Can't Eat: Derrida's Course, "Rhétorique Du Cannibalisme" (1990-1991)*. Research in Phenomenology, Vol. 36 (2006), pp. 130-180
- Franck, D. (2008). *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF.
- Garrido, J.M. (2012). *On Time, Being and Hunger. Challenging the Traditional Way of Thinking Life*. New York: Fordham University Press.
- Goldstein, D. (2010). "Levinas' ontology of eating". En *Gastronomica*, Vol. 10, No. 3 (Summer 2010), pp. 34-44. Published by: University of California Press
- Guibal, F. (2005). *Fenomenología, ontología, metafísica*. Santiago: Colección Teoría.
- Henry, M. (1991). "Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1991.
- Herrero, F. J. (2005). *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Lanoy, J. L. (1990) "D'une ambiguïté", en *Etudes phénoménologiques*, n° 12.
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Traducción de José Luis Pardo. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E. (2000a) *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2000b). *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Arena.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducción de Tania Checci. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2013). *Escritos inéditos I*. Traducción de Miguel García Baró. Madrid: Trotta
- Llewelyn, J. (1999). *La genealogía de la ética*. Madrid: Encuentro.
- Maloney, P. (1997). "Levinas, substitution, and transcendental subjectivity". *Man and World* 30: 49-64.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Castro. México: Siglo XXI.
- Rolland, J. (2000) *Parcours de l'autrement. L'œuvre d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Presses universitaires de France.
- Smith, D. (2016). "'After you, sir!': Substitution in Kant and Levinas". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48:2, 149-161.
- Sucasas, J.A. (1998) *La subjetivación. Hipóstasis y gozo*, en *Anthropos* n° 176 enero-febrero, 38-43.
- Vanni, M. (2002). "Transcendance et ambiguïté. Quelques problèmes d'interprétation de la pensée de Lévinas". En *Les Études philosophiques* 2002/1 (n° 60), 103-122.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.



Método dialéctico y verdad en el *Parménides* de Platón

Dialectical Method and Truth in Plato's *Parmenides*

GERARDO ÓSCAR MATÍA CUBILLO*

Resumen: Empleando procedimientos de la lógica simbólica, se intenta contribuir a una mejor comprensión del ejercicio dialéctico llevado a cabo en el *Parménides*. La interpretación de las formas del *ser* y el *no ser* a partir de la oposición entre el objeto de conocimiento y el pensamiento acerca del mismo, abre la puerta a una manera original de enfocar el problema de la verdad en Platón. Puede resultar interesante, asimismo, la solución que se propone a la aporía planteada en *Parménides* 132b-c, relativa a la confusión del *pensamiento* o el *no ser* con otras formas.

Palabras clave: Platón, método dialéctico, verdad, tercer hombre, uno sobre muchos, participación.

Abstract: Through logical procedures, the article contributes to a better understanding of the dialectical exercise carried out in the *Parmenides*. The interpretation of the forms of *being* and *non-being*, from the opposition between the object of knowledge and the thought about it, leads to an original way of approaching the problem of truth in Plato. Also interesting can be the solution given to the puzzle raised in *Parmenides* 132b-c, concerning the confusion between *thought* or *non-being* and other forms.

Keywords: Plato, dialectical method, truth, third man, one over many, participation.

1. Introducción

El *Parménides* es una obra difícil. Su contenido, un ejercicio técnico complejo del método dialéctico, despierta la perplejidad de los profesionales de la filosofía. Los departamentos de la materia de prestigiosas universidades cuentan con especialistas reconocidos en los entresijos de un escrito que aparece impenetrable. En las diversas monografías publicadas

Recibido: 17/03/2019. Aceptado: 18/09/2019.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Recientemente ha publicado: Matía Cubillo, G. Ó. (2019), «Sugerencias sobre el modo de combinar las formas platónicas para superar las dificultades interpretativas del diálogo *Parménides*. La distinción entre la participación inmediata y la participación relacional», *Éndoxa. Series Filosóficas*, 43, pp. 41-66. <DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.22385>>. Una traducción al inglés, con el texto revisado, puede consultarse en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (2021), vol. 60, 156, pp. 157-171; por ella se cita en el presente trabajo. De próxima publicación: «El *Parménides* y la versión del argumento del “tercer hombre” relativa a la *grandeza*». E-mail: matia333@yahoo.com

se ofrecen las más variadas tesis interpretativas, no pocas veces inconciliables entre sí.¹ A la confusión reinante contribuye la parte propedéutica del diálogo, que recoge los principales problemas que afectan a la doctrina de las formas, convirtiéndola para algunos en un proyecto en alguna medida fallido.² La calculada oscuridad del texto oculta los resortes lógicos con que superar las insuficiencias y preservar la congruencia del conjunto. No es fácil atender la recomendación platónica de encarar las dificultades instruyéndose previamente en el uso del método dialéctico.

Las enmarañadas deducciones de Platón en su investigación acerca de lo uno dan la réplica, probablemente, a los argumentos contra la pluralidad del libro perdido de Zenón; a ellos se hace referencia, sumariamente, en la primera mitad del *Parménides*.³ Platón convierte en uno de los objetivos del diálogo el mostrar que «lo uno es múltiple y lo múltiple es uno», o en términos menos equívocos, que suprimir la forma de lo *no uno* es acabar también con la de lo *uno*. Lamentablemente, avanzar en la lectura de sus páginas supone verse atrapado en enredos lingüísticos inverosímiles; tal vez por quererse remedar a Zenón, se omite información de una manera intencional, simplificando los argumentos al máximo hasta que se vuelven inasibles.

En un diálogo envuelto en la controversia, que refleja la capacidad del lenguaje para confundir e inducir impresiones engañosas, el discurso interpretativo está obligado a trasladar los razonamientos expresados en el lenguaje natural a algún tipo de símbolos lógicos. (Se han llegado a numerar noventa y cuatro argumentos deductivos diferenciados solo en su segunda mitad).⁴ El lector informado traerá a la mente tesis contradictorias de notables especialistas fundamentadas de manera impecable, con análisis coherentes de los principales pasajes, discusiones en profundidad del texto griego y certeras referencias a estudios previos. Platón parece haber puesto buen cuidado en no dejar evidencias textuales inequívocas que permitan decantarse por una interpretación u otra. Recurrir a una notación amplia, en la que tenga cabida la investigación lógica de las formas y sus relaciones, tiene pleno sentido. Es preciso un nuevo examen de los textos disponibles con mentalidad abierta, valorando sus posibilidades de representación mediante símbolos y diagramas que faciliten reconstruir de manera consistente los oscuros argumentos. Rastrear, especialmente, la presencia de formas contrarias en su estructura lógica interna puede ser metodológicamente relevante (incluso cuando alguno de los opuestos no aparezca expreso).

1 El artículo de Rickless (Spring 2020) sobre el *Parménides*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, comienza destacando precisamente los pocos puntos de encuentro que existen entre los investigadores y las importantes cuestiones en que no se ha logrado aún el más mínimo acuerdo. Un diagnóstico de la situación que permanece invariable, en lo fundamental, cuando se vuelve la vista atrás en el tiempo (v., p. ej., More (1916) y Shorey (1931)).

2 V. Vlastos (1995: 185-186, 188-190). En su trabajo, la profundidad y rigor del análisis de dos de las versiones del argumento del «tercer hombre» se soporta en el uso del aparato lógico. Los pasajes que examina admiten, en principio, formalizaciones alternativas. Apostar justamente por aquella en que las aporías del *Parménides* aparecen irresolubles resulta chocante. La destreza en el manejo de las fuentes en lengua griega confiere verosimilitud a su interpretación. Se acepte esta o no, Vlastos ha contribuido enormemente a que los métodos lógicos tengan cada vez mayor consideración en el estudio de los textos filosóficos griegos.

3 V. Allen (1997: xii, 217 n. 47) y Turnbull (1998: 42-47).

4 V. Rickless (2007: 113-114).

Sin pretender destacar una fuente en particular entre las muchas que serían ilustrativas, sugiero releer la *Carta VII*. Platón enfrenta allí con absoluta claridad el «conocimiento», que está en el alma y se auxilia de las palabras y otras representaciones, al «objeto en sí, cognoscible y real» —inmediatamente identificado en el escrito con el «ser»—. En numerosos diálogos platónicos se recogen oposiciones similares; el pensamiento y lo pensado, el alma que conoce y la esencia que es conocida, el saber y aquello de que es saber, o el deseo y el objeto deseado; en ocasiones son comparados expresamente con contrarios.⁵

Al argumentar que el acto de conocer y el objeto que se conoce no son lo mismo, hay que servirse del lenguaje. Las palabras, igual que cualquier otra clase de imágenes o representaciones, se corresponden con el primero de esos dos reductos. Si la dialéctica pretende profundizar en el *ser*, tiene que separarlo de algún modo del pensamiento y el lenguaje que lo envuelven. Lograrlo puede ser sencillo: Aunque el pensamiento aprehenda las formas, nada impide asignarle a él mismo una forma. Asimilar el pensamiento y el lenguaje al *no ser*, y el objeto de conocimiento al *ser*, quizás sea la solución ideada por Platón.⁶ El sofista gobierna con su «técnica imitativa» la región del *no ser*, reservándose al filósofo la dialéctica y el dominio del *ser*.⁷ La identificación del *no ser* con el pensamiento de algo, y la del *ser* con la realidad de ese algo separada del pensamiento, favorece que los dos opuestos se puedan conciliar sin contradicción; toma cuerpo la posibilidad de trabajar sobre formas contrarias con los instrumentos de la lógica.

Tras oponer el *no ser* al *ser*, hubieron de registrarse nuevos pares de formas enfrentadas, que se desperdigaban en una infinidad de relaciones. El proceso creciente de complejidad hizo indispensable introducir reglas con que identificar y combinar correctamente esas formas. Cuando Platón habla en el *Sofista* de la importancia de disponer de técnicas para proceder con eficacia en las ciencias, apunta directamente a la dialéctica.⁸

La filosofía platónica se oculta bajo expresiones que resultan vagas o ambiguas porque fueron despojadas deliberadamente de su contexto técnico original. En este enfoque del problema, el presente trabajo continúa otro anterior en el que empezaron a abordarse las hipótesis (o grupos de deducciones) del *Parménides* mediante una notación muy simple,

5 V., p. ej., *Cármides* 167b-168d y *República* 437b-439a. Con las reservas que requiere un asunto que Aristóteles aborda desde perspectivas oblicuas, sin que sea fácil discernir siquiera a qué personas o grupos atribuye unas doctrinas y otras, frecuentemente solapadas, en los libros de la *Metafísica* la dialéctica parece describirse, en algunos momentos, como una investigación de carácter lógico en que los contrarios hacen las veces de «principios», adquiriendo entonces algún grado de jerarquización o dependencia. El estagirita recrimina a múltiples filosofías, incluida la platónica, que ignoren como principio la sustancia y pongan en su lugar alguno o algunos de los opuestos. (V., p. ej., *Metafísica* 995b20-25, 998b7-13, 1003b33-1004a2, 1004b1-1005a2, 1069a25-29, 1078b25-27 y 1087a29-b33. Los principales pasajes están recogidos en la antología de Arana (1998) sobre las «doctrinas no escritas» de Platón).

6 Esta interpretación del *no ser* no es completamente nueva; ha sido ya sugerida por Marcos de Pinotti (1997). Es una pena que su aportación, posiblemente por publicarse en castellano, no haya tenido mayor eco en la bibliografía especializada. Enmienda planteamientos como el de Allen (1997: 328-329), que ve errónea la tentativa de encontrar aserciones doctrinales sobre el *ser* y el *no ser* en el *Parménides*. (En su reconocido trabajo, Allen llega a calificar de «incoherente» el tratamiento del *no ser* en el *Sofista* e inaplicable al *Parménides*). El valor semántico atribuible a la forma singular del *no ser* es una cuestión abierta, que no debería soslayarse identificándola sin más con lo *diferente* o con una parte suya.

7 V. *Sofista* 253e-254a.

8 V. *Sofista* 253a.

distante de los lenguajes lógicos estándar, pero procedimentalmente apropiada.⁹ El concepto de «participación relacional» que se acuñó, establece una jerarquía entre distintas combinaciones de formas y facilita la recreación del método dialéctico. (Por ejemplo, dadas dos agrupaciones *diferentes* de formas, cada una puede tener por sí misma *semejanza* y participar por relación a la otra en una fórmula de nivel superior que tenga inmediatamente *desemejanza*; las fórmulas primeras serían mutuamente *distintas* y *desemejantes*, dejando de verse afectadas por el argumento del «tercer hombre»). En esta ocasión, se examinan algunas de las cuestiones anotadas entonces de modo marginal. En particular, la correcta atribución de significado a las formas del *ser* y el *no ser*, y de manera concomitante el problema de la verdad. Sería conveniente que ambos artículos se leyeran en el orden en que fueron escritos. Es desde luego indispensable contar con la Tabla 1, resultado del anterior trabajo, que muestra los valores de verdad que toman las fórmulas más simples de lo *uno* y lo *no uno* en las secciones inferiores de lo inteligible y de lo generado:

Tabla 1: Valores de verdad de las fórmulas correspondientes a lo uno y a lo no uno en las secciones inferiores de lo inteligible y de lo generado

<i>su</i>		$\bar{s}u$		$s\bar{u}$		$\bar{s}\bar{u}$	
$\bar{m}su$	<i>msu</i>	$\bar{m}\bar{s}u$	$m\bar{s}u$	$\bar{m}s\bar{u}$	<i>ms\bar{u}</i>	$\bar{m}\bar{s}\bar{u}$	$m\bar{s}\bar{u}$
	1	1			0	0	
1			0	0			1
0			1	1			0
	0	0			1	1	

A lo largo del artículo mencionado, se hicieron diversas aclaraciones acerca del modo en que se construyen las tablas de verdad de las sentencias básicas (que difieren en algunos aspectos de las que se han estandarizado en la lógica), sobre las formas contrarias y las hipótesis opuestas (absolutamente o no). El objetivo ahora es deducir relacionalmente las fórmulas pertenecientes a las secciones superiores y sus tablas de verdad.

Explicitar las reglas de formación de fórmulas que afectan al *ser* — a veces identificado con la verdad —, resulta de gran interés en la recreación de la dialéctica platónica. El carácter polémico del tópico se debe, en parte, a la amplitud significativa que adquiere en las fuentes. Conviene acotar el término, designando con él la investigación lógica relativa a la comunicación entre fórmulas (o agrupaciones de formas) de distinto rango o nivel, en especial la conducente a determinar lo verdadero y lo falso. Quizás se pueda hablar con propiedad de un método si se dispone de un criterio con que decidir la verdad o la falsedad relacional de las fórmulas. Supuesto un entramado lógico que contemple las combinaciones válidas, bastará incorporar correctamente aquellos pares de formas opuestas que intervengan en los

9 V. Matía Cubillo (2021: 161-162).

problemas analizados, en orden a que el método alcance su meta. (La inclusión del número y las formas relativas al tiempo incrementaría sus posibilidades).

2. Cómo utilizar el método dialéctico para conectar entre sí las hipótesis centrales de la segunda parte del *Parménides*

En la investigación de lo uno, la dialéctica recorre las relaciones existentes entre cuatro sentencias básicas: «lo uno que es» (*su*), «lo no uno que es» (*sū*), «lo no uno que no es» (*ṡū*) y «lo uno que no es» (*ṡu*), o de manera más abreviada e intuitiva *A*, $\neg A$, *B* y $\neg B$ respectivamente. (Para permitir esta sustitución en la Tabla 1, hay que unir en una sola columna ordenada las dos series de valores de la partición a que da lugar cada fórmula de la fila superior). La secuencia de razonamientos que debe completarse se describe en la primera parte del *Parménides*:

—Por ejemplo, —respondió— si tú quieres, a propósito de la hipótesis que propuso Zenón, «si hay multiplicidad» [$\neg A$], examinar qué debe seguirse para los múltiples mismos, tanto respecto de sí mismos [*B*] como respecto de lo uno [$\neg B$], y para lo uno [$\neg B$], tanto respecto de sí mismo [*A*] como respecto de los múltiples [$\neg A$]. Y, a su vez, poniendo como hipótesis «si no hay multiplicidad» [*B*] examinar nuevamente qué ha de seguirse para lo uno [*A*] y para los múltiples [$\neg A$], tanto respecto de sí mismos [$\neg B$] como respecto uno del otro [*B*].¹⁰

Ordenando los símbolos que se han anotado entre corchetes, se obtienen los diagramas de árbol de la Figura 1:

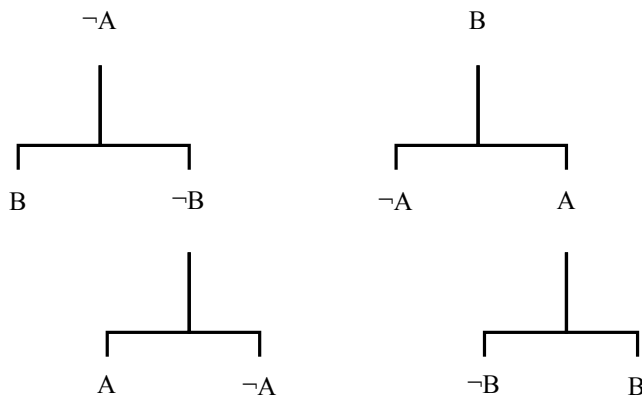


Figura 1: Organización dialéctica de las hipótesis en la investigación de lo no uno

¹⁰ *Parménides* 136a-b, traducción de M. I. Santa Cruz, revisada por C. García Gual, en: Platón (1988). En esta y en las demás citas literales de Platón, no se transcribe la fuente griega por limitaciones de espacio; es de fácil acceso en la edición de Burnet (1900-1907).

En el pasaje que se ha reproducido se pone como ejemplo el supuesto «si lo no uno es» ($\neg A$), del cual partía Zenón en su obra desaparecida. A lo largo del diálogo es la hipótesis opuesta, cuya autoría se adscribe al maestro Parménides, la que se somete a un examen dialéctico detallado; pero, si se observa la Figura 2, apenas es preciso reordenar los diagramas de árbol para hacer de «lo uno que tiene ser» (A) el objeto de análisis:

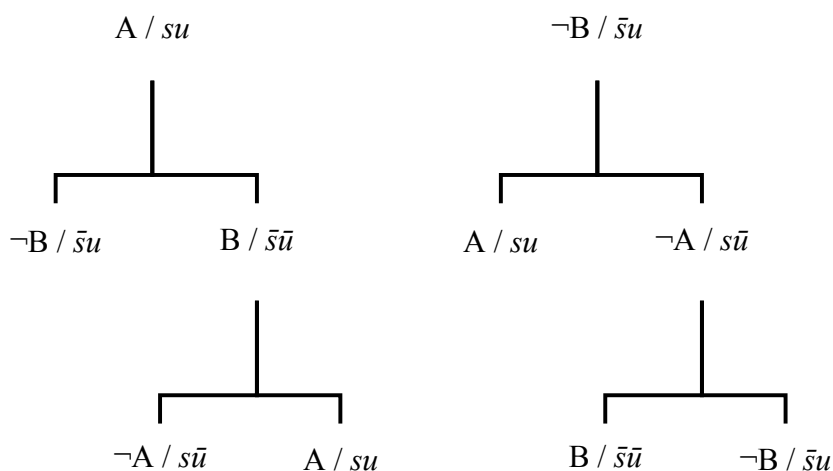


Figura 2: Organización dialéctica de las hipótesis del diálogo *Parménides* en la investigación de lo uno

Las hipótesis de Parménides y Zenón solo ocupan diferentes posiciones en el entramado dialéctico general, que hay que recorrer de manera completa. Lo *uno* y lo *no uno* deben estudiarse conjuntamente. Se confirman las palabras de Sócrates, afirmando en el diálogo que no hay diferencia sustancial entre los discursos de ambos personajes.¹¹ Si bien es cierto que, frente a las tesis del grupo eleático, Platón hace que lo uno tenga partes y sea un todo, y lo mismo lo no uno.

Las sentencias A y $\neg A$ remiten al *ser*, y B y $\neg B$ al *no ser*. En las líneas que continúan el texto citado, dentro de la descripción general del método dialéctico, se establece la necesidad de realizar una partición en cada sentencia básica, separando las fórmulas derivadas que participan directamente de lo *mismo* (*m*) de las que lo hacen de la *alteridad* (\bar{m}). (El pasaje provoca alguna confusión, porque solo bastante después en el diálogo se aclara que la *semejanza* relacional puede entenderse como *identidad* (*m*) entre las fórmulas derivadas y la *desemejanza* del mismo tipo como mutua *contrariedad* (\bar{m}):

— [...] Y luego, además, si se supone que hay semejanza [o *identidad* relacional] o que no la hay, qué se sigue en cada una de las hipótesis para los sujetos mismos de las hipótesis como para los otros, tanto respecto de sí mismos como respecto unos

¹¹ V. *Parménides* 128a-b.

de otros. Y el mismo argumento se aplicará a propósito de lo desemejante [o de la mutua *contrariedad*], así como del movimiento, del reposo, de la generación y la corrupción, del ser mismo y del no ser.¹²

La dialéctica investiga de manera sistemática las relaciones de *identidad* y *contrariedad* existentes entre las fórmulas en que se dividen las sentencias básicas. La hipótesis inicial (A) tiene que interpretarse de manera conciliable con la afirmación simultánea de las dos sentencias que la siguen en los enlaces del diagrama. El que un sector de A participe de la *identidad* respecto a otro de $\neg B$, implica alguna *oposición* entre secciones de A y de B. En las ramas posteriores se van completando las relaciones de *identidad* y *contrariedad* posibles entre las fórmulas derivadas; son fáciles de identificar consultando la Tabla 1. Los diagramas de árbol que resultan se presentan en la Figura 3:

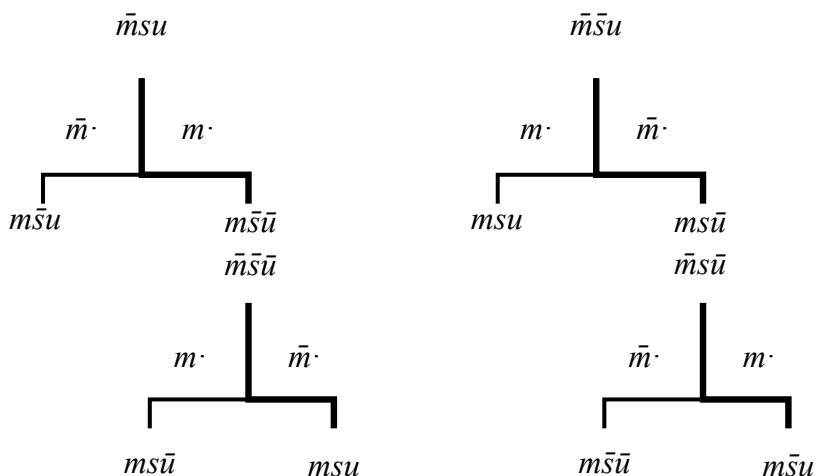


Figura 3: Identidad y contrariedad en las secciones superiores de lo inteligible y de lo generado

En cada bifurcación se ha anotado la forma de que participan mutuamente las fórmulas enlazadas. La rama marcada con línea más gruesa se corresponde con lo inteligible; la otra línea, en trazo más fino, es el ámbito de lo generado. (Se irá haciendo evidente a medida que se incorporen otras formas a las secciones superiores). Una peculiaridad del diagrama, que contribuye a entender su estructura, consiste en que las fórmulas derivadas que comprenden el *ser* se combinan con las que tienen *no ser*. En las secciones superiores que empiezan a emerger, se efectúa otra partición separando lo que tiene *identidad* de lo que tiene *diferencia* o *contrariedad*.

12 *Parménides* 136b, trad. cit. Sobre las relaciones lógicas entre las formas de la *semejanza*, la *desemejanza*, la *identidad* y la *contrariedad*, v. Matía Cubillo (2021: 163-164).

3. La verdad y la falsedad como relaciones lógicas comprendidas bajo el *ser*

Los términos «*ser*» y «*no ser*» adquieren múltiples significados en los escritos de Platón. En uno de sus usos, se atribuye una participación en el «*ser*» a unas fórmulas derivadas respecto a otras por verse envueltas mutuamente en lo verdadero (interpretable como *ser e identidad* relacionales, conjuntamente, en lo inteligible), equiparándose asimismo el «*no ser*» y lo falso (que, nuevamente en lo inteligible, se corresponden con el *ser* y la *contrariedad* relacionales). La doctrina platónica acerca de la verdad y la falsedad supone asimilar la participación inmediata de las proposiciones derivadas en el *ser* o en el *no ser* a la distinción entre el objeto del conocimiento y el pensamiento acerca del mismo respectivamente.

La tesis que se acaba de formular es lógicamente viable, y se acomoda con algunas modificaciones a lo generado, en donde el cambio constante da ocasión a juzgar la opinión verdadera o falsa respecto a la apariencia. Allana el camino a una lectura más comprensiva de textos complejos. Puede confirmarse en uno de los pasajes citados de manera recurrente en los estudios acerca de la falsedad, perteneciente al *Sofista*; su lectura remite a lo inteligible:

—El pensamiento falso es el que piensa lo contrario de lo que es [aquel en que algo que *no es* y algo que *es* mutuamente *son opuestos*], ¿o qué?

—Lo contrario.

—¿Afirmas, entonces, que el pensamiento falso piensa lo que no es [con el sentido aquí de *ser* y *diferencia* simultáneamente]?

—Necesariamente.

—¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es?

—Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea un poco [tanto lo verdadero como lo falso se soportan en el *ser* relacional].

—¿Y qué? ¿No pensará que de ningún modo es lo que existe completamente [lo que *es* por sí mismo en lo inteligible]?

—Sí.

—Y esto es falso.

—Lo es.

—Y, se me ocurre, un discurso sobre esto mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no es, es [cuando haya *contrariedad* entre el *pensamiento* y aquello que *es* de manera autónoma respecto al *pensamiento*].

—¿De qué otro modo llegaría a ser falso?¹³

La adecuación de lo que se piensa o expresa con palabras a lo que tiene realidad sin ser pensamiento, o del conocimiento a lo que se quiere conocer, es en Platón un criterio de verdad que afecta a la relación de unas combinaciones de formas con otras. Una fórmula derivada que participa por sí misma del *no ser*, interpretable como pensamiento o lenguaje, y otra

13 *Sofista* 240d-241a, traducción de N. L. Cordero, revisada por F. García Romero, en: Platón (1988).

que lo hace del *ser*, asimilable a lo que se conoce separado de su representación mental, participan de la verdad cuando hay *ser e identidad* entre ellas, de la falsedad cuando tienen mutuamente *ser y contrariedad*.

No es demasiado arriesgado intentar justificar que el *ser* y la *identidad* constituyen el fundamento de la verdad relacional en lo inteligible. Hay que proceder por reducción al absurdo. Si, contra lo que se quiere demostrar, lo *diferente* sirviera de enlace a aquellas cosas que participan mutuamente del *ser*, lo haría durante algún tiempo, es decir, le correspondería ser lo *mismo* y sin cambios por ese tiempo. Pero ni lo *diferente* participa inmediatamente de lo *mismo* ni lo *mismo* de lo que es *diferente*, puesto que son opuestos. En consecuencia, la verdad no puede reunir relacionalmente cosas que *sean contrarias*, solo las que *sean idénticas*.¹⁴ Y en la medida en que la *identidad* y el *ser* abrigan lo verdadero, la combinación de *contrariedad y ser* tiene que reflejar la falsedad.

Al extender los anteriores razonamientos a lo generado, es forzoso ajustar el criterio que diferencia la opinión verdadera de la falsa respecto a la sensación y a los objetos percibidos. Dado que nada permanece siendo lo *mismo* en lo que está sujeto al cambio, hay que asociar en este caso el *ser* y la *contrariedad* relacionales con la apariencia verdadera, y el *ser* y la *identidad* con la falsa. Se vislumbra una posible solución a la aporía formulada en *Parménides* 133b-134e, que cuestionaba la existencia de alguna relación entre el conocimiento de las formas y las cosas sensibles. En la organización de los diagramas de árbol representados en la Figura 3, la verdad que se obtiene al combinar dos fórmulas derivadas mutuamente *idénticas* en lo inteligible, está unida a la apariencia verdadera en la bifurcación que es su reflejo en lo generado, identificable por la relación de *contrariedad*. Intercambiando una forma lógica y otra, existe igualmente simetría entre lo falso y la opinión falsa. Frente a las dudas suscitadas en la primera parte del *Parménides*, el conocimiento en sí y el conocimiento de lo que aparece a los sentidos admiten el razonamiento por analogía. La opinión no tiene un sentido puramente peyorativo.

Platón está formulando criterios de decisión lógica con que evaluar la verdad o la falsedad de las relaciones entre el *pensamiento* o el *discurso* y lo que *es*; también la opinión verdadera o falsa en lo que afecta a la experiencia sensible. Al margen de las cuestiones de consistencia lógica interna, la atribución de significados a las fórmulas en juego tendrá que dar verosimilitud a toda la construcción. Anticipando lo que pueda deparar el estudio del tiempo y el movimiento en Platón, no es aventurado suponer que debajo del entramado formal se encuentra el intento de combatir, entre otros, un problema ligado a la noción de «esencia» o «sustancia»: La cosa singular que cambia se hace distinta a como era, de modo que la sucesión temporal de cambios parece convertirla en una pluralidad ilimitada de cosas, corrompiendo su unidad.¹⁵

4. Superación de las dificultades provocadas por la confusión del *pensamiento* con otras formas en *Parménides* 132b-c

La doctrina acerca de la verdad, junto a la asignación funcional del pensamiento al *no ser* y del objeto de conocimiento al *ser*, aporta una solución consistente a la aporía planteada en *Parménides* 132b-c. En ese lugar se previene contra la errónea interpretación de las formas

14 V. *Parménides* 146d-e.

15 Cf. *Teeteto* 157a-c, 166b y *Banquete* 207e-208b.

como pensamientos que adquieren unidad en el alma. La argumentación se soporta en la distinción entre la acción de pensar algo y el objeto real independiente de su ser pensado:

- ¿Y qué pasa entonces?, preguntó. ¿Cada pensamiento es uno, pero es un pensamiento de nada?
- Eso es imposible, contestó.
- ¿Lo es, pues, de algo?
- Sí.
- ¿De algo que es o que no es?
- De algo que es.
- ¿Y de algo que es uno, que aquel pensamiento piensa presente en todas las cosas, como un cierto carácter que es uno?
- Sí.
- Y, luego, ¿no será una Forma esto que se piensa que es uno, y que es siempre el mismo en todas las cosas?
- Esto también parece necesario.
- ¿Y qué, entonces?, siguió Parménides; ¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar?
- Pero esto —respondió— tampoco es razonable, Parménides [...].¹⁶

Para hacer posible que cada forma sea una y esté presente en su integridad en múltiples cosas, Sócrates sugiere que es *pensamiento*. Parménides refuta esa idea; observa que el pensamiento es acerca de «algo que es», que también es forma, y, de aceptarse la propuesta hecha por Sócrates, todo aquello en lo que esté presente será a su vez pensamiento de algo. Se da inicio de este modo a una versión del argumento del «tercer hombre»: La forma es un pensar algo que, a su vez, es pensamiento que piensa algo otro, y así sucesivamente en un regreso al infinito.¹⁷ La alternativa, considerada igualmente irrazonable, consiste en que las formas, siendo pensamientos, no tengan ninguna comunidad con aquello de que son pensamiento.

Hay que suponer que en el pasaje no se reitera casualmente la expresión «algo que es»; cabe atribuirle un sentido lógico fuerte, el de una fórmula que contiene por sí misma la forma del *ser*. El pensamiento, o el enunciado que participa directamente de la forma del *no ser*, es relacionalmente verdadero o falso respecto a algo que, separado de toda manipulación por el propio pensamiento o el lenguaje, tiene *ser* inmediatamente. El «tercer hombre» se resuelve de manera satisfactoria aceptando que esas dos fórmulas, pertenecientes a las secciones inferiores de lo inteligible o lo generado, se combinan en una expresión lógica de un estrato superior, en la que está inmediatamente presente el *ser*. La verdad y la falsedad,

16 *Parménides* 132c, trad. cit.

17 Existen lecturas encontradas del texto. Rickless (2007: 75-80), por ejemplo, sí identifica aquí los componentes lógicos del «tercer hombre», mientras que Helming (2007: 323 n. 58), a partir de consideraciones básicamente filológicas, lo niega. En un diálogo en el que se provocan intencionadamente confusiones con la polisemia de las palabras o sus sentidos figurados, tratar de precisar el término o la frase aislada parece secundario respecto a la coherencia lógica del conjunto.

y por extensión su apariencia, siempre envuelven el *ser* y nunca el *no ser*, en la sección superior a la que se accede relacionamente;¹⁸ queda bloqueado de este modo el círculo vicioso que entrañaría un pensar pensamientos y que ellos mismos pensasen. Se explica, en consecuencia, que Platón haya evitado asociar la falsedad a la forma del *no ser*, optando en su lugar por la combinación de *ser* y *contrariedad* (en lo inteligible), o *ser e identidad* (en lo generado).¹⁹ Probablemente, lo *justo*, lo *bello*, lo *bueno* y cada una de sus formas opuestas sigan el mismo patrón que el *ser* y el *no ser*; restringiendo lo imperfecto y despreciable a las secciones inferiores, se evita que tengan preeminencia en el *ser*, lo que resuelve la dificultad a que se hace referencia en *Parménides* 130b-e.

Desde el punto de vista ontológico, Platón está proponiendo una doctrina realista; el *ser* tiene una importancia superior al *no ser*. (De hecho, incluye a aquel y no a este entre los géneros mayores del *Sofista*). Epistemológicamente, sin embargo, el *no ser* resulta hasta cierto punto primario. Las fórmulas que contienen inmediatamente el *ser* se hacen patentes a través de las que tienen *no ser*. Es decir, se debe contar con estas últimas para construir proposiciones en torno al *ser* que sean lógicamente *idénticas* o *contrarias*, y para, relacionando unas y otras, obtener fórmulas tautológicas de nivel superior que expresen la relación verdadera o falsa entre el *no ser* y el *ser*.

En estos planteamientos se abunda en la quinta hipótesis del *Parménides*. Aquello que tiene *ser* en la sección inferior de lo inteligible es «completa» o «acabadamente» porque *es* por sí. En cambio, lo que *no es* requiere de su contrario: El discurso es vacío si no se corresponde con algo que inmediatamente *es*; y su verdad o falsedad depende del *ser* rela-

18 La idea puede ser ampliamente explotada por la filosofía neoplatónica. Abre la puerta, asimismo, a la reformulación del argumento ontológico en sintonía con las observaciones de Tomás de Aquino, que señala como propiedad de lo *grande* en sí el *ser mayor que cualquier cosa que pueda ser pensada* (v. *Suma de Teología*, I, 2, art. 1). Conforme a la doctrina platónica de las formas, si lo *grande* estuviera presente en la sección superior de lo inteligible, podría participar inmediatamente del *ser* pero no del *no ser*. Cabe añadir, respondiendo a las objeciones kantianas contra el argumento, que las formas de lo *grande* y del *ser* son diferenciables, por lo que tendría pleno sentido intentar probar la necesidad de su combinación en esa región (v. *Crítica de la Razón Pura* B622-623). Consideraciones similares permiten sortear las dificultades ligadas a la distinción de Russell (2013) entre descripciones definidas propias e impropias, según envuelven unicidad y existencia o solo unicidad. La formalización lógica del argumento no precisa de tales descriptores; lo *grande* no solo es diferenciable del *ser* sino también de lo *uno*. Finalmente, dada la idiosincrasia de las formas platónicas, la tesis kantiana de que la existencia no puede ser un predicado real (B626) es congruente con la oposición entre el *ser* y el *no ser*.

Son otros los problemas que afloran al trasladar el argumento ontológico al lenguaje dialéctico. Resulta preciso explorar la participación de lo *grande* en lo *no uno* y no solo en lo *uno*. Y hay que investigar su presencia en las secciones inferiores de lo inteligible y de lo generado, que tal vez sea más consistente que su integración en las secciones superiores. (La versión del «tercer hombre» de *Parménides* 132a-b prohíbe, primariamente, que lo que tenga inmediatamente *grandeza* participe relacionamente en esa misma forma; esto se cumple si está envuelta, junto a la *pequeñez*, por lo *desigual* (v. Matía Cubillo (a)). El argumento parece imponer también condiciones en cuanto a la *limitación* o *ilimitación*. Siempre es posible, por lo demás, jugar con reglas de formación de fórmulas alternativas a las propuestas por Platón, que conformen sistemas no contradictorios (v. *Timeo* 29a).

19 Al igual que en las otras versiones del argumento, el problema se reduce a identificar las expresiones bien formadas, teniendo en cuenta las peculiaridades de cada forma y los tipos de participación. La interpretación lingüística o conceptual de las formas queda restringida a su combinación directa con el *no ser*. Para afrontar la aporía no es necesario separar la forma (F-ness o, también, Φ_F) de su uso como predicado (F); una práctica muy extendida, sin embargo, en la literatura del «tercer hombre», ya Vlastos (1995: 167 n. 5, 183 n. 39) la consideraba lógica y ontológicamente fundamental.

cional, confirmándose que efectivamente es *no ser*, un acto de pensar que por sí solo está «incompleto». Las diversas formas no son reducibles a su imagen en el *pensamiento* o el *no ser*, tienen plena existencia al margen de su representación mental:

—En consecuencia, lo uno que no es, al parecer, es; pues, si no fuese algo que no es, sino que en alguna medida se desligase del ser para no ser, sería, sin más, algo que es.

—Absolutamente cierto.

—En consecuencia, si debe no ser, es necesario que tenga la propiedad de ser [relacionalmente verdadero] no ser, como lazo que lo conecte con el no ser, del mismo modo que lo que es debe tener la propiedad de no ser [o de *ser* relacionalmente *contrario* en lo inteligible a] un no ser, para que a él, a su vez, le sea posible ser acabadamente [y no convertirse en *no ser* (\bar{s})]; porque solo del siguiente modo lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es [por sí mismo en la sección inferior de lo inteligible], participando del ser del ser algo que es [verdadero por tener *ser* e *identidad* relacionalmente] y del no ser del ser algo que no es [es decir, del *ser* y la *contrariedad* que señalan cuándo es falso lo que inmediatamente *no es*], si ha de ser acabadamente; y lo que [inmediatamente] no es, participando del no ser del no ser algo que no es [o del *ser* y la *contrariedad* que lo hacen falso respecto a algo que por su propia naturaleza *es*] y del ser del ser algo que no es [al tener *ser* e *identidad* que lo hacen verdadero respecto a algo que *es*], si también lo que no es, a su vez, habrá de no ser acabadamente [puesto que está necesitado del *ser*].

—Es del todo cierto.²⁰

5. Deducción final de las fórmulas pertenecientes a las secciones superiores de lo inteligible y de lo generado, y obtención de sus tablas de verdad

En la medida en que se dispone del procedimiento con que identificar en los diagramas de árbol las fórmulas relacionalmente verdaderas o falsas, o que entrañan una opinión verdadera o falsa, es posible abordar su mutua participación en lo *uno* o en lo *no uno*. Empezando en esta ocasión por lo generado, el fundamento lógico de esa participación se adivina —no sin dificultad— en un pasaje de la primera hipótesis:

—Si fuera diferente de sí mismo [el uno que no tiene partes ni es un todo], sería diferente de uno y no sería uno.

—Es verdad. [...]

—Tampoco, por cierto, será lo mismo que él mismo.

—¿Cómo no?

—No, porque la naturaleza propia de lo uno no es, sin duda, la de lo mismo.

—¿Por qué?

20 *Parménides* 162a-b, trad. cit. En los libros de la *Metafísica*, Aristóteles da testimonio de la importancia que adquirieron los intentos de probar que el no ser en algún sentido es, de cara a refutar las posiciones del grupo eleático contrarias a la pluralidad (v. *Metafísica* 1088b35-1089a6).

- Porque no se da el caso de que, cuando algo llega a ser lo mismo que algo, llegue a ser uno.
 —Pero, ¿por qué?
 —Es de necesidad que, cuando algo llega a ser lo mismo que muchos, se vuelva múltiple y no uno.
 —Es verdad.
 —Pero si lo uno y lo mismo en nada difirieran, cuando algo llegase a ser lo mismo, llegaría a ser uno, y, cuando llegase a ser uno, llegaría a ser lo mismo.
 —Efectivamente.
 —Si, entonces, lo uno fuese lo mismo que él mismo, no sería uno para sí mismo; y así, siendo uno, no sería uno.²¹

Hay que extrapolar lo que se dice en el texto del uno eleático a la investigación del uno que tiene partes y es un todo. En las dos primeras líneas, se está afirmando que la participación relacional en la *diferencia* determina, para lo *uno*, una participación también mediata en lo *no uno*. (En los diagramas de árbol de la Figura 3, esto afecta a las fórmulas derivadas *m̄su* y *m̄sū* que toman parte mutuamente en *m̄sū*). Platón añade alguna aclaración al debatir, un poco después, las condiciones precisas para que lo *uno* llegue a ser, relacionalmente, algo en cuya composición se incluya lo *mismo*. En orden a preservar la singularidad de ambas formas, es forzoso que las proposiciones de rango superior e inferior diverjan. Al devenir algo que participa de lo *mismo*, lo *uno* se vuelve *no uno* alterado por el movimiento. (La fórmula derivada *msu* participa en *msū* respecto a *m̄sū*).

Los argumentos correspondientes a lo inteligible no son menos oscuros; dan demasiado margen a una discusión de los términos empleados en la fuente griega. Pero, al igual que sucedía en lo generado, está fuera de toda duda la conclusión a que conduce cada uno de ellos en lo que se refiere a la participación relacional en lo *uno* o en lo *no uno*:

- Y si [el uno que no tiene partes ni es un todo] fuera lo mismo que algo diferente, sería este algo diferente y no sería él mismo; de ahí que, de ese modo, no sería lo que es, uno, sino diferente de uno.
 —No. No sería uno, en efecto. [...]
 —Y así no será diferente de algo diferente, en tanto que es uno; en efecto, ser diferente de alguna cosa no le conviene a lo uno, sino solo a lo diferente de algo diferente, y a nada más.
 —Es cierto.
 —Entonces, por el hecho de ser uno, no será diferente. ¿O crees que lo será?
 —No lo será, por cierto.
 —Pero, además, si no lo es por esto, no lo será por sí mismo, y si no lo es por sí mismo, tampoco lo será él mismo. Pero si no es de ningún modo diferente, no será diferente de nada.
 —Es cierto.²²

21 *Parménides* 139b y d-e, trad. cit.

22 *Parménides* 139b-c, trad. cit.

Consultar los diagramas de árbol de la Figura 3 parece la mejor manera de resolver el embrollo, adaptando una vez más el texto al estudio del uno platónico. En el primer razonamiento, cabe interpretar que lo *no uno* inmediatamente «sería» ($\bar{m}\bar{s}\bar{u}$), mientras que lo *uno* «no sería él mismo» ($m\bar{s}u$) para poder *ser* relacionamente idéntico que lo *no uno* ($m\bar{s}\bar{u}$). En el segundo argumento, se indica confusamente que no es el *uno* que acompaña al *ser* (msu), sino lo *no uno* de la proposición opuesta ($\bar{m}\bar{s}\bar{u}$), lo que tiene *diferencia* con lo *uno* de la fórmula de rango superior ($\bar{m}\bar{s}u$). De este modo, lo *uno* que es (msu) no se ve alterado («no será diferente») en su participación mediata en lo *uno* ($\bar{m}\bar{s}u$). El razonamiento debe completarse en el devenir, donde la fórmula $\bar{m}\bar{s}\bar{u}$ llega a ser relacionamente msu . (Tener las tablas y diagramas a la vista es imprescindible para seguir los detalles de la explicación).

Platón no se detiene en examinar la participación relacional en lo *uno* y lo *no uno* en los casos restantes. Se han incluido en los diagramas de árbol de la Figura 4, junto con los demás resultados que se han venido obteniendo en lo relativo al *ser* verdadero (V) o falso (F), y al *ser* de la apariencia verdadera (AV) o falsa (AF):

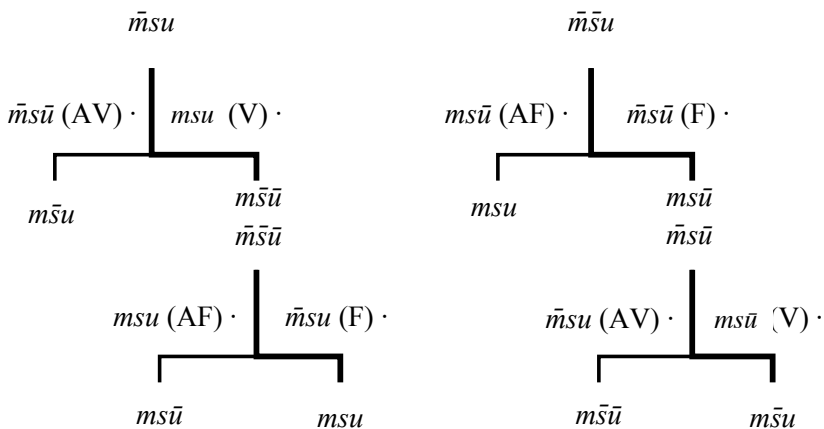


Figura 4: Estructura dialéctica de las relaciones entre las fórmulas correspondientes a lo uno y a lo no uno en las secciones superiores e inferiores de lo inteligible y de lo generado

En el método dialéctico, las formas más generales y opuestas se entremezclan, completando progresivamente las combinaciones lógicamente válidas. La estructura de los diagramas de árbol determina los enlaces de las fórmulas resultantes, decidiéndose de manera mecánica las cuestiones referentes a la verdad.

Es fácil incorporar a las fórmulas de la Figura 4 las formas de lo *semejante* y lo *desejante*, estudiadas en el artículo que precede a este, y comprobar su perfecto encaje.²³ (Como consecuencia, cada fórmula de las secciones inferiores se desdobla en dos distintas, una relativa a lo inteligible y otra a lo generado, que siguen perteneciendo a la misma clase

23 V. Matía Cubillo (2021: 163).

de equivalencia). Los diagramas de árbol permiten visualizar cómo algo puede tener una propiedad y su contraria. Cada fórmula de las secciones superiores se descompone en otras dos en las secciones inferiores. La participación relacional que conecta los enunciados de una clase y otra explica la presencia de formas contrarias entre sí. Se responde de este modo al reto lanzado por Sócrates al inicio del *Parménides*:

—[...] Pero si pudiera mostrarse que lo que es lo uno, precisamente eso mismo es múltiple, y que, a su vez, lo múltiple es efectivamente uno, ¡eso sí que ya me resultaría sorprendente! E, igualmente, respecto de todo lo demás: si pudiese demostrarse que los géneros en sí o las Formas reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente; [...].²⁴

Si se consideran las formas de lo *uno* y lo *no uno*, los diagramas muestran que aquello que tiene *unidad* en la sección superior de lo generado, se divide en su sección inferior en proposiciones que participan de lo *no uno*; al revés si se comienza por lo que participa de lo *no uno*. Y, en lo que respecta a lo inteligible, en las divisiones en la sección inferior están siempre presentes las dos formas opuestas. En respuesta al libro de Zenón, Platón ha probado que las supuestas contradicciones que pudieran derivarse de la aceptación de una multiplicidad de formas, no son tales. Son distintos los sentidos en que una misma fórmula participa de lo *uno* y de lo *no uno*, y de otros pares de contrarios. No hay violación del principio de no-contradicción.²⁵

24 *Parménides* 129b-c, trad. cit.

25 Es útil hacer alguna observación a propósito de la interpretación del *Parménides* propuesta por Priest (2012). Según expone en su comentario de *Parménides* 129a-130a, « [...] Socrates shows special interest in whether or not a form can have its opposite property, whether the like can be unlike, or unity can be many—whether, that is, it can be the case that:

(3) $\bar{P}\pi xPx$

Since he clearly takes this to be a contradiction, it must be because he is assuming that the form must have its own property: the like is like, the one is one:

(4) $P\pi xPx$

For future reference, let us call (4) *Self-Predication*. To establish that $\bar{P}\pi xPx$ would, then, be the most direct way of establishing that a form could have contradictory properties. Thus, Socrates appears to be committed to the thought that we always have (4), and never (3) » (Priest 2012: 12). Afirmar que «la forma debe tener su propia propiedad» es ambiguo. La separación de la expresión lingüística y su referente en fórmulas derivadas diferenciadas, resta sentido a la participación inmediata de una forma en sí misma. La confluencia de esas fórmulas en un estrato superior que demarca el valor veritativo, implica cuestionar el supuesto de que una forma no puede participar de ninguna manera en su opuesta. La idea de la participación relacional lo hace posible, para algunas formas al menos, siendo igualmente viable de este modo la reflexividad en ciertos casos. (Conclusiones similares podrían extraerse del análisis de lo que *llega a ser* y de lo que *deja de ser* durante el movimiento).

Aunque se ha señalado el trabajo de Priest, por la claridad con que expresa su posición, la presencia de una formalización razonada que habilita un diálogo fructífero y la forma impecable en que deriva las consecuencias últimas de sus presupuestos de partida, las controversias relativas al principio de *auto-participación* están muy presentes en la literatura especializada al menos desde Vlastos (1995: 335-365). El principio de *pureza* (ninguna forma puede participar de su opuesta) también ha suscitado el debate; Rickless (2007: 6) ha abogado por abandonarlo con el objeto de salvar las dificultades planteadas contra la doctrina de las formas en la primera mitad del *Parménides*.

Que «lo uno es múltiple y lo múltiple es uno» adquiere un último significado cuando, por medio de las formas de la *identidad* y la *contrariedad*, se construyen las tablas de verdad de las fórmulas encuadradas en las secciones superiores de lo inteligible y lo generado:

Tabla 2: Valores de verdad de las fórmulas correspondientes a lo uno y a lo no uno en las secciones superiores de lo inteligible y de lo generado

		Lo inteligible		Lo generado			
<i>su</i>	<i>sū</i>	msu (V) ·	$msū$ (V) ·	$\bar{m}su$ (AV) ·	$\bar{m}sū$ (AV) ·	1	1
		$\bar{m}su$ (F) ·	$\bar{m}sū$ (F) ·	msu (AF) ·	$msū$ (AF) ·	1	1

En la Tabla 2 se aprecia la coincidencia entre los valores de verdad de «lo uno que es» y de «lo no uno que es» (en lo inteligible y en lo generado), que pertenecen así a una misma clase de equivalencia. (Todas las fórmulas de rango superior son tautológicas; los valores de verdad que las acompañan entre paréntesis solo se refieren a la relación mutua de las proposiciones en que se dividen en las secciones inferiores. De hecho, si se admitieran sentencias contradictorias en el nivel superior como indicadores de lo falso, su combinación con las tautologías daría lugar a nuevos estratos de autorreferencia).

6. Conclusiones

El significado que se ha atribuido a las formas del *ser* y el *no ser*, a partir de la oposición entre el objeto de conocimiento y el pensamiento acerca del mismo, ha permitido afrontar el problema de la verdad en Platón. La *identidad* y la *contrariedad* lógicas entre las fórmulas relativas al pensamiento (que en algún sentido *no es*) y las fórmulas acerca de lo que *es* independientemente del pensamiento (y desde un punto de vista estrictamente lógico da igual que sea cuerpo, partículas cargadas eléctricamente u otra cosa), conduce a una fórmula de nivel superior que conforma el criterio de verdad. El *ser* adquiere mayor relieve, determinando el conocimiento y la opinión verdaderos en la relación entre el lenguaje y las cosas. De manera similar a lo que sucede en las versiones del argumento del «tercer hombre» que afectan a otras formas, el *ser* y el *no ser* se someten a una regla diseñada para combatir las aporías que produce la autorreferencia, en este caso del *pensamiento*.

La lectura propuesta introduce elementos disruptivos respecto a las diversas tradiciones interpretativas de la filosofía de Platón. Por debajo de la superficie textual, se hace evidente la presencia de un entretejido lógico complejo, aún por desvelar en su integridad. Se han deducido dialécticamente las fórmulas de mayor rango de «lo uno que es» y de «lo no uno que es», elaborándose a continuación sus tablas de verdad. Las hipótesis que se complementaban en las secciones inferiores, tanto de lo inteligible como de lo generado, han conducido a una y la misma clase de equivalencia en las secciones superiores. Las fórmulas reunidas bajo esa clase de equivalencia son tautológicas; parece razonable buscar algún paralelismo con el principio incondicionado que en la *República* se asimila a la dialéctica.

Bibliografía

- Allen, R. E. (1997), *Plato's Parmenides. Translated with Comment by R. E. Allen*, edición revisada, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Arana Marcos, J. R. (1998), *Platón, doctrinas no escritas: Antología*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Aristóteles (1990), *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe de V. García Yebra, segunda edición revisada, Madrid: Editorial Gredos.
- Burnet, J. (ed.) (1900-1907), *Platonis Opera, Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, Londres: Oxonii E Typographeo Clarendoniano.
- Helmig, C. (2007), «Plato's Arguments Against Conceptualism. *Parmenides* 132b3-c11 Reconsidered», *Elenchos*, 28, pp. 303-333.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Marcos de Pinotti, G. E. (1997), «Discurso y no ser en Platón (*Sofista* 260a-263d)», *Synthesis*, 4, pp. 61-83.
- Matía Cubillo, G. Ó. (2019), «Sugerencias sobre el modo de combinar las formas platónicas para superar las dificultades interpretativas del diálogo *Parménides*. La distinción entre la participación inmediata y la participación relacional», *Éndoxa, Series Filosóficas*, 43, pp. 41-66.
- Matía Cubillo, G. Ó. (2021), «Suggestions on How to Combine the Platonic Forms to Overcome the Interpretative Difficulties of the *Parmenides* Dialogue», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 60, 156, pp. 157-171.
- Matía Cubillo, G. Ó. (a), «El *Parménides* y la versión del argumento del "tercer hombre" relativa a la *grandeza*», pendiente de evaluación.
- More, P. E. (1916), «The *Parmenides* of Plato», *The Philosophical Review*, vol. 25, 2, pp. 121-142.
- Platón (1986a), *Diálogos*, vol. III, Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1986b), *Diálogos*, vol. IV, Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1988), *Diálogos*, vol. V, Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1992a), *Diálogos*, vol. VI, Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1992b), *Diálogos*, vol. VII, Madrid: Editorial Gredos.
- Priest, G. (2012), «The *Parmenides*: a Dialectic Interpretation», *Plato Journal*, 12, pp. 1-63.
- Rickless, S. C. (2007), *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, New York: Cambridge University Press.
- Rickless, S. C. (Spring 2020), «Plato's *Parmenides*», en: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Russell, B. (2013), «Sobre la denotación», en: *Lógica y conocimiento*, Madrid: RBA Libros.
- Shorey, P. (1931), «Note on Plato *Parmenides* 129-30», *Classical Philology*, vol. 26, 1, pp. 91-93.
- Tomás de Aquino (1988), *Suma de Teología*, segunda edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Turnbull, R. G. (1998), *The Parmenides and Plato's Late Philosophy, Translation of and Commentary on the Parmenides with Interpretative Chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist, and the Philebus*, Toronto: University of Toronto Press.
- Vlastos, G. (1995), «The Third Man Argument in the *Parmenides*», en: Graham, D. W. (ed.): *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, New Jersey: Princeton University Press, pp. 166-190.



La historiografía apologética en el *Discurso Contra los griegos* de Taciano el Sirio

The apologetic historiography in the *Discourse Against the Greeks* of Tatian the Syrian

JULIÁN BARENSTEIN*

Resumen: En este trabajo nos proponemos poner de manifiesto un aspecto poco estudiado del *Contra los griegos* de Taciano (circa 170); nos referimos a la introducción del discurso historiográfico en la apologética cristiana. En cumplimiento de nuestro objetivo daremos cuenta, por una parte, del carácter idiosincrático de la producción de este apologeta en el contexto de la defensa de la fe cristiana en el s. II y analizaremos, por otra, lo que de acuerdo con nuestra línea de investigación es lo más relevante de su controvertido *modus cogitandi*: el rechazo de la Filosofía como *via regia* de acceso al Cristianismo para las gentes de alta cultura y la introducción del discurso historiográfico como garantía de veracidad.

Palabras clave: apologética cristiana, historiografía, filosofía, Taciano, *Discurso contra los griegos*.

Abstract: In this paper I propose to highlight a little studied aspect of the *Discourse Against the Greeks* of Tatian (circa 170); we refer to the introduction of historiographical discourse in Christian apologetics. In fulfillment of our objective we will give account, on the one hand, of the idiosyncratic character of the production of this apologet in the context of the defense of the Christian faith in the s. II and we will analyze, on the other hand, what according to our line of research is the most relevant of his controversial *modus cogitandi*: the rejection of Philosophy as a way of access to Christianity for people of high culture and the introduction of the historiographical discourse as a guarantee of truthfulness.

Keywords: Christian apologetics, historiography, philosophy, Tatian, *Discourse Against the Greeks*.

1. La importancia de Taciano como apologeta

Hacia el final del *Discurso contra los griegos* (*Πρός Ἕλληνας*),¹ dispuesto a resumir el contenido de su tratado en unas pocas líneas, Taciano escribió:

Recibido: 17/04/2019. Aceptado: 25/03/2020.

* Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becario postdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como investigador en la Universidad de Buenos Aires en las áreas de Lengua y Cultura Latinas y Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista en la Sección de Estudios de Filosofía Medieval.

1 Más que por su título original en griego, el *Discurso* de Taciano es conocido por un título latino: *Oratio ad graecos*. De aquí en más, tanto en el cuerpo del texto como en las notas al pie nos referiremos a esta obra como “*Discurso*”.

...creo haber analizado muy sumariamente aunque con toda exactitud [ἀκριβεία] los hechos <registrados por> cada uno de los eruditos, sus cronologías [χρόνοι] y sus archivos [ἀναγραφαί].²

No es casual que el apologista haya elegido estos términos al finalizar,³ toda vez que su *Discurso* registra el primer uso del término “ἀναγραφή” por parte de un autor cristiano. Si bien en dicho pasaje hemos vertido esta voz, en plural, por “archivos”, podríamos haberla traducido también por “registros”, “anales” o “cronología documental”, es decir, “cronología basada en textos, en registros”. Sea de ello lo que fuere, no nos importa solo el hecho de que Taciano haya introducido esta palabra en un contexto nuevo, antes bien, el haberla introducido es síntoma del rigor metodológico, i.e., ἀκριβεία, que imprimió en el estudio de la historia, en suma, su rigor o exactitud historiográfica.⁴ Si Taciano se esforzó por ser exacto, es porque estaba convencido de que

...a quienes poseen un archivo [ἀναγραφή] desordenado les es imposible verificar las historias [ἱστορίας ἀληθεύειν] ¿Cuál es, pues, la causa de un error al escribir —remata— sino utilizar datos que no son verdaderos?⁵

Lo que parece proponer Taciano en su *Discurso* es, para decirlo con pocas palabras, una verdad histórica que solo el estudio atento y ordenado puede alcanzar.⁶ El *Discurso*, en efecto, redactado hacia el 170, en pleno reinado de Marco Aurelio (161-180), diversifica el género apologético introduciendo en este la historiografía.⁷

Taciano el Sirio es el tercer apologista del s. II, en orden cronológico, después de Arístides y Justino Mártir, cuya obra ha llegado hasta nosotros. A pesar de ser un discípulo directo del célebre Justino, quizás el más profundo de los apologistas de ese siglo, el pensamiento de Taciano tiene un ritmo muy distinto del de su maestro: si aquél presentaba la filosofía griega como una *praeparatio evangelica*, éste la rechaza de plano transformándola, como veremos, en una *degradatio mosaica* y contraponiéndole lo que él llama la “filosofía bárbara”. Pero hay más: por “filosofía”, sin más, el autor del *Discurso* entiende todo aquello que, en sentido amplio, los griegos tomaron por sabiduría, esto es, la literatura filosófica en sentido estricto, las obras de los grandes dramaturgos, tanto la tragedia como la comedia, la gramática, entendida como una ciencia de las letras y la argumentación, es decir, como un híbrido entre retórica y gramática, y la mitología, tomada como una suerte de teología

2 Περὶ μὲν οὖν τῆς καθ’ ἕνα τῶν λογίων πραγματείας, χρόνων τε καὶ ἀναγραφῆς αὐτῶν ὡς οἶμαι σφόδρα μετὰ πάσης ὑμῖν ἀκριβείας ἀνεγράψαμεν· (*Discurso*, 41.2) Todas las traducciones son propias.

3 I.e., ἀκριβεία, χρόνοι y ἀναγραφαί.

4 Cf. Martín, J. P. (2013), «La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos», en Alesso, M. (ed.): *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*: Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 71-77.

5 ..παρ’ οἷς γὰρ ἀσυναρτητός ἐστιν ἡ τῶν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τούτοις οὐδὲ τὰ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατόν. Τι γὰρ το αἰτῶν τῆς ἐν τῷ γράφειν πλάνης, εἰ μὴ το συντάττειν τα μὴ ἀληθῆ; (*Discurso*, 31, 4).

6 Cf. *Discurso*, 20.2; 31, 1; 35, 1; 36, 1-40, 1. También cf. Elze, M. (1960), *Tatian und seine Theologie*, Göttingen: Andenhoeck & Ruprecht., cap. 2 “Tatians Auffassung von der Wahrheit”, pp. 34-40.

7 Cf. Pouderon, B. (2005), *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, Paris: Les Éditions du Cerf, pp. 175ss.

pagana que hace las veces de deformación de la historia verdadera (*ἀλήθης ιστορία*).⁸ A estos elementos que nosotros identificaríamos hoy como componentes no de la filosofía sino de la cultura griega en general, suma Taciano otros dos que estaban llamados a cobrar relevancia en la era del Imperio, a saber, los espectáculos públicos, en especial los combates lúdicos y la legislación romana: filósofos, tragediógrafos y comediógrafos, gramáticos y rétores, mitógrafos, *agonotéatas* y juristas son los autores de la “filosofía” a la que ataca. Son estos, en suma, la causa por la que los griegos vienen considerados en el *Discurso* “elegantes de palabra pero locos de pensamiento” (o bien, “ingeniosos en cuanto a la expresión pero antinaturales en cuanto al entendimiento”).⁹

2. El ataque y la defensa de Taciano

En cuanto a su estructura formal, el *Discurso*, que parece haber sido escrito para ser leído ante una multitud de griegos, se inicia con una exhortación inquietante que nos da una pista de la argumentación de Taciano:

No os mostréis tan de todo en todo enemigos de los bárbaros [*βάρβαροι*], varones griegos [*ἄνδρες Ἕλληνες*], ni menospreciéis las creencias [*δόγματα*] de estos.¹⁰

Se definen aquí los términos del *agón* que comienza: de un lado los griegos, del otro, los bárbaros, i.e., judíos y cristianos.¹¹ Así pues, en el *Discurso* de Taciano se pueden distinguir dos partes no netamente diferenciadas que se van intercalando a medida que se desarrollan los sucesivos argumentos: una *pars destruens*, en la que ataca todo lo que, por ser griego, considera contrario a la religión cristiana, y una *pars construens* donde aboga en favor de lo que él llama “filosofía bárbara”.¹²

8 Cf. Norelli, E. (1996), «La critique du pluralisme grec dans le *Discours aux Grecs* de Tatién» en Pouderon, B.-Doré, J. (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris: Beauchesne, pp. 89-94.

9 *Τοιούτοί ηνές έστε και ύμείς, ώ Ἕλληνες, ρήμασι μεν στομύλοι, γνώμη δε εχοντες άλλόκοτον...* (*Discurso*, 14.1)

10 *Μη πάνυ φλέχθρωσ διατίθεσθε προς τους βαρβάρους, άνδρες Ἕλληνες, μηδε φθονήσητε τοίς τούτων δόγμασων.* (*Discurso*, 1.1)

11 El *Discurso* está estructurado en cuarenta y dos párrafos a lo largo de los cuales el autor aborda temas de diverso tenor y complejidad. Lo primero que deberíamos destacar es que, a pesar de ser un texto escrito contra los griegos, para sumarnos a toda una legión de intérpretes, está redactado como si **efectivamente** se hubiera leído o, cuanto menos, pronunciado ante un auditorio griego. No se trata, en efecto, de un grupo de personas de lengua griega, pues el propio Taciano era un sirio helenizado que se expresaba en esta lengua, sino de un conjunto homogéneo de hombres de cultura griega. Desde ya que hablaban la lengua griega y la utilizarían para la comunicación y para escribir, pero nuestro autor se refiere más a bien a gentes que asumen como verdaderos los pilares de la civilización helénica, i.e., su filosofía, literatura, retórica, y después de un largo etcétera, su historia. Desde el comienzo del *Discurso* queda claro que Taciano se propone confrontar a los griegos y su cultura con la “cultura bárbara”, i.e., la de quienes no hablaban la lengua griega, la de los judíos y los primeros cristianos.

12 Una legión de eruditos soporta la distinción convencional de la apologética cristiana en dos etapas, una que incluye todos los autores anteriores a la conversión de Constantino definida como *apologia pro christianis* y otra, post-constantiniana, como una *categoría contra gentes*. La obra de Taciano no cuadra exactamente con esta división, pues incluye toda una serie de elementos que son característicos del segundo período de la apologética, entre ellos, críticas y descalificaciones a la cultura pagana; Taciano no las incluye a modo de datos de

2.1. *Pars destruens*

Después de presentar los términos de la discusión, Taciano hace un sesgado recuento de las invenciones de variadas culturas que los griegos antiguos adoptaron como propias y que los griegos contemporáneos tienen por tales, sin cuestionamiento alguno.¹³ El objetivo del apologista es mostrar, por medio de una referencia a las instituciones y disciplinas consagradas de los griegos, que éstas tuvieron origen entre los bárbaros, término con el que, en el comienzo del *Discurso* señala a los pueblos extranjeros, en general, pero que con el correr de su argumentación se va ajustando para designar explícitamente a los judíos y, de manera tácita, a los cristianos. Los griegos, en suma, no inventaron nada, se limitaron sólo a imitar a los bárbaros. En su crítica múltiple, como veremos enseguida, emerge la idea unánimemente aceptada en su época, de que lo más antiguo es lo mejor y lo verdadero.¹⁴

2.1.1. Crítica a los filósofos

De acuerdo con Taciano, en la filosofía griega no hay nada que merezca respeto.¹⁵ Así pues, ataca a los filósofos sobre todo por su arrogancia (*ἀλαζονεία*), presentando argumentos *ad hominem* uno tras otro basados en anécdotas de dudosa procedencia. A lo largo de su crítica se empeña contra Diógenes el Cínico, Aristipo, Platón, Aristóteles, Heráclito, Zenón, Empédocles, Ferécides, Pitágoras y Crates.¹⁶ No vale la pena que nos detengamos en cada una de las conclusiones del apologista; el único concepto digno de nuestra atención que cae bajo su crítica es el de la “conflagración universal” o *ἐκπυρώσις* atribuida por él a Zenón, el fundador del estoicismo. Lo que sí hay que destacar es que Taciano parece tener una concepción de la filosofía como un *continuum*, valga la redundancia, sin solución de continuidad:

...los choques entre ellos <los filósofos> son muchos, pues el uno aborrece al otro sentando doctrinas opuestas por pura fanfarronería [*ἀλαζονεία*], aspirando a puestos eminentes.¹⁷

color sino como parte estructural de su *Discurso*. Por esto, algunos estudiosos de su obra han estipulado que el género literario del texto no es apologético sino protréptico o arenga. Para más detalles nos remitimos a Quasten, J. (1954), *Patrología* I, Madrid: BAC, p. 213 y McGehee, M., (1993), «Why Tatian never “Apologized” to the Greeks», *Journal of early Christian Studies*, n° 1, pp. 143-155.

13 El recuento de artes y disciplinas con sus inventores que Taciano hace en la sección introductoria del *Discurso* revela inmediatamente un conocimiento exhaustivo de la cultura griega, al menos en sus rasgos generales más superficiales: atribuye la adivinación por medio de sueño a los telmisios, la astrología a los carios, los auspicios a isaurios y frigios, el arte de sacrificar a los ciprios, la astronomía a los babilonios, la magia a los persas, la geometría a los egipcios, las letras a los fenicios, el arte de la flauta y la siringa a los mitológicos Marsias y Olimpo, el de la trompeta a los tirrenos, y la técnica para labrar metales a los ciclopes. Se trata de un recuento arbitrario en el que deliberadamente no se distinguen las fuentes históricas de las mitológicas. (Cf. *Discurso*, 1)

14 Cf. *Discurso*, 1-27 *et passim*.

15 *Τί γάρ σεμνὸν Φιλοσοφούντες ἐξηγέγατε;* (*Discurso*, 2.18)

16 Cf. *Discurso*, 2-3 y 25.

17 *...μσεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς διὰ τὴν ἀλαζονείαν, τόπους ἐπιλεγόμενοι τοὺς προύχοντας.* (*Discurso*, 3.15)

Se trata de una concepción de la Filosofía que se volverá a ver en el *Escarnio de los filósofos paganos*, de Hermias el Filósofo, el último de los apologistas griegos del s. II. Por lo demás, es evidente que Taciano juzga a todos los filósofos a partir de una noción de la filosofía que era corriente su época, i.e., la de la filosofía helenística tardía y de los autores que se inscriben en la *Segunda Sofística*.¹⁸ En efecto, el ideal de todas las escuelas originales del período, estoicismo, epicureísmo, escepticismo y cinismo, no es otro que la autosuficiencia (*αὐταρκεία*), aunque en su aplicación adquiriera matices diferentes; se ha de tener en cuenta que, además, cuando se refiere a los filósofos pre-helenísticos, Platón, Aristóteles, Ferécides, Pitágoras, etc. Taciano nos habla de sus seguidores o de sus doctrinas no de ellos mismos.¹⁹ Así, la acusación de arrogancia a los filósofos se justifica, según él, en que dicen no necesitar de nada ni de nadie cuando en realidad necesitan de un tejedor para el manto, de un leñador para el bastón, etc. la semblanza estereotipada que hace el apologista de la figura del filósofo tiene un sorprendente parecido con la del sofista Hippias tal como lo pinta Platón en el diálogo homónimo.²⁰ Más allá de este detalle, la crítica a los filósofos paganos se cierra con una serie de oposiciones: para los paganos Dios es cuerpo, para los cristianos incorpóreo; para los primeros el mundo es indestructible y para los segundos, destructible; para los filósofos la conflagración universal ocurre de manera cíclica, para los cristianos una sola vez; para los paganos los jueces son Minos y Radamante, para los cristianos es Dios mismo; para los paganos el alma es inmortal, para los cristianos también lo es el cuerpo en ella, etc.²¹

2.1.2. Contra el teatro

El teatro, de acuerdo con Taciano, enseña a mentir y conduce a los hombres al deshonor. En su peroración contra el teatro confiesa haber sido afectado por las representaciones, en especial por los actores:

...yo vi muchas veces a uno, y habiéndolo visto, me maravillé, y después de maravillarme, lo desprecié porque era uno por dentro y otro por fuera, y mentía lo que no era, en extremo afeminado y disoluto; unas veces relampagueaban sus ojos, otras gesticulaba ágilmente con las manos: ora hacía el loco con su máscara de barro, se convertía en Afrodita o Apolo...²²

18 Cf. Nasrallah, L. (2005), «Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic.», *Harvard Theological Review*, n° 98-3, pp. 289-293.

19 No se nos escapa que Taciano tuvo conocimiento del platonismo medio. Con todo, el blanco de ataque preferencial no son los platónicos sino los estoicos. Para más detalles sobre este punto cf. Hunt, E. J. (2003), *Christianity in the Second Century. The case of Tatian*, London-New York: Routledge, cap. 4 “Tatian and Hellenistic philosophy”, pp. 74-109.

20 Cf. Platón, *Hippias Menor*, 368b-369a.

21 Cf. *Discurso*, 25.1-3.

22 ...εἰδὼν τινα πολλὰκις, καὶ ἰδὼν ἐθαύμασα καὶ μετὰ τὸ θαυμάσαι κατεφρόνησα πὸς ἔσωθεν μὲν ἐστὶν ἄλλος, ἔξωθεν δὲ ὅπερ οὐκ ἔστι ψεύδεται, <τὸν> ἀβρυνόμενον σφόδρα καὶ παντοίως διακλώμενον καὶ τοῦτο μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς μαρμαρῶσσοντα, τοῦτο δὲ καὶ τῷ χεῖρι λυγιζόμενον καὶ διὰ πλήντης ὄψεως δαμιονόντα καὶ ποτὲ μὲν ὡς Ἀφροδίτην, ποτὲ δὲ ὡς Ἀπόλλωνα γινόμενον... (*Discurso*, 22.21-27)

El actor es, en suma, mentiroso en todo (*πάντα ψευδόμενος*),²³ así como también los dramaturgos (*οἱ ποιηταί*). A juicio del apologista, los griegos se desviven por el teatro, ultrajando al mismo tiempo a los que no toman parte en los entretenimientos públicos. Y denuncia, como gritando, que por medio de estos espectáculos se les da a los niños lecciones acerca de cómo cometer adulterio,²⁴ para presentar, finalmente, enérgicas muestras de su inutilidad a través de obras de Eurípides y de Hegesipo y Menandro.²⁵

2.1.3. Contra los espectáculos de gladiadores

Otro de los espectáculos públicos que Taciano rechaza es la lucha de gladiadores. En este punto su lenguaje es más áspero aun que en el caso anterior: es inmoral en sí y no conlleva ninguna virtud, sentencia. Pero eso no es todo: este tipo de juegos —sigue, dirigiendo la crítica a los *agonotetas*— llega a tal extremo que el pobre se vende a sí mismo para participar mientras el rico compra a aquellos que habrán de matarlo. Eso en cuanto a los preparativos, en cuanto a la lucha en sí, tampoco hay algo digno de ser visto: dos o más hombres combaten sin objetivo alguno, más que la cruenta diversión de gentes sin escrúpulos. Como extrañado, hacia el final Taciano se dirige a los griegos que, supuestamente están escuchando para preguntarles si éstas son las buenas acciones que practican, es decir, la de tratar a los hombres como animales.²⁶ En este, como en todos los ataques, la retórica del apologista termina en una ridiculización de los “griegos” que a esta altura no son griegos sino “paganos vistos por un cristiano”.

2.1.4. Contra la multiplicidad de leyes

Taciano critica también las leyes porque, de acuerdo con su punto de vista (el cual asume la idea de una gran comunidad de seres humanos que, aunque viviendo en diferentes partes del globo, practican una misma religión), debería haber una sola constitución política para todos (*κοινή ἀπάντων πολιτεία*). El problema que ve Taciano no es una cuestión de leyes en sentido estricto, sino un asunto de costumbres: las leyes, afirma, varían de ciudad en ciudad de modo tal que lo que para unos es vergonzoso, para otros, honroso.²⁷ Los ejemplos que aduce, acerca del incesto y la pederastia, están basados en una falta absoluta de conciencia respecto de lo que hoy se conoce como “relativismo cultural”. Lo único que le interesa enfatizar es que estas costumbres chocan de lleno con la moral cristiana. Se percibe, pues, que utiliza el término griego “*νόμος*” a discreción; éste, como es sabido, tiene el doble sentido de *ley* y *costumbre*. Pero el problema de fondo no es un asunto de relativismo cultural ni mucho menos, sino algo más simple e inmediato, a saber, que las costumbres de los paganos no son consistentes con las de los cristianos:

23 *Discurso*, 22.4.

24 Cf. *Discurso*, 22.10-11.

25 Cf. *Discurso*, 24.

26 Cf. *Discurso*, 23.

27 Cf. *Discurso*, 28.

Si yo no quiero someterme a las leyes de ciertas gentes ¿por qué he de ser aborrecido como el ser más abominable [μαρώτατος]?²⁸

Por lo demás, se declara fiel y obediente al emperador en todo, solo en una cosa no está dispuesto a obedecer: si se le ordena negar a Dios.²⁹

2.1.5. Contra los gramáticos

En su ataque contra los gramáticos, Taciano los culpa de haber sido el origen de toda la, en su opinión, despreciable cultura griega: “el principio de vuestra charlatanería fueron los gramáticos”,³⁰ les echa en cara a los griegos. Y, sigue, y ahora parece gritarles no a los gramáticos sino a los filósofos:³¹ “...os apropiáis de las palabras, sí, pero luego habláis como un ciego con un sordo.”³² Acusa también a los gramáticos de abusar de las figuras retóricas. En suma, “las contradicciones de sus libros se parecen a un laberinto.”³³

2.1.6. Contra la mitología

En el ataque contra la mitología, por último, Taciano se encara contra un híbrido de teología pagana e historia. En una verdadera vorágine argumental, arma demostraciones contra todos los dioses principales de los griegos al tiempo que ataca las instituciones que rigen sus cultos respectivos. La clave fundamental del ataque a la mitología es el antropomorfismo de los dioses; todos ellos tienen, para decirlo con pocas palabras, las mismas pasiones que los hombres. En el punto más álgido de la *pars destruens*, Taciano parece atribuir a los dioses griegos las características de los demonios de la teología judeocristiana,³⁴ para, avanzando en su argumentación, acusarlos de ser causa de todas las enfermedades y posesiones.

Párrafo aparte merece una última consideración acerca de la múltiple utilización que hace Taciano del término “βάρβαροι”. Si bien ya hemos adelantado que con él se refería a los “extranjeros”, y para designar a aquellos que no hablaban la lengua griega, en especial los judíos y cristianos, llega a decir que los propios griegos deber ser considerados “βάρβαροι”. Se trata de una afirmación que, sin duda, habría hecho estremecer a un auditorio de griegos. Con todo, el temerario apologista piensa que este uso del término es lícito toda vez que no se sabe a cuál de los dialectos de la lengua griega (dórico, ático, eólico o jónico) se ha de llamar propiamente “griego”. Pero eso no es todo, incluso si fuera posible decidirse por uno de los dialectos, los griegos son culpables de haber dejado entrar voces

28 και ει μη τοις τινων νομίμοις συγχρησθαι βούλομαι, τίνος χάριν καθαπερ μαρώτατος μεμίσημαι; (*Discurso*, 4.21-23)

29 Cf. *Discurso*, 4.20-30.

30 ...ἀρχη τῆς φλυαρίας ὑμῶν γεγόνασιν οἱ γραμματικοί... (*Discurso*, 26.3)

31 En este punto, Taciano menciona la célebre anécdota sobre Tales de Mileto, sin mencionarlo: “ζητούντες τίς ὁ θεός, τίνα τὰ ἐν ὑμῖν, ἀγνοεῖτε” κειμήλιος δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν κατὰ βαράθρων πίπτετε.” (*Discurso*, 26.19-20)

32 ..σφετερίζοντες μεν τους λόγους, διαλεγόμενοι δε καθαπερ τυφλός κωφῶ. (*Discurso*, 26.3)

33 ...λαβυρίνθοις εὐόκασαν ὑμῶν τῶν βιβλίων αἱ ἀντιθέσεις... (*Discurso*, 26.20)

34 γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον, καὶ τὴν πολυκοιρανίην μᾶλλον ἢπερ τὴν μοναρχίαν ἐξησκήσατε καθαπερ ἰσχυροῖς νομίζοντες (τοις) δαίμοσι κατακολουθεῖν. (*Discurso*, 14.7-10)

bárbaras (*βαρβαρικάί Φωναί*) en su lengua, convirtiéndola en un idioma de lo más confuso (*συμφύροδην διαλεκτός*).³⁵ En este contexto de descalificación de la lengua griega, cuya consideración hace que los demás pueblos sean considerados bárbaros, Taciano parece atribuir dos invenciones a los griegos como propias de ellos, no imitadas de extranjeros, a saber, la retórica y la poesía; la una para injusticia y calumnia y la otra para la corrupción del alma.

2.2. *Pars construens*

En el momento del *Discurso* en el que Taciano se propone demostrar la antigüedad y, por tanto, la veracidad de la religión mosaica, esto es, judeocristiana, su argumentación se vuelve más tersa y no hay tantas idas y venidas como en la “*pars destruens*”. El ritmo prosaico del apologista revela un estilo que podríamos calificar de “sofístico”: el desorden de la sabiduría griega es algo que se pone de manifiesto a través de su enroscada exposición, el orden y la exactitud de la sabiduría bárbara se pone de manifiesto a través de una exposición lineal. Se pueden distinguir, por cierto, algunos elementos que harán el piso de la *pars construens* distribuidos aleatoriamente, como enredados, con argumentos de la *pars destruens*. Tópicos tales como la soledad de Dios, la Creación, la concepción del *λόγος* como *δύναμις*, la relación entre la divinidad y lo creado en términos platónicos de separación y participación, la resurrección de los cuerpos, el Juicio Final,³⁶ la Encarnación,³⁷ el libre arbitrio,³⁸ el pecado,³⁹ la antropología cristiana,⁴⁰ y la justicia divina.⁴¹ Se trata de elementos todos que constituyen una refutación puntual y parcial de algunas concepciones de los paganos. Con todo, para poder organizarlos en un frente de ataque argumental, hay que esperar hasta la *pars construens*. Así pues, la filosofía bárbara que Taciano se propone defender está representada esencialmente por una correcta interpretación de la historia del mundo porque, insistimos, según él “...a quienes poseen un archivo [*ἀναγραφή*] desordenado les es imposible verificar las historias [*ἱστορίας ἀληθεύειν*]...”⁴² Taciano se presenta como un hombre que busca la verdad. Le conviene, pues, que la entrada a la argumentación *a favor* de los cristianos adquiera tintes autobiográficos. Así, confiesa haberse topado “casualmente” con unas “escrituras bárbaras”, “realmente divinas” más antiguas que las doctrinas de los griegos. Lo que lo llevó a creer en ellas — sigue — es la sencillez de su dicción, la naturalidad de los hombres que en ella hablan, la fácil comprensión de la creación del universo, la previsión de lo futuro, la excelencia de los principios y la unicidad de mando en el universo;⁴³ se trata de todas cosas

35 Cf. *Discurso*, 1

36 Cf. *Discurso*, 5 y 6.

37 Cf. *Discurso*, 7.

38 Cf. *Discurso*, 7, 8 y 9.

39 Cf. *Discurso*, 11 y 12.

40 Cf. *Discurso*, 13, 14 y 15.

41 Cf. *Discurso*, 16-20.

42 Ver nota nº 6.

43 ...κατ' ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτι πρότω τάληθές ἐξευρεῖν δύναμαι. περιουοῦντι δέ μοι τὰ σπουδαία συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καί μοι πεισθῆναι ταῦταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον

que tienen aplicación inmediata en los múltiples ámbitos del quehacer humano, desde la ética y la política hasta la retórica y la filosofía, sin olvidar, por supuesto, la religión como fuente de seguridad ante las miserias de la época. En este sentido, no se olvida Taciano de enfatizar el aspecto moral de las Escrituras: libran al hombre de la esclavitud del mundo (*δουλεία κοσμοῦ*), afirma, alejándolo del sometimiento de muchos señores y tiranos infinitos. Empero, más allá de estas ventajas, la sabiduría bárbara a la que llama ahora “nuestra filosofía” (*ἡμέτερα φιλοσοφία*), es más antigua que las instituciones griegas;⁴⁴ y se propone demostrarlo. Los límites (*ὅροι*) de esta demostración serán Moisés y Homero, uno y otro son los autores más antiguos (*παλαιάτατοι*). Homero es el más antiguo de los poetas y de los historiadores (*παλαιάτατος ποιητῶν καὶ ἱστορικῶν*), mientras que Moisés es el autor de toda la sabiduría de los bárbaros (*ἀρχηγός πάσης βάρβαρον σοφίας*).

Taciano no anda con medias tintas: se propone demostrar que la religión mosaica, a la que llama una y otra vez “nuestra”, no solo es más antigua que toda la cultura de los griegos sino incluso que la cultura del alfabeto. Pero hay un detalle que oficia como garantía de veracidad: no va a comenzar con testigos de su propia casa, sino de entre los griegos; los combatirá explícitamente con sus propias armas a fin de no caer en argumentos sospechosos.

2.2.1. Los historiadores griegos

Taciano afirma que hay tres generaciones de eruditos griegos que se dedicaron a investigar las poesías de Homero, su origen y su *floruit*.⁴⁵ Y toma lo dicho por algunos de estos historiadores para dar cuenta de sus contradicciones: según Crates, historiador de la tercera generación, Homero vivió ochenta años después de Troya; según Filócoro de Atenas, de la segunda generación, vivió ciento ochenta años después de Troya; según Apolodoro, otro erudito de la tercera generación, doscientos cuarenta años después; algunos (*τινῆς*), a los que no podemos identificar, afirman —dice Taciano— que cuatrocientos años después de Troya, otros (*ἕτεροι*), también inidentificables, quinientos años. Las discrepancias se producen porque estos autores, los cuales —recordemos— son todos griegos, no tienen archivos bien ordenados.⁴⁶ En este punto, y más allá de su obvia erudición libresca, Taciano se esfuerza por resaltar, otra vez, el carácter autobiográfico de su argumentación:

...todo esto lo expongo —dice— no porque lo haya yo sabido de otros, sino porque he recorrido y profesé como maestro las doctrinas propias de ustedes <griegos> y he

καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν. (*Discurso*, 29.4-12)

44 El término griego que hemos vertido por “instituciones” es “*ἐπιτήδευμα*”, que da la idea de “ocupación”, “práctica”, “profesión”, “manera de vivir”, etc. *ἐλλάδος*, i.e., de los griegos.

45 La primera generación está representada por Teágenes de Regio (s. VI), Estesímbroto de Tasos (s. V), Antímaco de Colofón (s. V), Heródoto de Halicarnaso (s. V) y Dionisio de Olinto (V-IV). La segunda, por Éforo de Cima (s. V-IV), Filócoro de Atenas (IV-III), y los peripatéticos Megaclides de Atenas (s. IV-III) y Camaleonte de Heraclea (s. IV-III). Y la tercera, por los gramáticos Zenódoto de Éfeso (s. III) primer director de la biblioteca de Alejandría, Aristófanes de Bizancio (s. III-II), Calímaco (s. IV-III), Crates de Tebas? (s. IV-III), Eratóstenes de Cirene (s. III-II), Aristarco de Samos? (s. IV-III) y Apolodoro de Atenas (s. II).

46 Cf. *Discurso*, 31.

podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude contemplar detenidamente la variedad de estatuas por ustedes allí exportadas.⁴⁷

La coincidencia entre el apologista y los griegos es obviamente que en algún momento y por azarosas circunstancias adhirió a la filosofía bárbara, de modo tal que si en el marco de su exposición los griegos son tenidos por ignorantes (*ἀμαθείς*), él confiesa haber sufrido la misma dolencia. Se hace cargo de una herencia cultural que, a juzgar por sus testimonios, conoce bien, al tiempo que pretende evitar la acusación de haber traído la novedad de la sabiduría bárbara (*τὰ βαρβάρων δόγματα*) saltando por encima de la innumerable masa de filósofos griegos (*τὸ ἄπειρον τῶν φιλοσοφούντων*).⁴⁸

Los “bárbaros” a los que representa, por su parte, no tienen problemas de disenso porque rechazan todo lo que se funda en la mera opinión humana y no dicen mentiras (*λέγοντες οὐ ψευδόμεθα*);⁴⁹ Taciano se las arregla, como se ve, para mencionar las ventajas de la “filosofía bárbara” en diferentes partes del proceso de argumentación.

Hasta acá la argumentación de Taciano parece ir contra los historiadores científicos, podría decirse, pero se detiene a armar algunos argumentos de orden moral basados en ejemplos y arquetipos de la *Ilíada*. Debemos decir que en rigor, es fácil atacar desde otra perspectiva ética y moral la de una cultura que, aunque sus representantes no lo supieran, estaba, a decir de E. R. Dodds, en franca decadencia.

Para dar fin al asunto, en un juego que tiene un ganador anticipado, le da cierta ventaja a los griegos. Toma, pues, la cronología griega más antigua, para alegar, casi como un defensor de los griegos, que se podría conceder que Homero hubiera nacido antes que la invención de los alfabetos, incluso que hubiera combatido en el ejército de Agamenón; pero, sin lugar a dudas, no podría ser considerado anterior a la Guerra de Troya. Así, lo que Taciano busca es probar que, incluso si se toma la cronología más antigua posible desde el punto de vista griego, Moisés es, con todo, más antiguo en muchos años que la toma de Troya, que la misma fundación de Troya, e incluso que Dárdano, el mitológico fundador de la ciudad. Y como testimonio de esta afirmación va a utilizar las cronologías no de los judíos, sino las de los caldeos, de los fenicios y de los egipcios.

47 *Ταῦτα μὲν οὖν οὐ παρ’ ἄλλον μαθὼν ἐξεθέμην, πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχνας καὶ ἐπνοίας ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρούσας πόλει καὶ τὰς ἀφ’ ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακοαμισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθόν.* (*Discurso*, 35.1-3)

48 En la transcripción de esta expresión de Taciano, a diferencia de lo que hemos hecho a lo largo de todo el trabajo, preferimos la lectura de Migne. En efecto, el término “*φιλοσοφούντων*” sólo aparece en la edición de Migne (PG 6, p. 877). Las ediciones de Whittaker y Ruiz Bueno traen “*φιλοσοφάντων*”. Estas últimas dos ediciones, con todo, traducen el genitivo plural como “of philosophers” y “de sus filósofos respectivamente”. Para más detalles, cf. Tatian (1982), *Oratio ad Graecos* and fragments (trans. and ed. by Molly Whittaker), Oxford, Clarendon Press, p. 66 y Taciano (1954), *Discurso contra los Griegos* (trad. y ed. Daniel Ruiz Bueno), en Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Madrid, BAC, p. 621.

49 Cf. Dodds, E. R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Londres: Cambridge University Press, *passim*.

2.2.2. Los historiadores bárbaros

De los caldeos, Taciano toma al historiador Beroso,⁵⁰ quien vivió en tiempos de Alejandro y escribió una historia de los caldeos en tres libros, dedicada a Antíoco,⁵¹ tercer sucesor de Alejandro. El rey más antiguo que menciona Beroso es Nabucodonosor,⁵² que —sigue— luchó contra fenicios y judíos. Estas campañas de Nabucodonosor fueron anunciadas por los profetas y tuvieron lugar mucho después de la época de Moisés.⁵³

Los fenicios, por su parte, tuvieron tres historiadores: Teódoto, Hipsícrates y Mokhos,⁵⁴ cuyos libros, según Taciano, tradujo al griego un tal Leto. Estos autores, en sus historias dejan en claro en qué época sucedió el rapto de Europa y la llegada de Menelao a Fenicia.⁵⁵ Así como los hechos de Hiram,⁵⁶ con cuya hija se casó Salomón, el rey de los judíos.⁵⁷ Y la época de Hiram se aproxima, remata, a la de Troya.⁵⁸

De los egipcios hay cronologías exactas (*ἀκριβείαι χρόνοι ἀναγραφαί*). El historiador que Taciano menciona como de mayor importancia es Ptolomeo, no el rey sino un sacerdote de Mendes. Según este erudito la salida de los judíos de Egipto habría tenido lugar durante el tiempo del rey Amosis,⁵⁹ y el reinado de Amosis es contemporáneo del reinado de Ínaco; se trata de un testimonio que Taciano afirma que es concordante con los dichos del gramático Apión en su historia egipcia. Ahora bien, Ínaco es el rey de Argos y entre el reinado de Ínaco y la guerra de Troya hay veinte generaciones, i.e., veinte reyes de Argos entre Ínaco y Agamenón: no importan tanto los nombres aquí,⁶⁰ la cuestión es que el reinado de Ínaco pertenece a la historia griega y a partir de éste se puede saber en qué época tuvo lugar la

50 Beroso, conocido hoy como “Beroso el Caldeo” fue un sacerdote de Babilonia que vivió en el s. III a. C. (350-270). La información que Taciano tiene de este sacerdote historiador proviene, con cierto grado de probabilidad, de las *Antigüedades Judías* del historiador Flavio Josefo. Esta afirmación, de la cual somos absolutamente responsables, no es la más corriente entre los estudiosos del historiador judío. De la múltiple y variada bibliografía sobre Flavio Josefo, quizás el artículo más esclarecedor en este sentido es el de la Prof. Sabrina Inowlocki: Inowlocki, S. (2016), «Josephus and Patristic Literature», en Howell Chapman, H.-Rodgers, Z. (eds.), *The Blackwell Companion to Josephus*, UK: Wiley-Blackwell, esp. pp. 361ss. La profesora Inowlocki afirma en el artículo que el primer autor cristiano que utiliza los textos de Josefo es Teófilo de Antioquía.

51 Se trata de Antíoco I Sóter, de la dinastía de los seléucidas, que reinó entre 281 y 261 a. C.

52 Nabucodonosor habría reinado en Babilonia entre 1125 a. C. y 1103 a. C.

53 Cf. *Discurso*, 36.

54 Se trata de Mokhos de Sidón, un historiador fenicio del s. XIV a. C, quien habría escrito una obra ya perdida en época de Taciano, con el título de Cosmogonía. Se trata de un autor que, hasta donde es posible afirmarlo con investigaciones actuales, sería anterior a la Guerra de Troya. La figura casi legendaria de Mokhos es mencionada por Estrabón de Ponto y Sexto Empírico; ambos lo consideran el primer pensador atomista.

55 Después del saqueo de Troya, las naves de Menelao se vieron envuelta en una tormenta que los llevó por Libia, fenicia, Chipre y Egipto antes de poder arribar a su patria, Esparta.

56 Se trata de Hiram I, rey de Tiro, que gobernó entre los años 969 y 939 a. C.

57 Cf. 1 R. 5.1-12.

58 Cf. *Discurso*, 38. En sentido estricto, hoy se considera que la Guerra de Troya ocurrió entre los s. XIII y XII a. C., mientras que Hiram habría vivido unos trescientos años después.

59 Se trata de Amosis I, fundador de la dinastía XVIII del llamado Imperio Nuevo. Su reinado se habría extendido desde el 1550 a. C. hasta el 1525 a. C.

60 Ínaco, Foroneo, Apis, Argivo, Críaso, Forbante, Triopante, Crotopo, Estenelao, Dánao, Linceo, Preto, Abas, Acrisio, Perseo, Estenelao, Euristeo, Atreo, Tiestes, y Agamenón. Troya habría sido tomada en el año dieciocho del reinado de Agamenón.

Guerra de Troya, por lo que si Moisés fue contemporáneo de Ínaco, es cuatrocientos años más antiguo que la guerra de Troya. De acuerdo con Taciano esto se demuestra no solo por la serie de los reyes áticos sino también por la de los macedonios, los ptolomeos y los antioqueños. Lo cierto es que recién después de Ínaco comenzaron a registrarse los hechos históricos más ilustres de los griegos, es decir, comenzaron a ser registrados en una época posterior a la de Moisés.⁶¹

Por todo lo dicho, Moisés aparece claramente como más antiguo que todos los héroes, guerras y divinidades de los griegos. Y, por esto, hay que creer al que se aventaja por la edad antes que a los griegos, que fueron a sacar, afirma Taciano, de esta fuente sus enseñanzas sin entenderlas. Muchos de sus “sofistas”, con vana curiosidad, trataron de adulterar cuanto conocieron de Moisés y de los que filosofan a la manera de Moisés por dos motivos: para dar la apariencia de decir algo original, y para falsificar la verdad como un conjunto de fábulas, dando un barniz de fingida retórica a lo que habían entendido.⁶²

Conclusión

En el *Discurso* de Taciano asistimos, pues, al nacimiento de una literatura apologética historiográfica a la que algunos estudiosos han llamado “greco-siria”.⁶³ Esta literatura discute explícitamente la tradición historiográfica griega, en especial la helenística, y se posiciona frente a ella como la única fundada en la verdad de los hechos. Taciano es el iniciador de este género, en el que también brillará el apologista Teófilo de Antioquía, y sus elementos característicos son los siguientes: 1) la presentación de una cronología universal basada en documentos (*ἀναγγραφαί*) que abraza el período temporal que va desde la Creación hasta el presente del escritor; 2) la discusión explícita con los historiógrafos helenistas que presentaron otras cronologías con características universales; 3) la postulación de Moisés como el escritor definitivo de todo argumento historiográfico, es decir, el escritor más antiguo de la humanidad —en esta concepción, Moisés habría narrado todos los procesos de los orígenes y, por tanto, todas las historias, de modo tal que todos los conocimientos de otras tradiciones, en especial de la griega, se deben remitir al texto mosaico como a su origen; 4) a partir de 3) y por razones de obvia conveniencia argumentativa, este género apologético no distingue de manera explícita entre judíos y cristianos; 5) por último, pero no en último lugar, la historiografía que está inaugurando Taciano se soporta en una descalificación a ultranza de todas las tradiciones no judeocristianas que entraña una inconsciencia absoluta de lo que hoy llamamos “relativismo cultural”.

61 Taciano cita en su apoyo algunos elementos cuya datación ha sido consignada en los archivos, p.e., batallas, erección de monumentos, etc. cf. *Discurso*, 38.

62 Cf. *Discurso*, 40

63 Cf. Scholtz, G (1974), «Geschichte» en Ritter, Joachim-Karldfield, Gründer-Gottfried, Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart: Schwabe Verlag, vol. 3, pp. 334-398; Mortley, Raoul (1990), «The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography» en Clark, Greame *et al.* (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay: Australian National University Press, pp. 225-250; Martín, José Pablo (2013), «La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos» en Alesso, Marta (ed.): *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*: Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 87ss.

Llegados a este punto, es dable tener en cuenta que Taciano escribe en medio de una lucha cultural entre griegos y romanos, a quienes, a juzgar por las acusaciones generales contra su ambigua noción de “filosofía”, no parece distinguir con claridad. Ajenos, en principio, al conflicto entre griegos y romanos, los cristianos, y Taciano con ellos, tienen la pretensión de que les ha sido encomendada la llave para entender y llevar a término el camino de la humanidad hacia la salvación. Sólo en tales circunstancias, asumimos, a un cristiano se le podía ocurrir introducir la historiografía en el género apologético.

Referencias Bibliográficas

El texto griego de Taciano que hemos utilizado y citado en las notas al pie es el de la edición de Molly Whittaker, cuya referencia damos más abajo. No se consigna aquí sólo la bibliografía citada sino también la consultada para la realización de este trabajo.

- Bingham, Jeffrey-Jefford, Clayton (eds.) (2016), *Intertextuality in the Second Century*, Leiden-Boston: Brill.
- Dodds, Eric Robertson (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Londres: Cambridge University Press, *passim*
- Edwards, Mark-Goodman, Martin-Price, Simon (eds.) (1999), *Apologetics in Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- Elze, Martin (1960), *Tatian und seine Theologie*, Göttingen: Andenhoek & Ruprecht.
- Hunt, Emily (2003), *Christianity in the Second Century. The case of Tatian*, London-New York: Routledge.
- Inowlocki, Sabrina (2016), «Josephus and Patristic Literature», en Chapman, H.-Rodgers, Z. (eds.), *The Blackwell Companion to Josephus*, UK: Wiley-Blackwell, pp. 356-367.
- Martín, José Pablo (2013), «La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos», en Alesso, M. (ed.): *Hermenéutica de los Géneros Literarios: de la Antigüedad al Cristianismo*: Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), pp. 63-88.
- McGehee, Michael (1993), «Why Tatian never “Apologized” to the Greeks», *Journal of early Christian Studies*, n° 1, pp. 143-155.
- Mitchell, Margaret-Young, Frances (eds.) (2008), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreschini, Claudio (2013), *Storia del Pensiero Cristiano Tardo-Antico*, Milano: Bompiani, 2013.
- Moreschini, Claudio (2004), *Storia della Filosofia Patristica*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.
- Mortley, Raoul (1990), «The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography» en Clark, Greame *et al.* (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay: Australian National University Press, pp. 225-250.
- Nasrallah, Laura (2005), «Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic», *Harvard Theological Review*, n° 98-3, pp. 283-314.

- Norelli, Enrico (1996), «La critique du pluralisme grec dans le *Discours aux Grecs* de Tatien» en POUDERON, Bernard-DORÉ, Joseph (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris: Beauchesne, pp. 81-120.
- Petersen, William (1995), *Tatian's Diatesseron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- Pouderon, Bernard (2005), *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Quasten, Johann (1961), *Patrología I*, Madrid: BAC.
- Scholtz, Gunter (1974), «Geschichte» en Ritter, Joachim-Karldfield, Gründer-Gottfried, Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart: Schwabe Verlag, vol. 3, pp. 334-398.
- Taciano (1954), *Discurso contra los Griegos* (trad. y ed. Daniel Ruiz Bueno), en Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Madrid, BAC, pp. 572-628.
- Tatian (1982), *Oratio ad Graecos* and fragments (trans. and ed. by Molly Whittaker), Oxford, Clarendon Press.
- Tatiani Asyrii (1857), *Oratio adversus graecos* (trans. and ed. by Jean-Paul Migne), en Migne, Jean-Paul, *Patrologiae Graegacea Tomus VI*, pp. 803-888.
- Young, Frances-Ayres, Lewis-Louth, Andrew (eds.) (2004), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.



Acoger la excepción. La prudencia del juez como punto de conexión entre las ideas schmittianas y aristotélicas

Embrace the exception. The prudence of the judge as a point of connection between Schmittian and Aristotelic ideas

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO*
DIEGO PÉREZ LASSERRE**

Resumen: Este trabajo pretende justificar que, aun cuando es cierto que hay diferencias entre la filosofía aristotélica y la schmittiana, existe un punto de conexión entre ambos en lo que se refiere a la prudencia. En particular, se pretende demostrar que en la descripción que hace Schmitt de la función del juez en *Ley y Juicio* (1912) y en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934) están presentes ideas propias de la filosofía práctica del Estagirita.

Palabras clave: Schmitt, Aristóteles, función judicial, prudencia.

Abstract: This work aims to justify that, although it is true that there are differences between Aristotelian and Schmittian philosophy, there is a point of connection between both in what refers to prudence. In particular, we intend to demonstrate that in Schmitt's description of the role of the judge in *Law and Judgment* (1912) and *On the three types of juristic thought* (1934) ideas of the practical philosophy of the Stagirite are present.

Keywords: Schmitt, Aristotle, judicial role, prudence

Diversos autores han intentado mostrar la distancia que existiría entre el pensamiento jurídico de Carl Schmitt y la idea aristotélica del derecho natural (Löwith, 1948, 32-71). Entre los contrastes más notorios entre ambos cabe señalar, primero, el hecho de que el jurista alemán considere que la visión moderna del cosmos excluye su consideración teleológica, que parece esencial a toda la filosofía práctica de Aristóteles. En segundo lugar, la categoría de la excepción, que juega un papel tan relevante en la concepción schmittiana de

Recibido: 26/04/2019. Aceptado: 26/07/2019.

* Profesor de Ética en la Universidad de los Andes, Chile. Doctor en Filosofía y en Derecho. Dirección postal: Mons. Álvaro del Portillo N°12.455, Las Condes, 7620001, Santiago, Chile. Correo: jgh@uandes.cl.

** Docente Investigador en la Facultad de Derecho y Gobierno de la Universidad San Sebastián, Valdivia, Chile. Licenciado en Derecho en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político. Actualmente cursa estudios de doctorado en la Universidad Diego Portales y la FernUniversität in Hagen (Alemania) financiados por CONICYT (CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2019-21190052). Dirección postal: General Lagos 1163, Valdivia, Chile. Correo: diego.perezl@uss.cl. Los autores agradecen el apoyo de Fondecyt (proyecto n. 1190199) y del Nicola Center for Ethics & Culture de la Universidad de Notre Dame, lo mismo que las atinadas observaciones de los revisores anónimos de este texto.

lo político, parece inconciliable con la idea de algunos principios o al menos acciones cuya justicia o injusticia no depende del consenso social o de la voluntad del soberano, sino de la naturaleza misma (Aristóteles, 1107, 9-17). Finalmente, para Schmitt la dialéctica amigo/enemigo está presente en toda relación política, mientras que la amistad está en la base de la política aristotélica (de hecho, se le dedican dos libros enteros en la *Ética a Nicómaco*). Para el pensador alemán, esa dialéctica tiene su expresión máxima en el fenómeno de la guerra, pero —más en general— en momentos de crisis en los que cae el orden normal y las propias reglas pierden su fuerza de ley. La norma, en efecto, no puede abarcar el caso en que todo, incluso ella misma, está puesto en juego. En esta posición Schmitt no está solo, porque incluso un adversario intelectual suyo, Leo Strauss, hace consideraciones semejantes en su famosa obra *Natural Right and History* (Strauss, 1971).

Con todo, en un trabajo publicado en 2014, Hugo Herrera hace ver que, a pesar de las diferencias señaladas, cabe notar una continuidad entre las reflexiones schmittianas y la filosofía práctica aristotélica, comprendida su concepción del derecho natural (Herrera, 2014, 205-222). En las páginas que siguen intentamos mostrar otro punto de contacto que se da a través de la noción aristotélica de prudencia y las reflexiones sobre la figura del juez que ofrece Schmitt.

Nos embarcaremos en esta travesía schmittiana-aristotélica de acuerdo al siguiente mapa de ruta: comenzaremos haciendo un breve análisis de lo expuesto por Herrera en su artículo “Aristóteles y Carl Schmitt sobre el derecho natural” (I). Luego, pasaremos a revisar las reflexiones que Schmitt hace sobre los jueces y sus funciones en *Ley y juicio* (1912) (II) y *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934) (III), para después analizar los puntos de encuentro de tales consideraciones con lo expuesto por el Estagirita sobre la prudencia (IV). Por último, sacaremos algunas conclusiones de lo expuesto (V).

I. Aristóteles y Schmitt: el análisis de Herrera

Al caracterizar el pensamiento schmittiano, sostiene Herrera que nuestra existencia, que debe enfrentarse constantemente a la tensión entre la generalidad de las normas y la singularidad de la excepción, supone ciertas condiciones que hacen posible la apertura que la caracteriza. Ellas son tres y, de modo sorprendente, cabe mostrar que pueden ser explicadas en clave aristotélica.

La primera condición de posibilidad de nuestra existencia es la diferencia entre inmanencia y trascendencia, pues sin ella no podríamos conocer, ya que permaneceríamos inmersos en la realidad inmediata, cautivos de ella. La aludida distancia impide que quedemos como fundidos con los fenómenos que conocemos, de modo que ella es la condición de toda comprensión. Por eso podemos concebir la idea de excepción, que no abarca solo la excepción política, sino toda suerte de fenómenos ante los cuales las categorías ordinarias no nos entregan una respuesta, como sucede con la muerte y con todo aquello ante lo que experimentamos inseguridad y angustia.

Esta idea de la trascendencia respecto de la realidad que nos rodea se expresa en Aristóteles de muchas maneras. De modo muy particular, cuando afirma que el alma es, en cierta medida, “todas las cosas” (Anima, III, 8) está afirmando esa, por llamarla de alguna manera, “superioridad” o trascendencia respecto de aquello que la circunda, pues significa que no queda presa de ningún objeto. Si el conocimiento es la posesión intencional de una

forma (de la idea de una cosa, diríamos hoy), eso implica que el cognoscente está abierto al mundo, pues las formas que la realidad puede poseer de modo intelectual son infinitas.

La trascendencia tiene también importantes consecuencias políticas. En toda la *Ética* y la *Política* está presente la idea de que lo propio del hombre libre es la capacidad de abrirse a lo común. Él delibera, junto al resto de los ciudadanos, sobre las cosas que conciernen a todos. El esclavo, en cambio, pertenece al mundo de lo privado, por eso no puede ser un ciudadano.

Por último, cuando se trata de los criterios mismos de justicia, los hombres tampoco quedamos presos de la inmanencia, pues lo justo político no se agota en lo que está puesto por la voluntad humana o en los criterios que corresponden a un determinado lugar, sino que también existe lo justo por naturaleza, que tiene valor en todas partes, independientemente del hecho de que a la gente le parezca así o no (Aristóteles, 1107, 9-17). Esto tiene una gran importancia en el derecho vivo, el que se presenta en los concretos problemas o conflictos que hay que resolver, pues el caso que tiene delante un juez no es un hecho bruto, sino que posee él mismo un sentido, que es necesario descubrir.

La segunda condición de posibilidad de nuestra existencia que permite su apertura es su finitud y precariedad. Nuevamente existen aquí sorprendentes coincidencias con Aristóteles, pues, para él, un ser perfecto, es decir, que no esté afectado por la precariedad, estaría de modo necesario cerrado sobre sí mismo. La divinidad de Aristóteles no entra en contacto con los hombres, ni mucho menos puede entablar relaciones de amistad con ellos. Ella solo se conoce a sí misma, que es el único objeto adecuado para una inteligencia infinita. La finitud, en cambio, caracteriza las creaciones humanas, incluida una tan importante para la política como es la ley, que por su carácter necesariamente general no puede preverlo todo, porque la realidad es siempre más rica de lo que puede haber previsto el legislador más sabio. Por eso surge el famoso problema de la equidad (*epieikeia*), que trata Aristóteles en el libro V de la *Ética*:

“lo equitativo es justo, pero no [lo justo] según la ley, sino una corrección de lo justo legal. La causa es que toda ley es general, y hay cosas de las que no es posible expresarse correctamente en forma general. Entonces, en los casos en que es necesario expresarse en términos generales, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley considera lo que se da las más de las veces, sin ignorar el error.

Y no es [por eso] menos correcta, pues el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es, sencillamente, la materia de las [cuestiones] concernientes a la acción. Por tanto, cada vez que la ley habla en términos generales, pero de hecho se da, en lo que atañe a ella, algo [que está] al margen de lo general, entonces es acertado, allí donde el legislador no atendió a algo y cometió un error por hablar en sentido absoluto, corregir la omisión; eso diría el propio legislador de estar ahí presente; y si hubiese previsto [el caso particular en cuestión], [lo] habría incluido en la ley. Por eso [lo equitativo] es justo, y mejor que cierta forma de lo justo, pero no mejor que lo justo en sentido absoluto, sí [es] mejor que el error causado por [el hecho de expresarse] en sentido absoluto. Y esa es la naturaleza de lo equitativo: ser corrección de la ley en tanto esta incurre en omisiones a causa de su índole general” (EN V 10, 1137b11-27).

No se trata aquí, propiamente, de una falla de la ley. Simplemente sucede que, por su propia naturaleza finita, ella no puede ponerse en todos los casos y por eso dispone respecto de lo que sucede en general, es decir, la mayoría de las veces. En efecto, una ley que pretendiera hacerlo, es decir, que buscara eludir la condición finita de lo humano, no sería una buena ley, porque carecería de la simplicidad que permite que ella sea conocida con facilidad y prontitud.

La cuestión de la equidad conecta las dos formas de justicia política que reconocía Aristóteles, la natural y la legal, pues ante casos semejantes la norma positiva no solo se queda corta, sino que empieza a ser injusta si se aplica en su literalidad, lo que significa que se está negando a sí misma, pues abdicaría de su razón de ser, ya que sería un obstáculo para ordenar las conductas humanas de manera justa. La norma misma queda, para decirlo en terminología schmittiana, puesta en juego, cuestionada. La diferencia entre Aristóteles y Schmitt reside en que, para el segundo, el caso excepcional se resuelve prescindiendo de la norma, mientras que, para Aristóteles, al aplicar su sentido por encima de su letra, se la está realizando más plenamente que en su mera aplicación literal. Esto es posible porque el juez no está preso de la inmediatez, sino que puede abrirse a una forma más noble de justicia. Pero, si se observa con atención, la diferencia aquí es solo de palabras, porque mientras el jurista alemán, atendidas las categorías mentales de su público, está empleando la noción moderna de norma, que es estrecha, mientras que Aristóteles la comprende en sentido clásico y mucho más amplio. Que están diciendo lo mismo lo revela una afirmación que Schmitt hace en otra de sus obras, donde habla con más libertad: “la regla vive en absoluto solo desde la excepción” (Schmitt, 2015, 21).

La tercera condición de posibilidad de nuestra existencia, y que apunta a su apertura, está dada por el carácter práctico de nuestro ser. Que los hombres seamos prácticos significa que siempre estamos en búsqueda de sentido. Aquí entra el tema de la finalidad, que Schmitt reconocía como una dimensión que estaba ausente en el pensamiento moderno. Pero él no lo introduce desde afuera, en virtud de consideraciones metafísicas, sino como una exigencia que hace posible nuestra actividad en el mundo. La búsqueda de sentido no es una tarea inútil, que está de antemano condenada al fracaso, pues el caso con el que se está confrontado tiene un sentido originario, que la norma ilumina, pero no agota, como se veía recién en el ejemplo de la equidad. Así, lo particular-excepcional también está vinculado a lo universal, pero no a la universalidad de la norma positiva, sino a esa otra justicia cuya validez es superior no por ser abstracta, sino por fundarse en la naturaleza.

Este breve análisis (y complementación) de lo dicho por Herrera nos da el impulso inicial para pasar a revisar el pensamiento jurídico de Schmitt. Esto porque, como bien explicaremos en el siguiente apartado, la crítica al positivismo jurídico y la descripción de la labor judicial que realiza el jurista alemán van de la mano con sus reflexiones sobre la importancia de la excepción. En palabras sencillas, el pensamiento jurídico, político y existencial de Schmitt toma como base la misma idea que subyace a la filosofía práctica aristotélica, a saber, que la realidad es inconmensurable, por lo que no corresponde limitarla a través de categorías científicas creadas por el ser humano.

II. La inconmensurabilidad del fenómeno jurídico: el juez de Schmitt

En *Ley y juicio* (1912), uno de sus primeros trabajos académicos, Schmitt ataca el positivismo jurídico imperante en aquella época. La idea detrás de esta crítica es la siguiente:

el positivismo busca explicar una realidad incalculable o inconmensurable a través de categorías jurídicas artificiales y limitadas. Esto genera que, a través de la imposición de estas categorías a la realidad, se haga violencia a la alteridad y, a su vez, esta resulte clausurada. En palabras sencillas, el positivismo jurídico crea categorías y luego explica todo el fenómeno jurídico a partir de las mismas, de manera tal que se genera una identificación entre aquello creado por el hombre y la alteridad que se busca explicar. En lo que sigue, profundizaremos en esta crítica.

En las primeras páginas de este texto, Schmitt asevera que no debe buscarse una respuesta absoluta e intemporal a la cuestión de la rectitud de una decisión, que se deduzca de una abstracción, de una idea de corrección de la decisión judicial (Cf. Schmitt, 2012a, 14). Es decir, Schmitt comienza criticando la premisa sobre la cual se funda el positivismo jurídico, a saber, que el derecho, para ser ciencia, ha de deshacerse de la injerencia de la subjetividad humana para lograr así una objetividad (o pureza) prácticamente matemática. El jurista alemán arguye que el ideario kelseniano es un tanto ególatra, toda vez que asume que es posible explicar la totalidad de la realidad a la que se enfrenta el derecho a partir de leyes. En palabras de Schmitt,

“solo una mínima parte de los supuestos que se le ofrecen al juez para dictar sentencia pueden ser resueltos acudiendo al simple y claro contenido de la ley. Sería impensable que se pudiera resumir la regulación exhaustiva de la realidad multiforme de la vida en unos pocos artículos, de los cuales simplemente procediera la interpretación de cada caso concreto” (Schmitt, 2012a, 22).

Puesto de otro modo, el jurista alemán dirige su ataque a quienes conciben al derecho como mera tecnología, al juez como una máquina de subsunción y a la decisión judicial como el resultado de una operación aritmética.

Las críticas schmittianas recién vistas permiten elucidar la idea sobre la que se construye el pensamiento jurídico del autor, a saber, que la realidad jurídica es dinámica, por lo que una teoría o dogmática jurídica, por completa que esta sea, no basta para tener una praxis jurídica adecuada a las necesidades de una comunidad (Schmitt, 2012a, 5). Una realidad en constante cambio requiere que las decisiones judiciales que se apliquen a la misma tengan la maleabilidad suficiente como para renovarse de acuerdo con las singularidades del caso particular, para así lograr justicia respecto al caso concreto. La pregunta que surge, entonces, es la siguiente: ¿Cuál es el elemento que, dentro del ordenamiento jurídico, proporciona la flexibilidad para hacerse cargo del dinamismo del fenómeno jurídico? ¿Es acaso la ley? La respuesta es negativa, toda vez que, si bien la existencia de las normas jurídicas es necesaria para proveer una cierta seguridad jurídica a la sociedad (Schmitt, 2012a, 90), estas reglas son generales y abstractas, y, por lo tanto, se elevan por encima de los casos concretos a los que han de ser aplicadas (Schmitt, 2012b, 267). Es decir, las leyes no son capaces de hacerse cargo de los cambios que experimenta la realidad concreta justamente porque son formuladas de manera tal que estas logran abarcar un sinnúmero de casos particulares, sin importar cuán diversos y singulares sean estos (y está muy bien que sea así). En las normas jurídicas, de hecho, encontramos lo contrario a la mutabilidad: la estabilidad. En palabras de Derrida, “el derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho” (Derrida, 1992, 142).

Entonces, la sola ley no es suficiente para enfrentarse a la realidad concreta a la que esta ha de aplicarse. Los textos normativos no bastan, toda vez “que una ley no puede aplicarse, manipularse o ejecutarse a sí misma; no puede ni interpretarse, ni definirse, ni sancionarse, no puede tampoco por sí sola —si no deja de ser una norma— nombrar o designar a las personas concretas que deben interpretar o manejar la ley” (Schmitt, 2012b, 259, 260). Puesto de otro modo, los textos legales tienen por objeto ser aplicados a casos concretos, por lo que no pueden mantenerse eternamente en esta esfera de generalidad y abstracción. La pregunta, entonces, y como bien la formula Derrida, es la siguiente:

“¿Cómo conjugar el acto de justicia que debe referirse siempre a una singularidad, individuos, grupos, existencias irremplazables, el otro o yo *como* el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación cada vez singular? Si me conformo con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, en cierta manera, la regla y el ejemplo, actuaría quizás al amparo del derecho, con arreglo al derecho objetivo, pero no sería justo” (Derrida, 1992, 142, 143).

Es decir, la cuestión es cómo mediar entre dos polos: uno concreto y particular (el caso), y otro abstracto y general (la ley). Tal es, según Rasch, la interrogante que guía a Schmitt en *Ley y juicio* (Rasch, 2004, 98).

La respuesta de Schmitt es la siguiente: quien está encargado de generar el paso de la teoría a la praxis jurídica, de resolver la tensión entre el polo abstracto y el concreto, es precisamente el juez, que para tales efectos cuenta con una herramienta: la decisión judicial. En ese sentido, Schmitt va en contra de la posición positivista radical según la cual el juez es un mero autómatas, un ente encargado de procesar los casos concretos y subsumirlos bajo las descripciones normativas. En palabras del jurista alemán, “no es posible degradar al juez a ser la «boca que pronuncia las palabras de la ley», aunque fuera en el sentido de «sometimiento a la ley»” (Schmitt, 2012a, 123). Es decir, la actividad del juez es bastante más compleja que la de una máquina procesadora de datos, toda vez que debe atenerse al texto general y abstracto, pero al mismo tiempo ha de hacer justicia a las singularidades del caso concreto.

La pregunta, entonces, es, ¿cómo logra este equilibrio? Schmitt responde señalando que, para asegurar una relativa certeza jurídica, es necesario que el juez se atenga al derecho vigente, pero que, con el fin de lograr la justicia para el caso particular, debe renovar su sentido y alcance a la luz de las singularidades del caso concreto (Schmitt, 2012a, 120-124). Es decir, el juez se ubica en medio de dos polos, la ley y el caso, y debe resolver la tensión apoyándose en el primero (abstracto), pero teniendo siempre a la vista la concreción del caso particular. Kaufmann, quien tiene un pensamiento bastante cercano al de Schmitt, lo explica de la siguiente manera:

“cuando el derecho «se aplica», se realiza, sucede siempre una mediación de dos mundos: el mundo de la realidad cotidiana con sus circunstancias de vida jurídicamente relevantes y el mundo del derecho con sus normas que contiene un deber ser.

A través de la realización del derecho el deber ser y el ser se ponen en contacto; sí, *derecho es la correspondencia entre deber ser y ser*" (Kaufmann, 2002, 224).

En síntesis, la función judicial es en cierto sentido creadora, ya que debe reinventar la norma positiva a luz de las particularidades del caso concreto. Debe mediar la dimensión del deber ser normativo que busca la estabilidad en el derecho, con el ser, la realidad práctica, la cual exige justicia¹.

III. Lo normal y lo anormal en el derecho: la importancia de la excepción

En 1934, Schmitt publica un libro que lleva por título *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Dentro de los muchos temas allí tratados se encuentra el de la relación entre el derecho y las situaciones "normales" y "anormales". Este análisis resulta clave para comprender lo que el jurista alemán decía en 1912, toda vez que pone sobre la mesa un concepto fundamental en la filosofía schmittiana, a saber, la excepción.

Al referirse al normativismo, pensamiento que identifica el derecho con los textos positivos, Schmitt señala que, dada la regularidad y previsibilidad en que esta se desenvuelve, es posible que ciertos aspectos de la vida humana, como lo son las relaciones contables del comercio, sean reguladas por medio de "una sencilla función de reglas generales predeterminadas" (Schmitt, 2012b, 262). Sin embargo, continúa señalando,

"hay otros ámbitos de la existencia humana para los que la extensión de ese funcionalismo regular destruiría precisamente la sustancia jurídica específica del orden concreto. Estos últimos son los ámbitos de la vida que han sido configurados, no del modo técnico-planificado para el tráfico, sino de modo institucional. Éstos tienen en sí mismos la noción de lo que es normal, de lo que es un tipo normal y una situación normal, y su concepto de normalidad no se agota, como es el caso de una sociedad de tráfico tecnificada, en la función calculable de una regulación normal. Tienen una sustancia jurídica propia, que, desde luego, conoce también reglas generales y cierta regularidad, pero sólo como expresión de esa sustancia, sólo como procedentes del propio orden interno concreto, el cual no es la suma de aquellas reglas y funciones" (Schmitt, 2012b, 263).

En esta extensa cita, Schmitt da a entender que el derecho, a través de normas jurídicas, regula, de manera abstracta y general, situaciones normales (es decir, previsibles y calculables). Sin perjuicio de lo anterior, el derecho es de aquellos fenómenos que han de confrontarse a la realidad concreta de los seres humanos; esto implica que, al momento de su aplicación, éste se encontrará no con un contexto uniforme y estable, sino con una realidad una tanto caótica, donde la normalidad es a veces la regla, pero donde la anormalidad emerge constantemente para romper el esquema normativamente regulado (Betti, 2015, 26). En otras

1 Cabe tener en cuenta que Schmitt tiene claro que su solución da lugar a una cierta laxitud en el derecho. Es por eso que señala que con su fórmula "no se pretende obtener la seguridad propia de una tabla de logaritmos o de un mapa de carreteras que frecuentemente se citan como ideal". (Herrero, 2012, p. 156).

palabras, la excepción irrumpe inevitablemente en la realidad jurídica, lo que pone en jaque a la norma positiva, que esta está preparada para la normalidad. ¿Qué hacer, entonces, con la excepción no anticipada por la norma? Una solución a esta problemática sería legislar constantemente para así regular la excepción. Es decir, transformar la situación “anormal” en “normal”. Sin embargo, esta respuesta se encuentra con al menos dos dificultades: primera, la excepción aparece y desaparece con una rapidez que el proceso legislativo no puede igualar, por lo que es probable que una vez que la ley que regula la situación anormal entre en vigencia, la situación excepcional ya haya desaparecido. Segunda, considerar que es necesaria una nueva norma positiva para regular lo excepcional produciría que las leyes que regulan las situaciones normales pierdan su fuerza rápidamente. En otras palabras, la excepción produciría la ineficacia de la regulación vigente.

Una respuesta bastante más satisfactoria la encontramos precisamente en la propuesta schmittiana de *Ley y juicio*. En efecto, si leemos estos dos textos de manera complementaria, es posible inferir que lo que debe hacer el juez al encontrarse en medio de la tensión del texto general —que es abstracto y regula situaciones “normales”—, y el caso particular, que presenta un carácter excepcional, donde emerge lo “anormal”, es justamente renovar el sentido y alcance del texto legal a la luz del caso excepcional. La norma positiva ha de hacer suya la excepción, reinventarse en función de la nueva situación que requiere de solución. De esta manera, no se produciría una hipertrofia legislativa, ni tampoco una pérdida de eficacia de la regulación vigente². Es decir, y como bien adelantamos respecto al pensamiento de Aristóteles en el primer apartado de este trabajo, la finitud de los textos normativos, su incapacidad para reglar todos y cada una de los casos a los que se ven enfrentados, los hace incapaces de hacerse cargo, por sí mismos, de los casos excepcionales. Quien está llamado, entonces, a dar solución a esta problemática es el juez. A través de la virtud de la prudencia, debe resolver la tensión —buscar el justo medio— entre el polo abstracto (la ley) y el polo particular (el caso concreto)³. En unas pocas palabras, el juez, mediante la decisión judicial, resuelve la tensión entre la regulación “normal” que hace el polo abstracto, y la “anormalidad” que surge del polo concreto.

El análisis que Schmitt hace en el texto que venimos comentando, entonces, es una profundización de su crítica a la idea de que el derecho, y más específicamente la función judicial, es mera tecnología. Esto nos permite entender el hecho de que Schmitt critique la absolutización de la racionalidad técnica, propia de la época actual, pues dicha racionalidad se cierra radicalmente a la excepción, que en su mundo resulta incomprensible o, al menos, constituye una falla que es necesario evitar o corregir, ya que ella solo funciona con criterios generales y no está pensada para hacerse cargo de la singularidad.

En la misma línea que Schmitt, unos años después, en *Verdad y Método*, Gadamer dará una explicación muy adecuada acerca de la diferencia que se da entre la racionalidad práctica y la técnica a propósito precisamente de la excepción. En el caso de las técnicas, sucede a veces que, a causa de la singularidad de la materia que es objeto del trabajo que se realiza,

2 Hay que tener en consideración, empero, que hay ciertas situaciones cuya anormalidad justifica una nueva regulación. Un ejemplo contemporáneo sería la regulación de la propiedad intelectual. Esta se justifica debido a que el objeto sobre el que recae este derecho no responde a la misma lógica que el dominio sobre las cosas corporales que existen en la realidad no-tecnológica.

3 Profundizaremos en la importancia de la prudencia judicial en el siguiente apartado.

en una situación determinada no resulte posible seguir los criterios preestablecidos por las reglas de la disciplina para resolver un problema. Así, en 1970, los astronautas del Apolo 13 que estaban en el espacio no podían aspirar a una solución propia de un manual cuando su nave sufrió un accidente, porque ellos solo estaban en condiciones de utilizar los materiales que tenían en su cápsula espacial, que se hallaba a miles de kilómetros de distancia del lugar donde se encontraban los materiales más adecuados. Los ingenieros que estaban en tierra tuvieron que idear una forma de reparar los desperfectos que afectaban a la nave contando únicamente con los elementos que estaban disponibles en la cápsula. Naturalmente, una solución así, de emergencia, supone, en buena medida, una pérdida respecto del proyecto original. Se trata de una deficiencia que el técnico, en este caso los astronautas, tratará de remediar de la mejor manera posible, pero que necesariamente será menos perfecta que la solución que se habría encontrado en los talleres de la NASA, donde se podían seguir los protocolos preestablecidos. No sucede lo mismo en el caso de la praxis, donde el cambio respecto del plan original no necesariamente implica una pérdida de calidad de la solución elegida. Bien puede ocurrir que un político, atendidos los cambios que derivan de una situación internacional completamente imprevista — como una guerra en los países vecinos —, no esté en condiciones de llevar a cabo unas medidas anunciadas en su programa de gobierno y deba reemplazarlas por otras, para evitar ciertos males o aprovechar una determinada oportunidad. Pero el hecho de que haya alterado su planificación original no lo transforma en un peor político ni hace perder calidad a su decisión, sino que probablemente sea todo lo contrario.

En síntesis, en la racionalidad técnica, la excepción constituye un inconveniente y está relacionada con la deficiencia. En la racionalidad práctica, en cambio, ella permite incluso apuntar a una forma superior de justicia.

IV. El valor de lo particular: entre Aristóteles y Schmitt

Lo dicho por Schmitt tiene que ver con una importante enseñanza aristotélica, a saber, que la acción concreta presenta un contenido de verdad superior a las afirmaciones generales de la ética. En efecto, “cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo” (En II 6, 1107a28-35). Esto, naturalmente, no sucede en el caso de las ciencias especulativas ni incluso en las técnicas, donde lo relevante es el saber de carácter general. Por eso dice Aristóteles que, en este campo, quien comete un error adrede es mejor técnico que aquel que incurre en él de manera involuntaria (En VI 5, 1140b22-23 en relación con Met. IX 2, 1046b4 ss.), porque lo importante es el saber general y no su aplicación concreta. Esto sería impensable, por ejemplo, en el caso de la justicia. Quien comete una injusticia queriendo en ningún caso podrá ser considerado justo.

Con lo anterior el Estagirita se refiere a que hay ciertas verdades (que Aristóteles llama *prácticas*) que no pretenden obtener una seguridad matemática, una certeza que mantiene su valor sin importar cuán radicalmente diferentes sean los casos particulares a los que esta se enfrenta. Es decir, por medio de las verdades prácticas no se pretende obtener un conocimiento universal y abstracto cuya certidumbre sea independiente de las particularida-

des de los casos concretos. Por el contrario, estas buscan determinar lo correcto tomando en consideración justamente el contexto específico al que el agente práctico se ve enfrentado. Ahora bien, el concepto de verdad práctica se encuentra íntimamente ligado con el análisis que Estagirita hace de la técnica (*technē*) y la prudencia (*phronēsis*). Como bien señala Vigo, la conexión entre las virtudes intelectuales prácticas de la prudencia y la técnica con el concepto de verdad práctica

“viene dada por el hecho de que, cada una en su ámbito propio de referencia, tanto la técnica como la prudencia son disposiciones habituales que permiten a quien las posee determinar, en cada contexto de decisión y acción, los caminos y medios más adecuados para alcanzar los fines deseados, ya sean los fines de una determinada actividad productiva particular, o bien los fines más abarcadores que forman parte del diseño general de una vida buena para el hombre” (Vigo, 2007, 211).

Es decir, la prudencia y la técnica son virtudes que permiten al agente práctico determinar la correcta línea de acción a seguir a la hora de enfrentarse a numerosos y desemejantes sucesos de la vida cotidiana. La verdad práctica, por su parte, busca determinar qué es lo correcto de acuerdo con el singular contexto de una situación concreta. En ese sentido, la prudencia, virtud en la que nos centramos en el presente trabajo, se puede entender como una virtud que facilita al ser humano el descubrir la verdad práctica.

La prudencia, entonces, es la virtud encargada de proporcionar a los seres humanos la línea de acción a seguir frente a los casos particulares que surgen en la siempre cambiante vida cotidiana. En palabras de Vigo:

“por lo tanto, como disposición habitual de la facultad intelectual práctica, la prudencia pone a su poseedor en posición de producir en cada contexto particular de acción siempre aquellas acciones que, por responder a deseos rectos y ser resultado de una adecuada elección de los fines, configuran casos de realización de la verdad práctica y contribuyen, como tales, al logro de una vida buena para el agente” (Vigo, 2007, 213).

Lo anterior no significa, empero, que entonces la determinación de lo correcto desde el punto de vista práctico se realiza de manera contingente. Si bien el concepto guía de la prudencia, la verdad práctica, toma como base la idea de que no es posible determinar la acción correcta a seguir *a priori*, esto no importa que en ella no haya referencia a normatividad alguna. Muy por el contrario, el análisis que hace el hombre prudente a la hora de decidir el curso de acción a seguir es justamente preguntarse qué es lo universalmente correcto a la luz de las particularidades a las que se ve enfrentado. Es decir, comienza de la contingencia propia de la realidad concreta y luego reflexivamente asciende hacia una universalidad que se asume común para todos los seres humanos.

Atendido el hecho de que la verdad se da primordialmente en el caso concreto, se trata no simplemente de conocer una serie de principios generales, sino de aprender a realizar los actos de manera excelente, lo que solo se puede aprender a través del ejercicio. Por eso dice Aristóteles que aprendemos las técnicas y las virtudes —en este caso la justicia—

“haciendo lo mismo que se debe hacer después de haberlas aprendido; por ejemplo, se llega a ser constructor de casas construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De este modo, pues, también llegamos a ser justos realizando actos justos, moderados realizando actos de moderación, y valientes realizando actos de valentía” (En II 1, 1103a32-1103b2)

Esto significa que, sin la adecuada experiencia, no resulta posible acertar de modo permanente en materias morales, mientras que ella permite ver correctamente la situación y resolverla de modo adecuado (En VI 11, 1143b13; VI 7, 1141b16-17). La capacidad de distinguir la excepcionalidad del caso que se tiene delante, el poder comprenderlo adecuadamente en su singularidad, es la *gnome*, que permite discernir lo equitativo (En VI 11 1143a19-24).

La lógica detrás de filosofía práctica del Estagirita se asemeja bastante a aquella utilizada por Schmitt en los textos revisados en los apartados anteriores (aun cuando el análisis del jurista se refiere específicamente al caso del derecho). Lo excepcional siempre emergerá para romper con los esquemas predispuestos por el derecho, por lo que es imposible proporcionarles a los jueces encargados de fallar estos casos excepcionales las soluciones correctas antes de que estos ocurran (cuestión que, además, generaría magnas injusticias). El problema es, sin embargo, que, a diferencia de otras profesiones, como la del filósofo (aun cuando es dudoso afirmar que la filosofía es una profesión), el juez no puede reflexionar eternamente. Él debe decidir (y con cierta premura). Pero ¿cómo puede el juez saber si su decisión respecto a la situación excepcional es correcta?

La solución de Schmitt a esta problemática es sorprendentemente aristotélica. En efecto, el jurista alemán señala que

“no debe buscarse una respuesta absoluta e intemporal a la cuestión de la rectitud de una decisión, que, por ejemplo, se deduzca de la «idea» de la decisión judicial; esto, además no tendría tampoco ningún valor práctico. El método de la aplicación del derecho debe descubrir la idea rectora de la praxis actual, y utilizarla de manera que sirva a modo de una suerte de autorreflexión sobre sus fines y medio” (Schmitt, 2012a, 135).

Es decir, afirma que el derecho es una actividad práctica, por lo que no se ha de buscar la solución al problema de la corrección de las sentencias en cuestiones de tipo teórico. Para determinar si acaso su decisión es recta, nos dice Schmitt, al fallar sobre un caso excepcional el juez ha de realizar un ejercicio hipotético y preguntarse si acaso la solución que el pretende dar a aquel asunto sería considerada correcta por otros jueces (Schmitt, 2012a, 99 y ss.). Puesto de otro modo, asevera que el juez ha de comenzar su análisis de las particularidades del caso para luego descubrir, por medio de la reflexión, una normatividad respecto al caso particular. En palabras sencillas, para considerar que su juicio es recto, el juez debe llegar a la conclusión de que cualquier otro hombre justo fallaría del mismo modo.

Creemos que lo anterior se asemeja bastante al pensamiento aristotélico, toda vez que este último asevera, en clara sintonía con Schmitt (aunque la relación es más bien a la inversa), que el descubrimiento del sentido que nace en el caso, particularmente en el caso excepcional, no es una tarea que se lleve a cabo por la aplicación mecánica de una serie de

reglas, sino que depende de una serie de condiciones del propio sujeto. Vimos, en efecto, que el hombre es un ser práctico, pero en materias prácticas el conocimiento de la verdad, a diferencia de lo que puede suceder en la geometría o en cualquier otra materia especulativa, depende de manera muy radical de las condiciones del propio sujeto, es decir, de la forma en que ha configurado su carácter. Por eso dice en la *Ética* que “*el virtuoso juzga bien de todas las cosas*” (*Ética a Nicómaco III 3, 1113a28-29*). Solo el justo resuelve adecuadamente los problemas de justicia, o el templado decide acertadamente en relación con los placeres. Asimismo, un cobarde jamás sabrá qué peligros debe enfrentar, o un perezoso cuántas horas debe dedicar al trabajo. En materias prácticas, las cosas no aparecen de la misma manera para todos, sino que son “como se le aparecen al virtuoso”. Solo él es capaz de decidir adecuadamente cuando estamos en presencia de lo inusitado, de lo que no está previsto en la norma, que por definición dispone para lo habitual. Lo dicho se relaciona con la original idea aristotélica de que existe una verdad de carácter práctico, que no consiste en la adecuación entre el juicio de la inteligencia con una cosa que está en el mundo exterior, sino que es interior al sujeto mismo; ella consiste en la concordancia entre el apetito recto y la razón verdadera (*En VI 2, 1139a21-31*). Cuando se da ese ajuste, las acciones que nacen de allí son buenas. Atendido el hecho de que la razón juzga sobre circunstancias que son muy variadas, Aristóteles enseña que en esta materia debemos proceder de modo esquemático, atendiendo a lo que sucede de modo ordinario, y nunca podemos pedir en este campo una exactitud como la que encontramos en las matemáticas (*En I 3, 1094b17-27*).

Es decir, tanto Aristóteles como Schmitt señalan que la solución para el caso excepcional no ha de buscarse en una idea abstracta y preconcebida de justicia. Muy por el contrario, la justicia ha de tener en consideración las particularidades del caso, por lo que es imperativo que la reflexión sobre la misma comience desde, y esté orientada hacia, la excepcionalidad del caso. En ese sentido, la personalidad del juez es insustituible. Ninguna máquina, sin importar cuán avanzada esta sea, puede hacerse cargo de la excepción. El juez, en tanto agente práctico, es el único que puede articular lo singular y contingente de la vida concreta, y la universalidad que todo concepto de “corrección” asume como básica. En palabras de Vigo,

“la tensión entre individuación y universalidad que se presenta en el ámbito de despliegue propio de la racionalidad práctica se advierte claramente, cuando se atiende a un hecho elemental, pero a menudo pasado, sin más, por alto: mientras el aspecto de *autorreferencialidad* pone de relieve el vínculo indisoluble que la racionalidad práctica mantiene con la indelegable individualidad del agente de praxis, el aspecto de vinculación con la dimensión de la normatividad apunta, inversamente, hacia una esfera de universalidad que trasciende al propio agente, precisamente, en lo que tiene de individuo” (Vigo, 2007, 199).

Sin perjuicio de lo anterior, hay que tener presente que Schmitt no es Aristóteles. Es decir, que si bien hay puntos de conexión entre ambos autores, también hay diferencias que no pueden ser obviadas. Una de las más evidentes (y atingentes al asunto que venimos comentando) es el contexto político en el que están pensando a la hora de tematizar la función judicial. Mientras que Aristóteles ubica al juez en la *polis* griega, donde la justicia depende más de las cualidades personales de los jueces en tanto concretamente considera-

dos, Schmitt está pensando en los magistrados no como individuos concretos, sino en tanto integrantes de la institucionalidad propia del Estado moderno. Puesto de otro modo, mientras que Aristóteles se preocupa de las virtudes de los jueces como condición de posibilidad de la justicia para el caso concreto, Schmitt está pensando en el modo de justificar la corrección de las decisiones judiciales a la luz de la justicia considerada como función del Estado. Esto último, por lo demás inevitable dada la época en la que Schmitt escribe, lo lleva a alejarse del Estagirita y acercarse, de hecho, a la filosofía de Kant. En efecto, la necesidad de encontrar una validación de las decisiones judiciales en el contexto de la institucionalidad moderna dirigen al jurista alemán, como bien señalan Rasch (2004) y Herrerro (2012)⁴, directamente a la tercera crítica kantiana. Ahora bien, aun cuando una afirmación como la recién hecha justifica un extenso trabajo dedicado exclusivamente a elucidar en qué sentido específico habría una relación entre el pensamiento de Schmitt y la *Crítica de la Facultad de Juzgar de Kant*, nos referiremos brevísimamente a este problema.

Para justificar la corrección de una decisión judicial en el contexto del Estado moderno, como bien ya indicamos, Schmitt apela a la intersubjetividad judicial. Es decir, afirma que una decisión es correcta siempre y cuando, luego de realizar un ejercicio hipotético, el juez llegue a la convicción de que otro juez enfrentando al mismo caso hubiese fallado de igual manera. Por lo tanto, para el jurista alemán la corrección de una decisión judicial no equivale a una adecuada subsunción de los casos particulares bajo las generalizaciones contenidas en los textos legales. El juez no ha de comenzar por las abstracciones descritas por la ley para luego “aterrizarlas” en la realidad concreta como ocurre en el juicio determinante kantiano⁵. Muy por el contrario, él ha de emprender la tarea de aplicar el derecho partiendo por las particularidades del caso concreto, para luego elevarse, por medio del ejercicio hipotético antes descrito, a una instancia abstracta de legitimación intersubjetiva. Es decir, debe proceder al modo del juicio reflexionante descrito por Kant en su *Crítica de la Facultad de Juzgar*, donde lo que se presenta ante nuestro conocimiento es lo particular, mientras que lo universal (el concepto) es lo que se ha de encontrar (Kant, 1992, 90). En ese sentido, aunque claramente este punto requeriría una investigación autónoma para que el argumento tome forma, al pensar al juez no en tanto individuo concreto, sino que como formando parte de un entramado sistemático y ordenado que desde la modernidad conocemos como función judicial, Schmitt se acerca bastante al análisis que Kant hace sobre la capacidad de juzgar y los distintos modos en los que esta opera.

Sin perjuicio de lo anterior, creemos que, si bien hay importantes diferencias entre ambos, el pensamiento jurídico de Schmitt tiene como base al menos dos elementos propios de la filosofía práctica de Aristóteles: primero, que hay ciertos aspectos de la existencia (dentro de los cuales, por lo menos para Schmitt, se encuentra el derecho) donde la verdad no se determina de manera abstracta, sino que ha de tener en consideración las particularidades de la situación concreta. Segundo, que es el ser humano concreto, por medio de la consideración del contexto particular en el cual se ve en la necesidad de actuar, el único que

4 Para profundizar en las consecuencias jurídicas de la tercera crítica kantiana ver: (Wieland, 1998).

5 Kant explica que “si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal, es *determinante*” (Kant, 1992, 90).

puede descubrir la solución justa para el caso que se sale de la regla. En palabras sencillas, el juez prudente es el único que puede hacerse caso de la excepción.

V. Algunas conclusiones

Comenzamos este trabajo haciendo un breve resumen de lo señalado por Herrera respecto a las similitudes que hay entre el pensamiento schmittiano y la filosofía práctica aristotélica. A continuación, argumentamos que es posible identificar otra semejanza entre las reflexiones jurídicas de Schmitt y aquellas de carácter ético del Estagirita, a saber, la importancia de la virtud de la prudencia frente a lo excepcional. En efecto, justificamos que, al señalar Schmitt que es el juez quien, a través de la decisión judicial, debe hacerse cargo de lo excepcional a la luz de lo señalado por el texto legal, está haciendo referencia a que éste ha de buscar el justo medio entre la descripción general y abstracta del texto legal, y las necesidades de justicia del caso concreto y particular⁶. Como bien señala Mika Ojakangas,

“por un lado, la agudeza del pensamiento de Schmitt reside en su capacidad para evitar universales y abstracciones, que no hacen referencia a una instancia concreta o al estado concreto de las cosas. Por el otro, en su aptitud para hacer distinciones conceptuales inmediatamente comprensibles, pero sin olvidar las exigencias de generalidad planteadas al pensamiento teórico.

Esta doble intención se manifiesta ya en nombre de su enfoque, combinando filosofía y vida: «Una filosofía de vida concreta» (Ojakangas, 2006, 12).

Luego profundizamos en las similitudes del análisis que Aristóteles hace de la prudencia y el pensamiento Schmitt. Justificamos que el jurista alemán opera bajo la premisa aristotélica según la cual la justicia emana de la articulación de la generalidad y abstracción de las normas con la relatividad y contingencia de la realidad concreta. Es decir, busca una “mediación entre los polos de dicha tensión, que, al dar cuenta de su peculiar papel constitutivo, evite la tentación de reducir interpretativamente uno de ellos al otro” (Vigo, 2010, 220). En palabras sencillas, argumentamos que, por medio de la decisión judicial, Schmitt busca el justo medio entre estos dos polos, cuestión que lo lleva irremediablemente al rol que juega la prudencia en dicha mediación.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética nicomaquea*, (2007), Traducido por Sinnott, Eduardo. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.
- Betti, E. *General Theory of Interpretation*, (2007), Traducido por Giorgio A. Pinton. Vol. 4. 7 vols. CreateSpace Independent Publishing Platform.

6 En ese sentido, Herrero señala que Schmitt “trata de comenzar la reflexión normativa sobre la praxis, en la praxis actual misma, y no en algún tipo de praxis ideal. Puesto que toda praxis se realiza siempre en un contexto histórico, su corrección debe valer también en él” (Herrero, 2012, LVI).

- Derrida, J. (1992), «Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”». *Doxa*, n.º 11, pp. 129- 191.
- Herrera, H. (2014), «Aristóteles y Carl Schmitt sobre el derecho natural». *Kriterion: Revista de Filosofía* 55, n.º 129, pp. 205-222.
- Herrero, M. (2012), «Estudio preliminar». En *Posiciones ante el derecho*, de Carl Schmitt. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducido por Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila Editores.
- Kaufmann, A. (2002), *Filosofía del Derecho*. Traducido por Luis Villar Borda y Ana María Montoya. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.
- Kuhn, H. (1969), *Der Staat: eine philosophische Darstellung*. München: Kösel.
- Larenz, K. (2001), *Metodología de la ciencia del derecho*. Traducido por M. Rodríguez Molinero. Barcelona: Ariel.
- Löwith, K. (1984), «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt». En *Sämtliche Schriften*, VIII:32-71. Stuttgart: Metzler.
- Ojakangas, M. (2006), *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. 2.ª ed. Bern: Peter Lang.
- Rasch, W. (2004), «Judgment: The Emergence of Legal Norms». *Cultural Critique* 57, n.º 1, pp. 93-103.
- Schmitt, C. (2012a), «Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial». En *Posiciones ante el derecho*, traducido por Montserrat Herrero. Madrid: Editorial Tecnos.
- Schmitt, C. (2012b), «Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica». En *Posiciones ante el derecho*, traducido por Montserrat Herrero. Madrid: Editorial Tecnos.
- Schmitt, C. (2015), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zehnte Auflage. Politische Theologie, von Carl Schmitt; [1]. Berlin: Duncker & Humblot.
- Strauss, L. (1998), «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen». En : : *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, editado por Heinrich Meier. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Strauss, L. (1971), *Natural Right and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Vigo, A. (2010), «Autorreferencia práctica y normatividad». En *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*, editado por A. Vigo y A. González, Vol. 1. Reason and Normativity. Hildesheiml, Zurich, New York: Olms Verlag.
- Vigo, A. (2007), *Aristóteles: una introducción*. Santiago, Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Wieland, Wolfgang. «Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft». *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 52, n.º 1 (1998): 1-22.



Géneros naturales y definición de vida. Una crítica a la perspectiva metafísica de lo vivo*

Natural kinds and the definition of life. A critical view of the metaphysical perspective of life

ALBA AMILBURU MARTÍNEZ**

JAIME SOLER PARRA***

Resumen: En el debate sobre la definición de vida algunos autores consideran que *vida* ha de entenderse como un género natural (Cleland y Chyba 2002, Diéguez 2013). Sin embargo, cuando se afirma que *vida* es un género natural se asumen también otras ideas vinculadas con la idea de género natural que conviene explicitar, tal y como han mostrado recientemente Bich y Green (2018) aunque de manera programática, y ese es precisamente el objetivo planteado aquí; mostrar cuáles son esas implicaciones y señalar las dificultades que surgen al adoptar el discurso sobre los géneros naturales para entender y analizar categorías científicas complejas como, por ejemplo, *vida*. En este trabajo extendemos esta crítica a las distintas formas de entender los géneros naturales y señalamos cuál es la principal causa de las dificultades que derivan de este planteamiento.

Abstract: In the contemporary philosophy of biology, some authors claim that *life* is better understood as a natural kind (Cleland and Chyba 2002, Diéguez 2013). This paper questions the metaphysical commitments related to the natural kind approach in relation with the debate of defining life. The goal of this paper is to show how considering *life* as a natural kind carries out some difficulties and costs. Those difficulties have been partially shown by Bich and Green (2018) concerning the essentialist view of natural kinds. In this paper we extended this criticism to other ways of understanding natural kinds and we argue that such a difficulties are due to the acceptance of an inadequate frame of reference, based on a naïve idea of naturalness and on a natural/conventional dichotomy that is not properly justified.

Recibido: 04/05/2019. Aceptado: 03/08/2019.

* Este trabajo se incluye dentro del proyecto de investigación "Mecanismos en las ciencias. De lo biológico a lo social" MECABIOSOC (FFI2017-89639-P). Agradecemos a Cristian Saborido sus útiles comentarios.

** Profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco. Líneas de investigación actual: definición de vida, géneros naturales, prácticas clasificatorias. Publicaciones recientes: "Prácticas clasificatorias desde la filosofía de la ciencia: entre metafísica y epistemología" *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, 2019, 125-137 y "Metafísica naturalizada: géneros naturales en consonancia con la práctica científica" junto con C. Saborido. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 35 (2), 2016, 197-208. Dirección de correo electrónico: alba.amilburu@ehu.eus.

*** Doctorando del departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia, UNED. jaimesolerparra@gmail.com. Líneas de investigación actual: el concepto de vida como género natural, los géneros naturales en filosofía de la biología. Publicaciones recientes: "Defining life as a non-essentialist natural kind", *Quaderns de filosofia*, aceptado, pendiente de publicación. "El Compromiso Realista de los Géneros Naturales en Filosofía de la Ciencia", p. 933-939, en *Cultura científica y cultura Tecnológica*. Salamanca, 2018, Editorial Universidad Salamanca.

Palabras clave: Definición de vida, géneros naturales, metafísica, epistemología, dicotomía natural-convencional

Keywords: Definition of life, natural kinds, metaphysics, epistemology, natural-conventional dichotomy

1. Introducción

El número de propuestas para definir el concepto de vida ha crecido de forma sustancial en las últimas décadas. De acuerdo con Radu Popa (2004), existen casi un centenar de propuestas diferentes. Ante esta multitud de propuestas, algunos autores como Tirard, Morange y Lazcano (2010) y Smith (2018), han agrupado las diferentes definiciones de vida dependiendo de qué tipo de propiedades de los seres vivos consideran más determinantes. Así, se han propuesto tres tipos distintos de definiciones: en primer lugar, aquellas que definen a los seres vivos como sistemas autosostenidos (denominados también autorregulativos o metabólicos), en segundo lugar, las que consideran que los organismos biológicos son esencialmente un tipo concreto de sistemas físicos (o termodinámicos), y, en tercer lugar, los que subrayan el carácter evolutivo de los sistemas vivientes. Se ha señalado frecuentemente que ninguno de estos tres enfoques es capaz de dar cuenta de todos los aspectos distintivos de lo vivo, por lo que la combinación entre ellas parece ser una vía de investigación prometedora¹.

Además de la clasificación anterior, existen autores para los que los componentes materiales resultan consustanciales a lo vivo (por ejemplo Pace, 2001; Moreno y Fernández, 1997). Frente a ellos, están aquellas propuestas que inciden en identificar la vida con propiedades informacionales, independientes de la implementación material. A pesar de no ser una prueba concluyente, el elevado número de propuestas, frecuentemente incompatibles entre sí, favorece el escepticismo de algunos autores (Keller, 2002; Tirard Morange y Lazcano, 2010; Cleland, 2012) respecto a la posibilidad de definir el concepto de vida.

Recientemente, y con ánimo de profundizar en la comprensión de este escenario de múltiples propuestas y criterios clasificatorios, en la literatura acerca del debate sobre cómo definir y caracterizar el fenómeno de lo vivo algunos autores como Cleland, Chyba y Machery han defendido que esta categoría debería entenderse como un género natural, es decir, como una categoría real determinada por la naturaleza más que por el ser humano (Cleland & Chyba 2002; Cleland 2012; Machery 2013). Machery desarrolla esta idea y considera que definir *vida* es una tarea que surge a partir de un estudio empírico, ya que el concepto de vida no es algo que pueda ser meramente estipulado por un grupo de personas en función de sus intereses particulares.

Hasta ahí todo bien, la afirmación anterior no genera gran controversia entre aquellos que defienden que *vida* es un género natural. Sin embargo, las dificultades surgen cuando se intenta ofrecer una caracterización algo más extensa, y precisa, de lo que significa y se entiende por “género natural”. No se trata de una mera cuestión terminológica sobre cómo nombrar algunas categorías científicas. En este trabajo se defiende que cuando se afirma que *vida* es un género natural se asumen otra serie de ideas vinculadas a la idea de género natu-

1 En este sentido, destaca la propuesta de Ruiz-Mirazo, Peretó y Moreno (2004), quienes sostienen que las condiciones necesarias para la actividad catalítica son difícilmente compatibles con las necesarias para la replicación. Es decir, metabolismo y evolución precisarían de condiciones contrapuestas.

ral que conviene explicitar —tal y como han señalado recientemente Bich y Green (2018), aunque de manera programática— y ese es precisamente el objetivo planteado aquí; mostrar cuáles son esas implicaciones y señalar las dificultades que surgen al adoptar el discurso sobre los géneros naturales para entender y analizar categorías científicas complejas como, por ejemplo, *vida*.

Por otro lado, es importante señalar que no existe un concepto único de género natural. De hecho, a la hora de caracterizar los géneros naturales, cada propuesta tiene en consideración aspectos determinados, en muchos casos incompatibles entre sí. Ahora bien, más allá de tales caracterizaciones, la mayoría de autores que consideran *vida* como género natural lo hacen desde una perspectiva esencialista, tal y como afirman Bich y Green (2018), a diferencia de lo que ocurre con otros debates como, por ejemplo, el de las especies.

Es importante destacar que el concepto de género natural, especialmente en su versión esencialista, supone la aceptación de la dicotomía natural-convencional, así como la aceptación de cierta concepción metafísica de naturalidad. Como se verá, asumir ambos supuestos resulta inadecuado para analizar y comprender categorías complejas como la de *vida*.

El presente trabajo se estructura de la siguiente manera: en el apartado 2, se aborda el concepto de vida entendido como género natural esencialista y se examinan las críticas hacia este tipo de propuestas. Posteriormente se estudian otras alternativas al concepto de vida entendido como género natural esencialista, a saber, la vida como agrupación homeostática de propiedades, como estabilidad relevante, o como género natural promiscuo (apartado 3). En los apartados 4 y 5 se muestra cómo algunas de las dificultades para definir el concepto de vida como género natural derivan del planteamiento dicotómico natural-convencional, así como de un concepto de naturalidad con un fuerte componente metafísico, insuficientemente justificado. Sería por ello interesante prestar más atención a los aspectos pragmáticos, epistémicos y axiológicos de conceptos complejos como el de *vida*, antes de perderse en justificaciones metafísicas que no aportan luz a los debates que pretenden esclarecer.

2. *Vida* como género natural esencialista

En el debate sobre cómo definir vida, Keller (2002) considera que esta noción cuenta con un desarrollo histórico notable, así que no puede entenderse como un género natural sino más bien como un género humano, es decir, un género definido por nosotros, determinado en función de nuestros intereses en un momento concreto. Por tanto, en opinión de Keller, la cuestión sobre la demarcación, esto es, decidir cuál va a ser la frontera entre lo que está vivo y lo que no se resolvería únicamente de manera estipulativa.

Sin embargo, en numerosas ocasiones cuando se afirma que *vida* es un género natural también se afirma con ello que vida no puede ser un mero género convencional (Cleland 2005; Diéguez 2010; Machery 2013). En consecuencia, aparece la contraposición natural-convencional y se puede decir que el debate acerca de cómo definir *vida* se formula en términos dicotómicos, o bien, *vida* se entiende como género natural o como un género convencional, no hay más opción. De acuerdo con este planteamiento dicotómico, la membresía o criterio para determinar cuáles son las instancias que conforman estos géneros naturales, a diferencia de los convencionales, estaría definida por la naturaleza.

Cleland y Chyba (2002, 391) contrastan la idea de género natural con géneros como “soltero” o “triángulo”, los cuales se definen en función de convenciones lingüísticas.. Tanto Cleland y Chyba (2002, 390) como Machery (2012) consideran que el género *vida* es un género natural comparable al del *agua*, puesto que la definición de los géneros naturales estaría sujeta a la observación empírica. En palabras de Machery (2013, 20): “No son estipulativas, sino que son descriptivas. Como tal, pueden ser verdaderas o falsas. Definir “agua” como H₂O ilustra esta afirmación. Por tanto, buscar una definición de vida es una tarea empírica, no una estipulativa”.

Sin embargo, equiparar el caso de *vida* al del género *agua* implica algo más. Si agua es H₂O, esto significa que su composición molecular es entendida como la esencia del género *agua*. Y la esencia, a su vez, se entiende como una propiedad necesaria y suficiente² para decidir si cierta sustancia es agua o no. Lo mismo se aplicaría en el caso de la categoría *vida*. No obstante, Cleland y Chyba (2002) consideran que aún no contamos con una teoría lo suficientemente sólida como para ofrecer una definición de esas características. Tanto Cleland y Chyba como Machery entienden *vida* como un género natural en un sentido esencialista. Ahora bien, dado que el concepto de vida no cumple con los estrictos requisitos de los géneros naturales esencialistas, dichos autores acaban mostrando su escepticismo respecto a la posibilidad (Cleland y Chyba) o utilidad (Machery) de definir vida.

Por su parte, Bich y Green (2018) son críticos con esta visión. Tal y como afirman estos autores, entender *vida* en términos de género natural en un sentido esencialista limita nuestra visión acerca de cómo definir *vida* al fijarnos como única meta buscar definiciones “definitivas” que hacen referencia a propiedades necesarias y suficientes. Esto nos conduciría, al igual que en los casos de Cleland y Chyba hacia un escepticismo en lo que se refiere a la posibilidad de definir *vida* y a la utilidad de llevar a cabo dicha tarea. Dicho escepticismo es consecuencia de las dificultades para encontrar propiedades necesarias y suficientes que delimiten la frontera entre lo vivo y lo no vivo de manera clara, esto es, sin excepciones y casos problemáticos (Cfr. Cleland & Chyba 2002). La identificación de estas propiedades requiere de una justificación filosófica muy exigente y está por ello sujeta a constantes críticas (Bich y Green, 2018). De hecho, lejos de llegar a un consenso en lo que respecta a un criterio de estas características, el elevado número de propuestas muestra las dificultades con las que se encuentran los científicos para encontrar un núcleo común a todas ellas.

Bich y Green defienden que para superar este escepticismo es necesario repensar la naturaleza de las definiciones de vida y entenderlas en un sentido instrumental, en vez de esencialista. Esto significa que rechazan lo que ellos denominan “definiciones fuertes”; aquellas que asumen compromisos ontológicos al especificar criterios de demarcación en términos de propiedades necesarias y suficientes³.

2 En la tradición aristotélica, la búsqueda de las esencias es uno de los principales propósitos de la ciencia. Las definiciones reales (en contraste con las nominales) hacen referencia a la esencia y, por consiguiente, explican la naturaleza real de las cosas.

3 Esta visión, además de las anteriormente expuestas, ha sido criticada recientemente por Mariscal y Doolittle (2018), quienes muestran un escepticismo aun mayor hacia el debate sobre las definiciones de vida pues afirman que la esperanza de llegar a un consenso es vana y que incluso cualquier futura evidencia sobre el fenómeno de lo vivo no resolvería el problema (2018, 4). En opinión de estos autores la literatura sobre las definiciones de vida es vasta, repetitiva e inconclusiva, y esto se debe a que la naturaleza de lo vivo (su

Como consecuencia de este cambio de perspectiva, y en lo que se refiere a la evaluación de las definiciones de vida, sugieren que en vez de tener en cuenta el número de excepciones y dificultades que resultan de las propiedades necesarias y suficientes especificadas en cada caso, las “definiciones operacionales” han de ser evaluadas de acuerdo con su contribución a los propósitos epistémicos determinados dentro del programa de investigación del cual formen parte. Estos propósitos epistémicos estarían relacionados con el diseño de experimentos, la interpretación de resultados o el desarrollo de nuevas líneas de investigación y formas de teorizar que ayuden a entender mejor la naturaleza de lo vivo.

3. Propuestas para entender *vida* como género natural más allá de la concepción esencialista

Así pues, resulta problemático defender el concepto de vida entendido como un género natural esencialista. Esta situación no es extraña a otros debates en filosofía de la biología. Por ejemplo, respecto al concepto de especie, pocos son los autores que defenderían una posición fuertemente esencialista⁴. Los requisitos demandados son demasiado exigentes, lo que dificulta enormemente la tarea de cumplir con ellos y ofrecer una definición de vida. El carácter evolutivo y la complejidad propias de ciencias como la biología resultan incompatibles con las esencias entendidas como propiedades ahistóricas, necesarias y suficientes. Es ello por lo que en biología aparece toda una gradación de propuestas que debilitan los compromisos metafísicos, desde la postura de Devitt (2010), hasta aquellas opciones sin compromisos metafísicos, como las de Dupré (1993), Brigandt (2011) o Ereshesfky (1992, 1998), pasando por opciones intermedias como las de Boyd (1991, 1999) o Khalidi (2013).

A pesar de las similitudes con el concepto de especie, el debate acerca del concepto vida como género natural parece seguir moviéndose en la dicotomía esencialismo-convencionalismo, al menos en los casos de Cleland & Chyba (2002) y Machery (2012) pues identifican los géneros naturales con géneros naturales esencialistas. No obstante, y en contraste con lo tratado por Bich y Green (2018), en la literatura encontramos alternativas que proponen entender *vida* como género natural esencialista. Un ejemplo es la propuesta de Diéguez (2008, 2013), para quien la vida puede entenderse como una agrupación homeostática de propiedades. Para Diéguez, el que distintas disciplinas propongan diferentes definiciones no implica que la vida no sea un género natural. Tan sólo que la vida no es un género natural esencialista. El que existan distintos modos de enfocar el concepto vida (autoorganizativos frente a informacionales, formales frente a materiales), no es sino una prueba de la complejidad del problema.

dimensión ontológica) ha sido entendida de manera equivocada. Para dar respuesta a este escenario Mariscal y Doolittle proponen entender *vida* no como clase sino como individuo. De este modo optan por una estrategia eliminativista, siguiendo la línea de Ereshesfky (1992), en lo que se refiere al concepto de vida. Mediante esta estrategia desestiman, de manera precipitada, el debate sobre las definiciones de vida y restan importancia a la tarea de buscar una definición.

4 En este debate la concepción esencialista ha sido criticada en numerosas ocasiones (Dupré 1993; Brigandt 2011; Ereshesfky 1992, 1998; Boyd 1991, 1999; Khalidi 2013; Slater 2014). En su lugar todos estos autores optan por una propuesta alternativa para tratar el problema de las especies. A ello hay que sumar aquellos autores que consideran a las especies como individuos (Ghiselin, 1974; Hull, 1976). Para ellos, las especies no son géneros naturales de ningún tipo.

Entendida como una agrupación homeostática de propiedades⁵, la vida presenta una serie de propiedades que tienden a darse de manera conjunta, en virtud de la existencia de ciertos mecanismos causales subyacentes. Tales mecanismos, sin embargo, no son estrictamente necesarios, permitiendo la existencia de excepciones. dicha propuesta ofrece, respecto al concepto de vida, las mismas ventajas que respecto al concepto de especie. En primer lugar, permite salvar las dificultades derivadas de un excesivo compromiso metafísico, es decir, el establecimiento de unas propiedades necesarias y suficientes, incompatibles con el carácter propio de un fenómeno tan complejo como el de la vida. En segundo lugar, porque resulta compatible con el carácter histórico de la vida, en la medida que permite la inclusión de cambios y variaciones temporales. Además, los límites son entendidos de manera difusa, no unívoca. Por último, permite que diferentes disciplinas empleen distintas definiciones, sin caer por ello en el convencionalismo.

Esta propuesta ofrece algunas ventajas, ya que responde a las dificultades señaladas por Cleland y Chyba (2002), Machery (2010) y Keller (2002). El que no exista una demarcación rígida resulta imprescindible en diversas disciplinas como la exobiología, la vida artificial o el origen de vida. Dada la novedad de tales disciplinas, la apertura de sus fronteras permite evitar un encapsulamiento injustificado que no haría sino limitar sus posibilidades. El que los límites sean revisables y estén sujetos a posibles modificaciones no es sólo una cuestión convencional, sino que está sujeto a revisión a la luz de los descubrimientos que se vayan realizando.

La opción señalada por Diéguez supone repensar los compromisos metafísicos respecto a las opciones marcadamente esencialistas. Sin embargo, el carácter causal de los mecanismos homeostáticos implica el mantenimiento de cierto nivel de compromiso. Otras posibilidades, sin embargo, consideran que las clasificaciones son relativas a dominios concretos y que, por tanto, responden a los intereses de los mismos. Tal sería, por ejemplo, la propuesta de Dupré respecto a las especies como géneros naturales promiscuos. De forma similar, Bich y Green señalan la importancia de las cuestiones epistémicas, entendiendo las definiciones del concepto de vida en un sentido instrumental, abierto, flexible y pluralista. Es en este contexto en el que se enmarca su crítica a los géneros naturales, especialmente entendidos en un sentido esencialista.

Según la propuesta de Dupré, y otros autores afines a esta postura, los géneros son relativos a los valores e intereses de un área concreta, con lo que no son los compromisos metafísicos, sino los epistémicos y axiológicos los que permiten establecer los géneros naturales. Ello permite clasificar las mismas entidades de distintas formas, sin suponer la prioridad metafísica de ninguna de ellas. Sin embargo, en opinión de Dupré, su posición es realista, ya que “el realismo deriva del hecho de que hay muchas relaciones de similitud que sirven para distinguir clases de organismos de maneras que son relevantes en varios respectos” (Dupré 1981, 82). Es decir, su propuesta es realista puesto que la existencia de las relaciones de similitud entre las entidades que conforman un género es algo dado, no una mera convención. Aunque la vida no ha sido estudiada como género natural promiscuo, es

5 La idea de género natural como agrupación homeostática de propiedades es una propuesta teórica que surge, en gran parte, como resultado de una crítica realizada a la postura esencialista. Boyd formula originariamente esta teoría teniendo en cuenta la problemática de las especies biológicas y de los géneros biológicos. No obstante, el primer esbozo de su teoría de los géneros naturales como agrupaciones de propiedades homeostáticas hace referencia al ámbito de lo moral. Véase, Boyd (1988, 307-356).

una posibilidad que podría ser tenida en cuenta, en la medida que permite superar algunas de las dificultades con las que se encuentran otras opciones.

Por supuesto, el que la vida pueda entenderse como un género natural no esencialista no supone que estas posibilidades estén exentas de dificultades. Respecto a la consideración de la vida como agrupación homeostática de propiedades, Khalidi (2013) muestra que algunos géneros naturales pueden estar justificados a través de mecanismos causales no homeostáticos (es decir, no tendentes al equilibrio). Por su parte, Ereshefsky (2010) señala que las agrupaciones homeostáticas de propiedades priorizan las relaciones de similitud frente a la historicidad a la hora de establecer clasificaciones. Ello impide captar la importancia que tiene la evolución en la taxonomía biológica.

De mayor calado son las objeciones mostradas por Craver (2009). Según dicho autor, en la elección de unos u otros mecanismos causales intervienen elementos convencionales. A modo de ejemplo, Craver muestra tres modelos distintos para estudiar el hipocampo. En función del modelo empleado, los mecanismos causales implicados son distintos, pero no existe un criterio objetivo, independiente del observador, para priorizar uno frente a otro. Esto solo puede hacerse a partir de consideraciones epistémicas y axiológicas, no metafísicas. Lo importante es que tal elección es consustancial a la propia investigación científica, y puede llevar a conclusiones no sólo distintas, sino incluso incompatibles. Es cierto que los defensores de las agrupaciones homeostáticas de propiedades también consideran que existen diferentes modos de clasificar en función de distintos intereses. Sin embargo, lo que Craver propone es que a la hora de establecer una clasificación los mecanismos causales no tienen una prioridad metafísica frente a los criterios epistémicos.

Conscientes de algunas de las dificultades con las que se encuentran las agrupaciones homeostáticas de propiedades, Ferreira y Umerez (2018) realizan algunas modificaciones sobre la misma para tratar de solventarlas. Así, a partir de la idea de estabilidad desarrollada por Slater (2014), modifican algunos de los aspectos más problemáticos, como el papel de los mecanismos causales. Un género como agrupación de propiedades se caracterizaría por: i) es una agrupación de propiedades que tienden a darse de manera conjunta, ii) estas muestran un grado de estabilidad relevante (dentro de una serie de condiciones contrafácticas) iii) esta agrupación desempeña cierto rol (epistémico y heurístico) en la práctica científica.

Si bien el postulado i) es el mismo que el planteado por Boyd, el ii) sustituye el concepto de mecanismo por el de estabilidad, y el iii) las inferencias explicativas por los roles epistémicos. La propuesta de Ferreira y Umerez (2018) señala que existen géneros naturales que no responden al modelo homeostático de Boyd. En la medida que las restricciones metafísicas se relajen, existe una mayor probabilidad de acomodar los conceptos complejos, como el de la vida, a las teorías científicas, o más bien a las múltiples concepciones de vida presentes en el debate sobre la definición de vida. Sin embargo, la relación entre ii) y iii) continúa siendo problemática, en la medida que no queda claro cómo se articula la relación entre los elementos que permiten la estabilidad y el rol epistémico de las prácticas científicas. Por ello, esta propuesta no queda suficientemente justificada ni desde una perspectiva epistémica ni metafísica. En este sentido el propio Slater se pregunta, sin ofrecer una respuesta, “¿cómo deberíamos entender la metafísica y epistemología de la estabilidad?” Slater (2014, 407). Queda como alternativa dejar la respuesta abierta, pero con ello se asume la vaguedad de esta propuesta.

Por último, los autores de las teorías promiscuas, como Dupré (1993) o Magnus (2012), tienden a considerarse a sí mismos como realistas. Sin embargo, existen dudas sobre que criterio utilizar para saber si tales géneros son reales. Autores como Brigandt (2011) insisten en que no existe una frontera precisa entre los géneros naturales y los no naturales (en referencia, estos últimos, a los géneros convencionales), “No creo que haya ningún límite metafísico claro entre los géneros naturales y otros géneros” (Brigandt, 2011, 175). Al no haber compromiso metafísico de ningún tipo cabe preguntarse si es posible fundamentar una posición realista mediante compromisos exclusivamente epistémicos. Las propuestas promiscuas ofrecen escenarios compatibles con conceptos complejos como el de vida. Sin embargo, no parecen resolver la tensión entre el realismo y el convencionalismo. Dupré se declara realista y emplea la terminología de género natural, pero no parece responder a la pregunta de conforme a qué criterio lo es.

La conclusión que puede extraerse de todo ello es que identificar los géneros naturales con los géneros naturales esencialistas supone una petición de principio que excluye otras alternativas. Éstas podrían ser compatibles con el concepto de vida tal y como es empleado en la investigación científica. Sin embargo, en consonancia con lo que afirma Machery (2013, 161), lejos de resolver el problema sobre si la vida es o no un género natural, la proliferación de alternativas y criterios para evaluarlas en las distintas disciplinas parece añadir algo más de confusión a una situación ya de por sí complicada. Tampoco parece que ayude a entender mejor a qué se debe la falta de consenso en torno a cómo definir el concepto de vida y a resolver este debate. Ante tal escenario, cabe preguntarse si tal confusión es un síntoma de que *vida* no es un género natural, o si más bien es una consecuencia de la complejidad del problema.

4. La cuestión acerca de la “naturalidad” de los géneros naturales

Al inicio de este trabajo se afirmaba que un género natural, a diferencia de uno convencional, está determinado por la naturaleza (Cleland y Chyba 2002; Machery 2013; Smith 2016) y, por tanto, es independiente de nuestra mente e intereses particulares, afirmación que suscriben otros autores como Ellis (2001), Boyd (1991), Khalidi (2013), entre otros.

Pero, ¿qué significa que estos géneros estén “determinados por la naturaleza en vez de por nosotros”? Recordemos que Machery (2013) opina que la determinación de estas categorías está sujeta al estudio empírico, esto es, no es únicamente algo que decidamos nosotros en función de nuestros intereses. Esto podría responder a esta cuestión. Aunque las respuestas a esta pregunta frecuentemente van más allá y apuntan a la idea de membresía, se podría añadir “natural”, implícita en dichas categorías. En palabras de Cleland y Chyba: “los géneros naturales difieren de los no-naturales en que su naturaleza, más que el resultado de una convención humana, determina su membresía” (Cleland & Chyba 2002, 390). Esta membresía propia de los géneros naturales explicaría y justificaría en qué consiste esa “naturalidad” y, por consiguiente, también el papel que juega la naturaleza en la determinación de estos géneros.

Griffiths (2004), Hacking (2007) y Brigandt (2011) afirman que la idea de género natural lleva consigo un indeseable bagaje; a saber, la idea lleva consigo una carga metafísica⁶, de

6 Recientemente, Smith (2018) también ha subrayado la dimensión metafísica asociada con la idea de género natural.

la cual ya se ha hecho mención. Con ello se quiere dar a entender que la idea de género natural está inherentemente vinculada con ideas como esencias, poderes y mecanismos causales, etc. Años atrás, Boyd (1991, 129) afirmó que en el debate sobre los géneros naturales se podían distinguir dos tendencias que se encuentran en constante conflicto: una corriente racionalista, que también es realista, en donde se considera que los géneros naturales son un hecho de la naturaleza, más que de nuestro entendimiento, puesto que existen “ahí fuera” de manera independiente; y otra corriente empirista, de corte más nominalista, que surge de un escepticismo asociado con el empirismo tradicional acerca de un posible conocimiento positivo de lo que Boyd denomina “inobservables”, como pueden ser las esencias reales, los mecanismos y poderes causales, etc. De esta forma, para Boyd la tradición de los géneros naturales refleja una profunda tensión entre un proyecto nominalista que trata de eliminar toda metafísica y un proyecto (igualmente importante para el empirismo) que busca caracterizar los principios racionales para la inducción (Boyd 1991, 130).

En el debate actual sobre los géneros naturales se ha teorizado (y generalizado) en numerosas ocasiones sobre la idea de “membresía natural” y se puede afirmar por tanto que actualmente existe esa misma tendencia “que busca caracterizar los principios racionales para la inducción” de la que hablaba Boyd. Esta teorización busca la formulación de criterios prescriptivos (que nos permitan identificar géneros naturales) y apunta a la dimensión causal de los géneros naturales. Las teorías actuales pueden ser agrupadas en tres concepciones principales. La primera, la concepción tradicional denominada “concepción esencialista”, en la cual se afirma que los géneros naturales poseen propiedades esenciales, tal y como se ha explicado en la sección 2. Otra opción es considerar los géneros naturales como agrupaciones homeostáticas de propiedades (cuyo principal exponente es Boyd 1991). En este segundo caso se postularía la existencia de mecanismos homeostáticos que explicarían la aparición de un conjunto determinado de propiedades típicas en las instancias que conforman el género. Una tercera opción es la concepción promiscua acerca de los géneros naturales, en donde la idea de “naturalidad” (y por tanto también la carga metafísica), que requiere de una justificación filosófica, queda desdibujada al formularse en un escenario ontológico pluralista-promiscuo.

La cuestión es, ¿puede la idea de género natural desprenderse de toda generalización (metafísica) sobre su dimensión causal? Cuando se generaliza acerca del criterio de membresía en términos esencialistas, o en otros términos, surgen innumerables críticas y debates, como por ejemplo en biología⁷, con relación a las especies o la categoría *vida*. De modo que, ¿puede la idea de género natural preservar el estatus ontológico que se le atribuye renunciando a esa carga metafísica, teniendo en cuenta que es aquello que lo justifica? ¿Existe alternativa?

En cualquier caso, en este trabajo defendemos que la tarea de definir vida sí está sujeta al estudio empírico, en contra de lo que opinan autores como Keller (2002), o Mariscal y Doolittle (2018). Caracterizar y definir el fenómeno de lo vivo, al igual que otros fenómenos, no es una cuestión meramente estipulativa. Aunque por otro lado, no estamos de acuerdo en que, tal y como está planteado el debate, si afirmamos que la categoría vida no es un género natural — de tipo esencialista, agrupación homeostática de propiedades o promiscuo — la alternativa es pensar que se trata de un género convencional, con un dudoso estatus ontológico.

7 Véase, Ghiselin (1974), Hull (1976), Ereshefsky (1992), Dupré (1993), Reydon (2009).

Una cuestión que conviene no olvidar es la pluralidad de entidades que se ven implicadas en el concepto de género natural. Como señala Hacking (2007), dentro del concepto de género natural se engloban entidades muy diferentes. Sin embargo, la única manera de establecer una demarcación nítida tiene como coste vaciar extensionalmente el concepto. Esto significa que solo unos pocos géneros cumplirían con unos requisitos tan exigentes como pueden ser poseer propiedades necesarias y suficientes. El establecimiento de criterios de demarcación no es una cuestión meramente descriptiva, sino que en ella intervienen factores epistémicos y axiológicos. Por ejemplo, cuando se trata de fenómenos tan complejos como el caso del fenómeno de lo vivo nos encontramos con distintas líneas de investigación que abordan el mismo problema aunque poniendo el foco en distintos aspectos. Por ejemplo, Bich y Green mencionan la investigación llevada a cabo por Luisi (1998, 2006), quien aborda el concepto de vida desde una perspectiva autopoietica lo que le llevó a priorizar el estudio de ciertos aspectos de la vida, como la formación de las membranas. Algo poco estudiado por los enfoques evolutivos e informacionales. Por tanto, aunque la crítica de Bich y Green no esté destinada a las definiciones de *vida* entendidas como género natural no-esencialista también se aplica a estas.

Por otro lado, que tales factores intervengan no quiere decir que los géneros se estipulen. La aplicación de unos criterios de clasificación conduce a unos resultados, y no otros, puesto que lo real es de una determinada manera. Es decir, la elección de unos criterios responde a un problema epistémico y axiológico, pero los resultados de la investigación conforme a los mismos no son un producto meramente convencional. Los problemas aparecen cuando se pretende reducir algo tan complejo como las taxonomías científicas a un único modo de conceptualización.

Los géneros naturales se entienden como lo natural —identificando lo natural con alguna generalización (o plantilla) de tipo metafísico— frente a lo convencional, lo independiente frente a lo mentalmente dependiente. Esta contraposición es insatisfactoria porque no refleja el proceso de configuración de los géneros científicos, a los cuales se le aplicaría este término con mayor probabilidad, teniendo en cuenta que los casos paradigmáticos clásicos de género natural son oro, agua y tigre, entre otros. Los géneros científicos por un lado están sujetos al estudio empírico y por otro a factores epistémicos y axiológicos. De ahí emerge una constante dialéctica y proceso de revisión. Factores que la idea de género natural excluye de alguna manera y trata de excluir, puesto que está inherentemente vinculada a un “realismo metafísico”⁸. Tal y como afirma Diéguez (2007, 73): “la idea de que el mundo tiene una estructura propia que nuestros lenguajes o nuestra mente se limita a reflejar”, esto es, adquirir conocimiento sobre esa estructura se plantea en términos pasivos. Esto significa que, en lo que se refiere al contexto de las categorías, factores distintos del tipo metafísico no intervienen de manera significativa en la determinación de estas categorías, con lo cual su estudio quedaría también desestimado.

Por esta serie de razones resulta problemático emplear el término “género natural” para abordar el análisis de categorías científicas como *vida*, además de que cuenta con un significado confuso, e incluso contradictorio, debido a que tanto los géneros esencialistas como los promiscuos son considerados como naturales.

8 Véase Putnam (1999).

5. Dificultades que surgen como consecuencia de entender *vida* como género natural

Introducir la idea y, por consiguiente, el debate sobre los géneros naturales en la cuestión sobre la definición de vida al afirmar que *vida* es un género natural nos puede conducir, o bien a considerar simplemente que la ciencia y el estudio empírico tienen algo que decir a la hora de caracterizar este fenómeno y abordar el problema de la demarcación, tal y como afirman Machery (2013), Bich y Green (2018) y Smith (2016, 2018) y en contra de lo que defienden Keller (2002), Mariscal y Doolittle (2018), o ir más allá y optar por una de las teorías sobre los géneros naturales, la cual estaría vinculada a una idea de “membresía natural” y su dimensión causal. Esto es, podría conducirnos hacia una formulación del criterio (de evaluación) asociado con la idea de género natural, ya sea en términos esencialistas o de manera alternativa.

No obstante, consideramos que en el caso de categorías complejas, como *vida*, el análisis de la dimensión metafísica debe pasar a un segundo plano, primando el epistémico (y su consiguiente evaluación), por las razones expuestas en las secciones anteriores. Esto nos permitirá comprender mejor el debate sobre cómo definir vida y sobre el proceso de categorización del conocimiento disponible sobre este fenómeno, pues de lo contrario eludiríamos una parte importante de esta historia.

La dicotomía entre género natural y convencional no es adecuada para analizar o explicar cómo se articulan, y están configuradas, las categorías científicas porque estas categorías por regla general, y la categoría *vida* en particular debido a la complejidad de la naturaleza de este fenómeno, son el resultado de una combinación de elementos epistémicos, axiológicos y “naturales”. La determinación de estos géneros está sujeta a la observación empírica aunque no solo, pues también influyen los intereses en la investigación, así como las interpretaciones de los científicos. O dicho con otras palabras, la determinación de estos géneros no es independiente de la manera en la que pensamos el fenómeno y los recursos teórico-conceptuales con los que contamos en un determinado momento. Las ideas influyen en la manera de entender y abordar estos asuntos⁹. Como señala Putnam (1988, 13) “la mente y el mundo constituyen conjuntamente la mente y el mundo”, es decir, no es posible abordar un objeto de estudio fuera de un marco conceptual.

En sus prácticas científicas, el modo en que los científicos conciben los géneros determina tanto los marcos teóricos como las prácticas científicas, y viceversa. Es por ello por lo que resulta interesante ver el modo en que tales géneros son empleados en las investigaciones concretas. Un ejemplo ya mencionado en apartados anteriores es el estudio realizado por Bich y Green sobre las investigaciones de Luisi (1998, 2006) y su equipo. Partiendo de un concepto de vida como sistema autopoiético, Luisi y su equipo realizaron diversas investigaciones cuyos resultados fueron tenidos en cuenta en su reelaboración de la definición de vida y en la apertura de nuevos campos de investigación. Este ejemplo ilustra cómo las definiciones no son empleadas por los investigadores como algo estático, sino de una manera instrumental. Los marcos teóricos, las prácticas científicas y los intereses de los científicos

9 El mecanicismo cartesiano y el organicismo son marcos teórico-metafísicos que interpretan la causalidad biológica de manera diferente y esto también condiciona nuestra manera de analizar y entender el fenómeno de lo vivo.

forman un conjunto de elementos interrelacionados de tal manera que no pueden tratarse de forma independiente sin desvirtuar su sentido.

Otro ejemplo sería la necesidad de la presencia de agua como imprescindible para la vida, o bien considerar otras posibilidades. Dejando aparte la consideración de gases o sólidos como solventes, Benner, Alonso y Carrigan (2004) consideran que otros líquidos podrían jugar un papel similar. Un ejemplo de ello sería el amoníaco. Según los autores, los compuestos que contengan C=N pueden jugar un papel similar a los que contienen C=O, con lo que “ el metabolismo en amoníaco líquido es fácilmente concebible”¹⁰. También se puede considerar como solvente el ácido sulfúrico, (Cockell 1999 y Colin, J. & Kasting, J.F. 1992, en Benner, Alonso y Carrigan, 2004). El agua es imprescindible para la vida, al menos como es conocida en la Tierra. No sólo el agua, sino también la química del carbono, el ADN/ARN como material genético, etc. son consustanciales a la vida en la Tierra (para otros escenarios posibles véase Cleland y Copley, 2005). Por ello, parece razonable que disciplinas como el origen de la vida consideren que la presencia del agua es necesaria para la vida (o la química del carbono, etc.).

Sin embargo, en exobiología es posible, incluso pertinente, considerar otros escenarios (aunque no todos los autores los compartan, véase Pace, 2001). De la misma manera, disciplinas como la vida artificial tienden a cuestionar ciertos principios tenidos por inamovibles en otras (Lange, 1996). La respuesta a cuál es el modo correcto de plantear el problema carece de sentido. En lugar de ello, sería mucho más útil preguntarse en cada caso sobre los criterios empleados, diseñar las investigaciones respecto a los mismos, y modificarlos conforme a los resultados obtenidos.

Para finalizar esta sección cabe señalar que las críticas expuestas por Bich y Green también se aplican a las definiciones de vida entendidas como género natural no-esencialista porque la evaluación de las definiciones que proponen (conforme a su contribución epistémica) quedaría relegada a un segundo plano. Por tanto, el problema de estos modos de entender las definiciones de vida no recae únicamente sobre la idea de *esencia*, tal y como afirman estos dos autores, sino más bien en la idea de *naturalidad* y en lo que esta idea implica. Cuando *vida* es entendida como género natural, estas definiciones se evalúan conforme a la formulación metafísica que está asociada con la idea de *naturalidad* que subyace a cada propuesta de género natural como propiedades necesarias y suficientes, mecanismos homeostáticos o mecanismos de otro tipo, pues la evaluación y valoración de las definiciones de vida se centra en cómo satisfacen este tipo de criterios.

6. Conclusiones

Entender *vida* como género natural esencialista, limita el análisis filosófico del problema del concepto de vida. Se trata de una simplificación inadecuada. Sin embargo, son varios los autores que asumen esta limitación al marco esencialista cuando en realidad se aplica a todo tipo de propuesta de género natural.

10 Benner, Alonso y Carrigan (2004), p. 678.

El análisis (y la importancia) de los factores epistémicos y axiológicos queda excluido al asumir que se trata de un género natural (“lo dado”¹¹), en donde se entiende que este tipo de factores no juegan un papel relevante en su determinación. A su vez, la idea de género natural no nos ayuda a entender el debate sobre por qué definir *vida* resulta tan problemático y suscita tanta discusión, y a qué se debe la dificultad para llegar a un consenso. Bich y Green no contemplan definiciones de vida entendidas como géneros naturales no-esencialistas aunque los problemas señalados para el marco esencialista surgen también en estas últimas maneras de entender *vida*. Bich y Green identifican estas limitaciones aunque no su causa; la idea de *naturalidad* que subyace a cada una de las propuestas de género natural.

Cuando surgen dificultades para categorizar o conceptualizar el fenómeno a estudiar —puesto que nuestros esfuerzos por acomodar teórica y conceptualmente la fenomenología del objeto de estudio no resultan lo suficientemente satisfactorios— la interpretación que sitúa a esa categoría en el ámbito de lo estipulado/convencional surge con fuerza. Cuando esto ocurre, se podría pensar que una categoría que no es considerada un género natural pierde su estatus ontológico (pues la naturaleza ya no lo determinaría) y quedaría por ello fácilmente descartada¹². O dicho con otras palabras, en filosofía de la ciencia, cuando la categorización de un fenómeno resulta problemática surgen las dudas acerca de la naturalidad de esa categoría. Sin embargo, ¿por qué no se considera que se trata simplemente de un fenómeno más complejo de categorizar? ¿por qué la dificultad asociada con la categorización de un fenómeno (como en el caso de *vida*) se explica aludiendo a la artificialidad o la convención? Esta es una de las implicaciones que conlleva plantear el debate en estos términos al introducir la distinción entre género natural y convencional. La complejidad y dificultad que pueda surgir en el proceso de categorización se confunde con artificialidad y estipulación, sin mayor alternativa.

En definitiva, lo que se pretende mostrar aquí es que plantear el debate de los géneros naturales, tal y como lo hace la literatura reciente, supone aceptar la dicotomía entre lo natural-convencional, identificando y justificando filosóficamente lo “natural” con alguna formulación más o menos concreta de tipo metafísico. Es decir, se asume que lo natural está separado de y es excluyente respecto a lo convencional. Dicha dicotomía es lo que no parece que sea útil ni pertinente, al menos en conceptos complejos como el de vida. En la medida que los distintos modos de entender los géneros naturales —que no hacen sino oscilar desde las posiciones más metafísicas a las más convencionales— aceptan dicho marco de referencia.

11 Pertenciente a lo que Tuomela denomina ‘el mito ontológico de lo dado’ (1985, 22). Los géneros naturales formarían parte de lo ontológicamente dado, esto es, de la estructura profunda del mundo. Esta concepción realista lleva consigo la idea de una naturaleza activa y una práctica clasificatoria exclusivamente pasiva (cfr. también Borghini y Casetta (2012). La naturaleza sería la encargada de proveer los datos al clasificador y éste no habría de hacer nada más que intentar identificarlos con precisión y fijarlos en una teoría que reconozca géneros naturales. De ahí se entiende que existe un marco conceptual privilegiado para describir el mundo. Por tanto, nuestras clasificaciones “correctas” serían aquellas que se ajustan a ese marco.

12 Bich y Green (2018) insisten en que las definiciones de vida tienen un valor en el desarrollo de la actividad científica y juegan un papel importante dentro de los programas de investigación de los cuales forman parte. Esta función está relacionada con marcar una o varias direcciones en la teorización del fenómeno, así como en el diseño de experimentos y la interpretación de resultados.

Afirmar que *vida* es un género natural es cuestionable (Keller 2002; Mariscal & Doolittle 2018), sin embargo decir que se trata de una categoría científica (o, al menos, una categoría de interés científico, presente en ciencia) parece menos controvertido teniendo en cuenta su desarrollo histórico en las ciencias naturales —desde Lamarck y Schrödinger entre otros— y su actual presencia en disciplinas como la biología molecular, la biología sintética, la vida artificial, los estudios sobre los orígenes de vida y la astrobiología. Sin duda, la determinación de esta categoría está sujeta al estudio empírico e investigación científica aunque resulta conveniente, por los motivos expuestos, plantear la cuestión de la definición de vida en términos que no refieran a la “naturalidad” de lo vivo.

Bibliografía

- Benner, S.A. Ricardo, A. Carrigan, M.A. (2004), «Is there a common chemical model for life in the universe?» *Current opinion in chemical biology* 8(6), pp. 672-689
- Bich, L., Green S. (2018), «Is Defining Life Pointless? Operational Definitions at the Frontiers of Biology», *Synthese*, 195(9), pp. 3919-3946.
- Borghini, A., Casetta, E. (2012), «Quel che resta dei generi naturali», *Rivista di estetica*, 49, pp. 247-273.
- Boyd, R. (1988). «How to be a moral realist», en: G. Sayre-McCord (Ed.), *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, pp. 181-228.
- Boyd, R. (1991), «Realism, anti-realism and the enthusiasm for natural kinds», *Philosophical Studies*, 61(1), pp. 127-148.
- Boyd, R. (1999), «Homeostasis, species, and higher taxa», en: R. Wilson (Ed.), *Species: New interdisciplinary essays* (pp. 141-185). Cambridge: MIT Press.
- Brigandt, I. (2003), «Species Pluralism Does Not Imply Species Eliminativism», *Philosophy of Science* 70 (Proceedings): pp. 1305-1316.
- Brigandt I. (2011), «Natural kinds and concepts: A pragmatist and methodologically naturalistic account», en: J. Knowles & H. Rydenfelt (Eds.), *Pragmatism, science and naturalism* (pp. 171-196). Berlin: Peter Lang Publishing.
- Cleland C.E., Chyba C.F. (2002), «Defining ‘life’», *Origins of Life and Evolution of the biosphere* 32(4), pp. 387-393.
- Cleland, C. E. (2012; 2011), «Life without definitions», *Synthese*, 185(1), 125-144.
- Cleland C.E., Copley S.D. (2005), «The possibility of alternative microbial life on Earth», *International Journal of Astrobiology* 4(3-4), pp. 166-173
- Craver, C. F. (2009), «Mechanisms and natural kinds», *Philosophical Psychology*, 22 (5), pp. 575-594.
- Devitt, M. (2010), «Species Have (Partly) Intrinsic Essences», *Philosophy of Science* 77, pp. 648-661.
- Diéguez, A. (2007), «La relatividad conceptual y el problema de la verdad: Bases para un realismo ontológico moderado» *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 12, pp. 71-91.
- Diéguez, A. (2008), «¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida», *ArtefaCToS* 1, pp. 81-100.

- Diéguez, A. (2013), «Life as a homeostatic property cluster», *Biological Theory*, 7(2), pp. 180-186.
- Dupré, J. (1981), «Natural kinds and biological taxa», *Philosophical Review* 90, pp. 66-90.
- Dupré, J. (1993), *Disorders of things: Metaphysical foundations of the disunity of science*, Cambridge, MA: Harvard University.
- Dupré, J. (1999), «Are whales fish», en: D. Medin, & S. Atran (Eds.), *Folkbiology* (pp. 461-476) MIT Press
- Ellis, B. (2001), *Scientific Essentialism* Cambridge University Press.
- Ereshefsky, M. (1992), «Eliminative pluralism». *Philosophy of Science*, 59(4), pp. 671-690.
- Ereshefsky, M. (2010), «What's wrong with the new biological essentialism», *Philosophy of Science*, 77(5), pp. 674-685.
- Ferreira, M., Umerez, J. (2018), «Dealing with the changeable and blurry edges of living things: a modified version of property-cluster kinds», *European Journal for Philosophy of Science* 8, pp. 493-518.
- Ghiselin, M. T. (1974), «A radical solution to the species problem», *Systematic Biology*, 23(4), pp. 536-544.
- Griffiths PE. (2004), «Emotions as Natural and Normative Kinds *Philosophy of science*» 71, pp. 901-911.
- Hacking, I. (2007), «Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight», *Royal Institute of Philosophy Supplements* 61, pp. 203-239.
- Hermida, M. (2016), «Life on earth is an individual», *Theory in Biosciences*, 135(1), pp. 37-44.
- Hull, D. L. (1976), «Are species really individuals?», *Systematic Biology*, 25(2), pp. 174-191.
- Keller, E. F. (2002), *Making sense of life: Explaining biological development with models, metaphors, and machines*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Khalidi, M. (2013), *Natural Categories and Human Kinds. Classification in the Natural and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange, M. (1996), «Life, “artificial life,” and scientific explanation». *Philosophy of Science*, 63(2), pp. 225-244.
- Luisi, PL. (1998), «About various definitions of life» *Origins of Life and Evolution of the Biosphere*, 28, pp. 613-622
- Luisi, PL. (2006), «The Emergence of Life. From Chemical Origins to Synthetic Biology». Cambridge: Cambridge University Press.
- Machery E. (2012), «Why I Stopped Worrying about the Definition of Life... and Why You Should as Well», *Synthese* 185(1), pp. 145-164
- Magnus, PD. (2012), *Scientific Enquiry and Natural Kinds. From Planets to Mallards*, Palgrave-Macmillan, Springer.
- Mariscal, C., Doolittle, W. F. (2018), «Life and life only: a radical alternative to life definitionism», *Synthese*, pp. 1-15.
- Maturana Romesín, H., & Varela, F. J. (2008), *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis : La organización de lo vivo* (7ª ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Moreno, A. & Fernández. J. (1997), «Definición de vida y universalización de la biología». *Arbor*, 621, pp. 101-112.

- Okasha, S. (2002), «Darwinian metaphysics: Species and the question of essentialism» *Synthese*, 131 (2), pp. 191-213.
- Pace, N. R. (2001), «The universal nature of biochemistry», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98(3), 805-808. doi:10.1073/pnas.98.3.805
- Popa, R. (2004), *Between Necessity and Probability: Searching for the Definition and Origin of Life*. Heidelberg: Springer.
- Putnam, H. (1988), *Razón, verdad e historia*. Madrid: Madrid: Tecnos.
- Putnam, H. (1999), *The Threefold Cord*, New York, Columbia University Press.
- Reydon, T. A. (2009), «Species and kinds: a critique of Rieppel's "one of a kind" account of species», *Cladistics*.
- Ruiz-Mirazo, K., Peretó J., Moreno A., (2004), «A universal definition of life: autonomy and open-ended evolution», *Origins of Life and Evolution of the biosphere* 34 (3), pp. 323-346.
- Slater, M. (2014), «Natural Kindness», *The British Journal for the Philosophy of Science* 66, pp. 375-411
- Smith, K.C. (2016), «Life is hard: countering definitional pessimism concerning the definition of life», *International Journal of Astrobiology* 15, pp. 277-289
- Tirard, S., Morange, M., Lazcano, A. (2010), «The Definition of Life: A brief History of an Elusive Scientific Endeavor», Special Collection of Essays: What is Life? *Astrobiology*, 10(10), pp. 1003-1009.
- Tuomela, R. (1985), *Science, Action, and Reality*, Dordrecht: Reidel.



El imposible duelo o *la traición más justa*. La política de los fantasmas en Jacques Derrida*

The impossible mourning or *the most just treachery*. The Politics of Ghosts in Jacques Derrida

JAVIER AGÜERO ÁGUILA**

Resumen: El siguiente trabajo profundiza en el acontecimiento del duelo en la filosofía de Jacques Derrida. En esta perspectiva, se comienza por el libro *Glas* de 1974, donde se anunciaría el duelo por la muerte del sentido. Posteriormente, se profundizará en los fantasmas derridianos y la responsabilidad con los desaparecidos. En tercer lugar, emerge la figura del don, que abre al duelo hacia la espera infinita. Finalmente, y desde la lectura derridiana de los psicoanalistas Abraham y Török, se trabajará la figura de la “cripta” como falso inconsciente. Se concluye con una reflexión sobre Chile y los desaparecidos por la dictadura de Pinochet.

Palabras clave: Derrida, *Glas*, Duelo, Fantasmas

Abstract: This article focus on the event of mourning in the philosophy of Jacques Derrida. It beg-

ins, accordingly, with the 1974 book *Glas*, where Derrida announces his mourning for the death of meaning. The article then focus on the Derridean ghosts and the responsibility towards the missing. Thirdly, the figure of gift emerges, one that opens mourning towards the infinite hold. Endly, from the Derridean lecture of psychoanalysts Abraham and Török, the figure of “crypt” will be presented as a false unconscious. It concludes with a reflection on Chile and the missing people by Pinochet’s dictatorship.

Keywords: Derrida, *Glas*, mourning, ghosts

Recibido: 10/05/2019. Aceptado: 17/07/2019.

* Todas las citas textuales de Derrida, más la de Levinas y la de Torok, han sido traducidas del francés al español por el autor de este artículo

** Doctor en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis. Miembro del Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS) de la Universidad Católica del Maule (Chile) y académico del Departamento de Filosofía de la misma institución. Sus líneas de investigación tratan sobre la filosofía francesa contemporánea, particularmente sobre la obra de Jacques Derrida y sus puntos de encuentro con el psicoanálisis. Ha publicado el libro *Les silences du pardon. Sur le Chili Post-Pinochet* (L’Harmattan 2019), y diferentes artículos en revistas especializadas. Igualmente, ha desarrollado un trabajo de traducción de autores franceses contemporáneos al español, entre ellos, Jacques Derrida (*Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible*, LOM, 2017). Marc Crépon (*La cultura del miedo I y II*, LOM, 2019). Correo electrónico: jagueroag@gmail.com.

1. Introducción

«Qué queda, para nosotros aquí y ahora de un Hegel»
(Derrida, 1974, 7).

Con Hegel como excusa, como una terrible excusa, Derrida “posiciona” el resto. Como si Hegel fuera el hogar de todos los restos y de todos los fantasmas que serán invocados, conjurados y reaparecidos. Excusa entendida también como un *perdón*: *yo me excuso* por hacer de un solo nombre un solo gran resto. *Glas* parte, pensamos, de esa gran tensión. ¿Es el resto de Hegel la posibilidad de todos los restos?, ¿por qué Derrida abre *Glas* con esa pregunta por lo que nos resta, hoy, de Hegel? Es una forma de partir, pero también de exigir un efecto: si hay algo así como un resto, volvamos a Hegel.

Queremos entender el resto como lo que queda de lo que ya no es más. El resto es el anuncio biodegradado, el testimonio —sin testimonio— de un fin de mundo; de una partida sin retorno que vendrá a presionar el presente con toda su fuerza espiritual. El resto de Hegel es el resto del otro, pero, al mismo tiempo, lo que no tiene ni tendrá ontología de ningún orden. Hablamos de un resto bastardo que se exilia de esa familia ontoteológica que se iniciara con Hegel mismo. El resto de Hegel es su lateralidad más exagerada (Derrida, 1974, 12-13). Entonces podríamos hablar del duelo.

¿Qué es un duelo imposible ? ¿qué nos dice, este duelo imposible, de una esencia de la memoria ? [...] ¿Quién nos dirá donde se encuentra la traición más injusta? ¿la infidelidad más dañada ?, incluso la más asesina ¿es esta la del *duelo posible* que interioriza en nosotros la imagen, el ídolo o el ideal del otro muerto y solamente vivo en nosotros? (Derrida, 1988, 29).

Habría que preguntarse, precisamente, si estas son las preguntas, puesto que en la verbalización de un duelo imposible lo que no tenemos, probablemente, sean respuestas. Entonces es justo preguntarle a Derrida si, desde ya, sus palabras transformadas en preguntas responden a lo que un duelo, imposible, es. Ahora, ¿cómo no ser justos con Derrida cuando lo que resulta aquí imposible (verbalizar el duelo, también imposible) nos deriva a su herencia¹ y a lo que le sobrevive después de muerto? Sus preguntas esperan respuestas —*il faut répondre*—, aunque lo que emerjan, más bien, sean nuevas preguntas inspiradas en su legado siempre expansivo.

No hacer el duelo sería, como lo sostiene Derrida siguiendo a Hölderlin y a modo de pregunta, *la traición más justa*. Y nos dirigimos irremediabilmente en este punto hacia otras preguntas: ¿puede ser una traición justa?, ¿hay equilibrio, balanza, restitución de la situación anterior, en fin, justicia cuando traicionamos?, ¿qué es ser justo *en* la traición? La traición en este

1 En relación a la temática de la herencia en Derrida se sugiere, entre otros, los siguientes textos: Derrida, J. (1980), “Spéculer-sur- « Freud »” en: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París : Flammarion, pp. 393-412. ; Derrida, J. (1998), *Point de suspension*, París : Galilée, p. 139. ; Derrida, J. ; Roudinesco, E. (2001), « Choisir son héritage » en: *De quoi demain*, París : Fayard/Galilée, pp. 14-15. ; Derrida, J. ; Stiegler, B. (1996a), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, París : Galilée-INA, p. 34.

momento no tendría que ver con el olvido, con una ecología de la memoria o con un reemplazo libidinal del muerto. Hay en Derrida una idea de traición que deriva en una ética, pero, sobre todo, en un compromiso con la alteridad más radical: *una angustiante infidelidad*. El traicionar viene, en este punto, a mostrarnos la necesidad de respetar al muerto en su fuga. Ese otro muerto no podría ser capturado, puesto en cautiverio dentro de nosotros mismos, pensando en que así lo resucitamos y su vida continúa. Por el contrario, una ética del duelo, un duelo imposible entonces, exigiría siempre la partida definitiva del otro, radicalmente. No podemos engañarnos sostiene Derrida. El que está muerto no vive en sí mismo, sino que vive en nosotros, pero de un modo completamente distinto a como viviría en sí mismo. Está vivo dentro nuestro pero sepultado y terminado ahí afuera. El enterrado es sin memoria, por más que nosotros hablemos *en* su memoria y de alguna forma nos apropiemos de ella. «Si la muerte le ocurre al otro y nos llega por el otro, el amigo muerto no está más *que en nosotros, entre nosotros*. En sí mismo, por sí mismo, de sí mismo, él no es más, nada más» (Derrida, 1988, 49). Somos, los que sobrevivimos, acogida para la memoria y para la herencia; hogar y permanencia para los muertos.

¿Pero cómo *hacer memoria* de lo que está terminado?, ¿de qué forma damos vida al muerto *en* nosotros? Derrida nos dice que es solo en la imposible afirmación del duelo (ese que nos exige acoger al otro muerto en nosotros). La memoria tiene una posibilidad en la órbita imposible del duelo jamás terminado, nunca clausurado. Es aquí donde la justicia encuentra un espacio, en tanto es siempre la venida de lo imprevisible y de lo incalculable. El duelo imposible hace posible el duelo mismo y nos transforma en emisarios, en los recaderos de una herencia que no podemos evitar en el transcurso de una vida histórica. La aporía que emerge, entonces, es que no hay duelo posible sino ahí donde éste es imposible, y «Lo imposible aquí es el otro, tal como nos llega [...]» (Derrida, 1988, 52).

Señalamos, además, que el duelo es imposible porque no hay término, punto final o fecha límite para la interiorización de la memoria del otro. *La memoria del otro*, muerto, nos viene y nos llega a cada momento, sin preguntarnos, simplemente llegando con toda su carga y exigencia testimonial. Así, sabemos que el duelo es ilegible, no tiene traducción ni lenguaje al cual pueda ser reductible. La memoria del otro y el duelo que la acoge (la porta) es infinita y el duelo mismo, de esta manera, una categoría imposible que se celebra y despliega en la dimensión desconocida de su infinito devenir.

Deberíamos, de esta manera, partir de *Glas*; insistir en las dos columnas. Nos *dirigimos a Glas* para referirnos al duelo y lo que este texto puede hablar, de manera general —nuestro intento aquí es menor— sobre él.

2. ¿*Glas* es el duelo?

Hay en *Glas* un efecto permanente que se relaciona con lo inanticipable. Las dos columnas no solamente expresan la imposibilidad de cualquier dialéctica o, si se quiere, de un resultado, también estamos frente al anuncio permanente de que el sentido mismo siempre está condenado a muerte. Lo que se anuncia de esta manera y al igual que en la amistad², es

2 «[...] duelo entonces, no espera más. Desde este primer encuentro, la interrupción va antes que la muerte, la precede, enluta a cada uno de un implacable futuro anterior. Uno de nosotros *deberá* quedarse solo, ambos lo sabíamos anticipadamente» (Derrida, 2003, 22).

la intuición de un duelo, en este caso, de la síntesis o del resultado. La lectura de *Glas* nos lleva a repensar la muerte, esa que se deja entrever a través de este duelo inmemorial que bordea todo el texto. No hay anticipable en *Glas*, y su forma grafológica es un atentado a cualquier monumentalización posible. *Glas* porta el duelo³.

Diremos que *Glas* lleva el duelo de su propio duelo. Esto es, que antecede a la inscripción de la muerte. Es su propio duelo porque en la imposibilidad de síntesis que pretenderían expresar sus páginas, todo lo que se anuncia es su muerte. De esta manera, se trataría tanto del duelo siempre inmanente como del cortejo que camina tras el cuerpo de la dialéctica, los dos a la vez. Todo lo que digamos sobre *Glas*, todo lo que se escriba sobre *Glas* es ya y desde antes de cualquier pasado un ejercicio de síntesis que nace muerto. Sólo nombrándolo (¡*Glas*!) lo traicionamos. Con *Glas* nos desplazamos a la iterabilidad radical, es decir a la independencia de la significación en relación al contexto. Ésta se da, en *Glas*, de manera múltiple e irreductible.

Ahora bien, ciertamente habría algo más en *Glas*. Para Derrida el duelo siempre es el duelo por otro. Como lo sostiene en *Politiques de l'amitié*, sabíamos —sin saberlo— de antemano que uno de los dos amigos terminaría sólo, llevando al amigo muerto en su interior, acogiéndolo, testimoniándolo y portando una herencia (1994, 20). Pues bien, *Glas* es también un duelo por esa otra razón que deambula al margen de la certeza dialéctica. Es Hegel, la tradición y la enciclopedia, frente a —o detrás de— un poeta marginal como Jean Genet. Pareciera que se persigue contaminar la columna de uno con la del otro, interceptarlas y sacar entonces una conclusión. Sin embargo, las líneas paralelas —columnas— no se juntan jamás y se intuye el afán derridiano porque así sea. En todo este ir y venir de columnas, verticalismos y restos, lo que surge es el otro como venida de lo inesperado y de lo inanticipable. La justicia más allá de toda columna, más allá de toda forma.

«Este trabajo de duelo *se llama* - Glas. Siempre tiene nombre propio» (Derrida, 1974, 100).

3. Los fantasmas y la ceniza

Sería momento de referirse a los fantasmas. Esto porque pensamos que no hay duelo (im) posible sin ellos. Hablamos de fantasmas que se cuelan, se entrometen y se aparecen en la vida de los sobrevivientes. Decimos aquí *vida* en un sentido afirmativo porque se trata de aprender *a vivir con* los fantasmas y porque es necesario decir *sí* a la venida intemporal de los que no están presentes: «aprender a vivir con los fantasmas, en la conversación, en la compañía o en el compañerismo, en el comercio sin comercio de los fantasmas. A vivir de otra manera. No mejor, más justamente. Pero con ellos» (Derrida, 1993, 14-15).

3 Cfr., por ejemplo, las referencias a *Glas* que Derrida plantea en «Ja ou le faux-bond». En este texto el filósofo se refiere a los efectos que trae consigo una potencial lectura de *Glas* en relación al *trabajo de duelo* freudiano, es decir al desplazamiento de la libido a un nuevo objeto de deseo. Esta lectura y sus efectos produciría una dinámica de recepción o no-recepción, la que identifica con un vómito interno y otro externo respectivamente. *El trabajo de duelo* tendría un efecto similar, es decir ¿con qué nos quedamos del muerto (recepción)?, ¿qué es lo que desechamos-expulsamos (no-recepción)? (Derrida, 1992, 48).

Esta exigencia de vivir con los fantasmas, no puede entenderse sin un exceso respecto al presente. No se trata de superar el presente, ni de alterarlo ni de transformarlo. Hablamos aquí de un otro tiempo en donde lo fantasmagórico tiende a diseminarse fuera de cualquier orden cronológico. La responsabilidad, entonces, debería ser afirmativa respecto de esta no contemporaneidad. El tiempo de los fantasmas, es, también en tanto *otro*, el tiempo del duelo.

El espectro es *lo que queda* del muerto y es a él a quien debemos afirmar. El espectro como huella de una memoria y también como fuerza testimonial de los ausentes. Aprender a vivir con los fantasmas es aprender a vivir con las cenizas. «Tengo la impresión de que el mejor paradigma de la huella no es [...] la pista de caza, el abrirse paso, el surco en la arena, la estela en el mar, el amor del paso por su impronta, sino la ceniza (lo que resta sin restar del holocausto, del quema-todo, del incendio el incienso)» (Derrida, 1987, 27). La ceniza es lo que queda después de la extinción. Seremos cenizas y ellas mismas son el testimonio de que alguna vez algo fue, sin embargo, «una ceniza no es» (Derrida, 1987, 23).

Entramos de esta manera en el espacio no-ontológico de la espectralidad; espectralidad imaginada como aquello que resta, que *nos* resta. La ceniza es in-presencia e in-temporalidad, y de esta forma irreductible al ser en cualquiera de sus formas existenciales. La ceniza para Derrida, es «la ruina que no es el ser» (1986, 77), porque la ceniza es el resto de lo que no es más: “[...] la ceniza no es, no es lo que es. Ella resta *de* lo que no es, para no recordar en su quebradizo fondo más que no-ser o impresencia» (Derrida, 1987, 11); es suplemento de lo que ya no es, es decir, doblemente negada: el no ser del no ser. «La ceniza se escribiría aquí como un lugar de testimonio sin verdad a verificar: una ceniza irreductible al concepto, al saber e incluso a la historia, a la tradición» (Derrida, 1986, 77).

Si asumimos esta ruina que es la ceniza, que no es ni el testimonio de nada y que se nos revela irreductible a cualquier manifestación de la presencia o del tiempo, ¿cuál es su importancia en todo este tráfico etéreo y sin tiempo de los espectros? Todo el trabajo de Derrida sobre la espectralidad apuntaría, pensamos, en mostrar cómo la historia y la tradición no pueden escapar al diferir, a la *différance*. La historia y la tradición, la herencia y la filosofía misma, más allá de su afán presencial y temporal, no son sino arquetipos, formas de un presente y de un ser que revelan —por defecto de esa misma disponibilidad a la historia— la diseminación radical que las excede, el suplemento que les es inmanente, aunque no puedan reparar en ello. Las cenizas se proyectan aquí como la aparición desde siempre espectral de un pasado, pero de un pasado nunca presente y siempre imposible en su temporalización. Porque si el pasado tiene una posibilidad de presentarse y adquirir tiempo, es a través del espectro que no es, como hemos dicho, más que la aporía de una no-presentación. El fantasma⁴ desarticula el pasado y el presente en tanto irrumpe como un acontecimiento.

«En principio el duelo. No hablaremos más que de él» (Derrida, 1993, 30). Es lo que sostiene Derrida cuando se refiere a esta cosa bizarra, subversiva y anárquica para la ontología que es el espectro. El duelo sería, en principio, una de las marcas de esta cosa que deambula inmemorialmente en la insinuación. No obstante, por el contrario, el duelo ha sido concebido

4 Derrida sostiene que espíritu y espectro no son la misma cosa, sin embargo, hay algo que tienen en común y es, precisamente, lo que no sabemos. No sabríamos si esto en común existe y si se juega en algún tiempo, si remite a una esencia o algún tipo de saber del cual tampoco podemos saber algo. (1993, 25-26)

en nuestra cultura como la urgencia de ontologizar los restos. Esto precisa domiciliarlos, hacerlos ubicables, poder concertar una cita con ellos, es decir, evidenciar su lugar. «[...] *es preciso saber* quién está enterrado y dónde —y *es preciso* (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, *él queda ahí*. ¡Que se quede ahí y ya no se mueva más!» (Derrida, 1993, 30).

Si sabemos donde residen los restos, entonces sabemos de dónde vendría el fantasma, si es que viene realmente. Pero efectivamente ¿viene? o ¿siempre está desde ya viniendo?, ¿no es acaso la imposible venida del espectro su única posibilidad de venir, de manifestarse y asediar al mundo de los vivos? La venida del espectro es *su siempre estar viniendo*. Hablamos de un tiempo espectral que perturba todo tipo de convenciones respecto de la presencia y el tiempo; hablamos de la venida del fantasma como la arremetida del acontecimiento, de lo imprevisible, de lo incalculable, de lo sin *pre*-disposición, en fin, de aquello que nunca estará del lado de la presencia, aunque ésta se vea trastocada al extremo por la intuición de su asedio. En esta dirección, Derrida sostiene que: «En el fondo, el espectro es el porvenir, él está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer en el porvenir» (1993, 71).

Pero el desaparecido aparece, re-aparece y su aparición es algo. El fantasma no se consume en una dimensión sin efecto; él impacta y precisa de nuestra atención. El espectro trabaja, se hace trabajar a sí mismo, pero no en un plano de significaciones específicas, concretas o productivas, sino en un lugar donde el trabajo implica dispersión y ausencia de gasto.

Tenemos entonces un fantasma que acecha en tanto fantasma, fuera de toda disposición ontológica; su trabajo es más allá y más acá de la tumba, de ese lugar físico y firmado donde residen los restos. Esto no es resurrección sino sobrevida. En otras palabras, aquello que supera la vida y la muerte como instancias presenciales y con vocación al tiempo. Es entonces que el duelo debiera permanecer imposible, sin normalidad, apuntando sin dirección a ningún tipo de restitución o permuta económica que favorezca la simple sustitución. El duelo no como trabajo de los vivos sino de los fantasmas (Derrida, 1993, 160).

4. El don y el tiempo

«[...] el don puede ser, si hay uno» (Derrida, 1991, 53). Entendemos que si el don tiene una posibilidad, al menos una, ésta se resume en la incerteza de esa misma posibilidad. No hay más don que el que *puede ser posible*. La posibilidad del don siempre está en camino de ser posible, pero nunca, y bajo la mirada de Derrida, una actualización de esa misma posibilidad. Sólo podemos dar lo que no podemos dar y un don nunca será materia para contrastar, analizar, disolver, consultar, etc. El don no tiene lugar ni tiempo. Derrida se refiere al don como: «el extraordinario, el insólito, el extraño, el extravagante, el absurdo, el loco» (1991, 53). Pensamos entonces que abrimos al don, dejarle el espacio para que su actualización se posibilite, es sólo a condición de que no haya apertura posible ni lugar para su instalación como agente de la presencia.

Sin embargo, todo esto podría apuntar a una suerte de olvido, a una desactualización permanente de todo lo que podría ser importante para nosotros. Si el don es lo que jamás nos llega y sólo se nos puede dar lo que no se nos dará nunca ¿entonces qué es lo que nos queda de algo? Es aquí que se instala la problemática del duelo en relación al don: ¿qué es lo que nos lega el muerto si el único don posible es aquel imposible que jamás se da?

Podríamos aventurar que el don en su economía imposible que se resiste a cualquier forma de intercambio o sustitución es, probablemente, lo contrario al trabajo de duelo tal y como Freud lo formuló. Siguiendo a Freud, podemos sostener inicialmente que el trabajo de duelo parte con la constatación de una desestabilización: la de la libido. Frente al *shock* que nos produce la pérdida de quien amábamos, la libido se estremece puesto que se vería exigida a sustraerse de lo que era su objeto de deseo, placer, amor, etc. Sin embargo, y pese al golpe que implica la muerte de un cercano, la libido parece no ser itinerante y se resiste a esta sustracción de sí misma respecto del objeto perdido. No obstante, la dimensión libidinal, aunque estremecida, comienza a organizarse para gestionar el reemplazo. Esto sería lo que le es más propio y sería, también, el inicio del trabajo de duelo: Ahora bien, ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera?: «Creo que no es exagerado en absoluto imaginarlo del siguiente modo: el examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto» (Freud, 1984, 242).

Retomando entonces, hay en el don una irreductibilidad que se niega a cualquier principio económico o de trabajo de intercambio, haciendo del duelo un contraduelo o, como lo señala Derrida, un *no-trabajo*. Podemos entonces oponerlos. El trabajo de duelo es la superación de duelo, el duelo del duelo, mientras que el don es lo que jamás recibiremos, permutaremos o someteremos a reemplazo; el don es el acontecimiento que viene, lo que no puede llegar a darse ni efectuarse en el tráfico de las rotaciones y las sustituciones.

Pero el don si da algo, el don *da el tiempo*: «[...] el don no es un don, él no da más que en la medida que da el tiempo [...] *ahí donde hay don, hay tiempo*» (Derrida, 1991, 59-60).

Esto es importante para el duelo. Puesto que hay un don, el don del tiempo, el duelo puede esperar *en el tiempo*. Pero ya está dicho en la indecidibilidad derridiana, no es el don del tiempo lo que nos llega, lo que se nos da, sino la espera, este es el verdadero don. Estar siempre y para siempre a la espera de algún mensaje, de alguna manifestación del muerto, en este caso. Se nos regala cualquier cosa que no sea inmediatamente y al instante restituida, entonces, no es un tiempo para el reemplazo libidinal ni para la consumación económica de la restitución, sino que es el porvenir como acontecimiento; una promesa de manifestación espectral en el centro de un tiempo desconocido. Hablamos de dar el tiempo como dar nada y dar todo lo que es posible de dar a la vez. Un tiempo dado de esta forma no es un don de algo, sino la posibilidad siempre incierta de recibir, en la espera, lo que no se anuncia y lo que no llegará. O podríamos decir, en la misma línea y junto a Levinas que «La muerte es la paciencia del tiempo» (1993, 16).

Es en este punto de la espera de nada y en un tiempo que se nos regala como promesa, que la posibilidad de un duelo imposible se trasluce. Hablamos un duelo que es también trabajo de duelo, puesto que como lo veíamos anteriormente no hay posibilidad de dejarse penetrar por la espectralidad más que abriendo paso al trabajo de todos los trabajos, el del duelo. Ahora bien, este duelo que habita en la espera es un duelo ético que asume a la alteridad del muerto como una radicalidad imposible que, sin embargo, tiene una posibilidad en la promesa de la venida⁵.

5 Sin profundizar en este punto diremos simplemente que esta venida es la venida de lo que no sabemos qué es. Sabemos que algo viene, pero no sabemos identificarlo. Aquí entramos en el terreno derridiano del *Mesianismo*

«Haz tu duelo de mí, entonces guárdame lo suficiente para perderme como es preciso» (Derrida, 1991, 79). Hacer el duelo es *saber perder*, pero *saber perder conservando*. Hacemos el duelo, llevo el duelo, estoy de duelo, etc., en la medida que asumimos la partida total de quien se fue, sin embargo, podemos permanecer, nosotros, en una etérea suspensión llamada espera, en donde el otro es guardado, siempre esperado, jamás olvidado y, en adelante, acogido en su espectralidad. El don así como el duelo debieran guardar siempre un estatuto incalculable e imprevisible, sin regla general, sin programa e incluso sin concepto.

5. El vacío de la cripta

La muerte le ocurre al otro; al otro únicamente y sólo a él. Esa muerte tan nuestra desde que la amistad y el amor aparece entre los amigos, es una muerte compañera de ruta pero que siempre le llega a alguien más. Sabemos de la muerte en tanto es al otro a quien le ocurre. No obstante, esa muerte que nos impacta y que nos viene del otro, es siempre para nosotros la llegada de un acontecimiento que no pudimos pre-sentir o calcular. La muerte que todo lo acaba tiene desde siempre nombre propio (Derrida, 1992, 62-63). No podríamos hablar de la muerte de cualquiera o de todos al mismo tiempo. La fuerza de alteridad que arrastra consigo la muerte lleva un nombre: *¿fors?*

La palabra *fors* que en francés significa *excepto, salvo, menos*, indica, quizás, una dislocación; una irrupción que altera la semántica o el sentido de algo que se consideró normal. *Fors* también podemos entenderla como una alegoría o una exageración de la que es necesario hacerse parte para sobrellevar un peso, una carga, un dolor, o un duelo. El duelo es alegórico en la medida que la alegoría misma siempre tuvo que ver con la celebración de la muerte. Hay, en el duelo, una suerte de simbolización que nos lleva hacia la ritualización de lo perdido y frente a lo cual, de alguna u otra forma, celebramos o alegorizamos con tumbas, oraciones, criptas, vestimentas *ad-hoc*, en fin. El duelo entendido como una suerte de fiesta disruptiva que estremece al mundo de los vivos (Avelar, 2000, 19-20)⁶.

Sería necesario, en esta línea, *entrar* al prefacio derridiano al texto de Abraham y Torok *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*:

Esta cripta no reúne más metáforas fáciles del inconsciente (escondido, secreto, subterráneo, latente, otro, etc.) del primer objeto, en suma, del psicoanálisis. Esta es, teniendo en cuenta este primer objeto, una suerte de « falso inconsciente », un inconsciente « artificial » instalado como una prótesis, injerto en el corazón de un

sin mesías. En esta línea Derrida sostiene: «*Lo mesiánico o la mesianidad* sin mesianismo. Esta sería la apertura al porvenir y la venida del otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética» (Derrida y Vattimo, 1996b, 27).

6 Se sugiere revisar en este punto sobre la alegoría y el duelo, el notable texto de Idelber Avelar *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo de duelo*. En sus análisis sobre el texto de Abraham y Torok *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*, Avelar muestra detalladamente cómo la criptonimia implicaría necesariamente la creación de un sistema de sinónimos que se incorporan al yo después de la muerte de alguien cercano, y que reflejarían entonces la imposibilidad de nombrar la palabra traumática. El deudo se construye un lenguaje lateral y alterno en el cual permanece, dificultando el itinerario del trabajo de duelo. La cripta, en esta línea para Abraham y Torok, sería el objeto específico que entorpecería el trabajo de duelo mismo. (Avelar, 2000)

órgano, en el yo exfoliado. Lugar muy particular, fuertemente circunscrito, al cual sin embargo no se podrá acceder más que por vías de otro tópico (Derrida, 1976, 10-11).

La cripta, elemento alegórico del duelo, no reemplazaría entonces a un inconsciente en el sentido freudiano del término, es decir, aquello que resiste en latencia en algún lugar desconocido de nuestra subjetividad presionando nuestra realidad, y donde se alojan nuestros deseos más profundos. Derrida, siguiendo a Abraham y Torok, nos muestra que la cripta es un injerto, un suplemento del inconsciente, un exceso o una extensión del mismo que parte al yo angustiándolo. La cripta es una convidada de piedra a la dinámica de la internalización/externalización del muerto, la que interrumpe el trabajo de duelo provocando una lateralidad que se confunde con el inconsciente impactando sobre el yo de manera categórica. Es a esta alegoría del inconsciente a la que sería preciso entrar por otra vía, tal como Derrida lo apunta.

Sabemos entonces que la cripta es una construcción, una puesta en escena. No tiene, la cripta, un origen natural ni espontáneo. Hablamos de un constructo relacionado con una historia y con un simulacro que persigue, con su presencia absoluta, separarse de lo que podríamos denominar un duelo puro e imposible. Asumimos, también, que la cripta como falso inconsciente está contenida en el inconsciente propiamente tal, lo habita, no obstante, se encontraría radicalmente separada de él produciendo una distorsión. En esta perspectiva, los límites de una cripta, sus paredes y sus bordes, no separan simplemente un adentro de un afuera; no se instituyen como un puro objeto demarcante, sino que, como lo plantea Derrida: «hacen del fuero interior un afuera excluido al interior el adentro» (1976, 13). Lo interior ya está excluido desde el interior mismo de un adentro que no necesita del exterior físico para desplegar sus márgenes intra-crípticos. «Tal es la condición, tal la estratagema, para que el enclave críptico pueda aislar, proteger, cercar, resguardar de toda penetración, de todo lo que el afuera pueda infiltrar con el aire, la luz o el ruido, la mirada o la escucha, el gesto o la palabra» (Derrida, 1976, 13).

Es por estas razones que la cripta se construye a partir de una violencia. Su condición material no puede sino recurrir a una fuerza original que la funde. La cripta no se interioriza de manera gradual o progresiva. Hablamos en este punto de violencia puesto que la cripta misma penetra en el yo haciéndose un lugar en la generalidad del yo mismo. La violencia tiene que ver con querer hacerse parte de una introyección general a la cual no pertenece y a la que sólo puede incorporarse mediante el despliegue de una fuerza, de un golpe de fuerza. Su escena, su éxito como objeto realizado, tiende a la repetición de esta falsa introyección, manteniendo una relación con el afuera (con los deudos, por ejemplo) en donde ella misma, la cripta, reemplaza al muerto.

La cripta (nuevamente alegoría del duelo que monumentaliza al muerto; a aquel que está incorporado dentro suyo, sin vida) persigue, finalmente, una exclusión. Pero no se trata aquí de una exclusión fuera de sus propias paredes, sino que, desde su propio adentro, saca al muerto de la interioridad del deudo. La cripta le arrebató al que está fuera la posibilidad de introyectar al otro que reside en la cripta propiamente tal. La cripta celebra entonces un destierro y una imposibilidad: destierro del muerto de la interioridad del deudo e imposibilidad de introyectar lo perdido. Doble acción o efecto de la cripta que desde su material composición prenda el verdadero duelo y distorsiona el lugar de nuestro deseo. María Torok señala en esta línea: «Monu-

mento conmemorativo. El objeto incorporado marca el lugar, la fecha, las circunstancias donde el deseo ha sido expulsado de la introyección: Tantas tumbas en la vida del yo» (1978, 722). *Tantas tumbas en la vida del yo*, cuantos deseos arrebatados por la monumentalización del objeto y por la alegoría ritualista de la muerte llevada adelante por la cripto-génesis; cuantos duelos concentrados en el cemento de una tumba y en la exageración festiva, restándole al muerto su fuerza testimonial; su herencia sin forma, sin lugar y sin destino.

Así, al muerto lo tenemos encriptado para mantenerlo a salvo, cubierto, blindado de un exterior que podría dañarlo, por lo tanto, lo que indica la figura de la cripta en esta línea es la emergencia de un duelo imposible. No podemos hacer el duelo de lo que consideramos aún *de cuidado*, de lo que es necesario guardar *en buen estado*. El muerto *aún está siendo* de alguna manera y en tanto no lo dejamos ir definitivamente el duelo se ve truncado, rechazado. Es aquí que el gesto derridiano nos deriva a la indecidibilidad en relación al duelo mismo. Es decir: a pesar de la monumentalización de la muerte que se adhiere a la cripta es sólo a través de ella que se trasluce el duelo imposible. Mientras el muerto le haya sido robado al yo, extraído y secuestrado por la cripta, el duelo estará siempre inconcluso, y se abrirá la posibilidad para que el imposible duelo se disemine, ahora, éticamente como herencia y legado (im)posible: «Que la incorporación críptica marque siempre un efecto de duelo imposible o rechazado (melancolía o duelo), es lo que confirma sin cesar el *Verbier*. Ahora bien, la incorporación nunca está terminada. Sería necesario decir incluso: ella no termina nunca» (Derrida, 1976, 25).

Con estas nociones —el duelo, la muerte, la cripta, en fin—, se piensa que lo que Derrida propone es la formulación de una nueva noción de inconsciente; inconsciente sacado de su sola condición psíquica y llevado a un espacio donde lo que prima es el secreto, la cripta, lo otro, etc. Para lograr esto, es necesario pasar por todo aquello que signifique presencia, monumento, forma o estructura, diríamos también fenomenalidad. No habría forma alguna de deslizarnos a ese otro inconsciente del que Derrida parece hablarnos sino es pasando por la experiencia ontológica de la presencia. Las aporías habitan más allá de toda esta condición falologocentrista, no obstante, podríamos intuir las, sólo si nos dejamos impactar por todo lo que está dispuesto a la consciencia.

6. Conclusión y un exergo sobre Chile

Volvamos, para terminar, a *Glas* y al psicoanálisis. Según Derrida el psicoanálisis propone una estrategia que se emparenta con una suerte de “glotonería”. En esta línea, el trabajo de duelo sería una manera de comer más rápido el plato que nos fue servido. Aquello que puede llevar mucho tiempo, se come de un jalón y sin permitir que el tiempo se despliegue más que en relación a la premura de comer rápidamente (1974, 99). En este sentido, hay en el cristianismo y en el que es, quizás, uno de sus ritos más importantes, la última cena, una suerte de trabajo de duelo anticipado en donde los discípulos comen metafóricamente los restos del que aún no muere. Jesús está ahí, vivo entre los apóstoles, sin embargo, les exhorta a comer de su carne y a beber de su sangre antes de que la muerte propiamente tal lo alcance. Derrida plantea que en esta escena lo que se anuncia es el trabajo de duelo anticipado, el mismo que es llevado adelante con premura frente a la inminencia de la muerte. Al comer los restos simbólicos de Jesús, es el duelo impo-

sible lo que vendrá después, puesto que la ingesta de los restos sería una exigencia para la resurrección y la memoria eterna del que después es crucificado: «El apasionamiento religioso, la historia de la manifestación religiosa, la religión en la fenomenología del espíritu describe este esfuerzo por asimilar el resto, cocer, comer, tragar, interiorizar los restos sin restos» (1974, 263).

El trabajo de duelo es un apresuramiento, un darle curso a la asimilación del resto para que, entonces, la pulsión encuentre un nuevo objeto.

Pareciera haber algo fuertemente religioso en el duelo imposible que tiene como condición, insistimos, el trabajo de duelo (pasar de lo condicional a lo incondicional). El duelo imposible, el que guarda para siempre la memoria y el legado de quien muere es una posibilidad, también, para vivir con él; *con-vivir* con el fantasma. En la responsabilidad de *ser-con* los espectros, lo que se revela de manera importante es, por cierto, una espiritualidad de orden religioso de la cual no podemos sustraernos y que penetra el tiempo de la espera; esperar al que no volverá resucitado, pero que nos asedia con su herencia y nombre propio: «¿todo trabajo no es un trabajo de duelo? Y al mismo tiempo ¿de apropiación de una mayor o menor pérdida, una operación *clásica*?» (Derrida, 1974, 99-100).

Hablamos en este punto —y retomando lo que se ha escrito— que no hay duelo sin trabajo de duelo y que no hay imposible sin la constatación de lo posible (y a la inversa). La condición de imposibilidad del duelo y, entonces, todo su desprendimiento ético, de responsabilidad testimonial con la herencia de los que no están, pasa por el trabajo de los trabajos que es el de duelo. Llamamos contraduelo a la reafirmación del trabajo de duelo como paso urgente hacia el desvío metafísico y más allá de lo metafísico, es decir, a lo diseminado sin tiempo y sin presencia.

No obstante, y como hemos sostenido, es entre la incorporación y la exclusión que se juega el trabajo de duelo. Esta doble condición de inspiración y exhalación es lo que sería propio de cualquier trabajo y sería, a la vez, lo que inhabilita toda suerte de cierre, de cerradura, de finitud, en fin. Entre la introyección y la expulsión de nuestros muertos se dibuja el testimonio y la memoria, asumiendo y desprendiendo, incorporando o suprimiendo.

Ahora, y como se ha trabajado, para que el duelo se cumpla es necesaria una sepultura. Sólo frente a ella podemos evocar y repetir la memoria o el recuerdo del que ya no está, hasta saber y constatar que partió al mundo de los muertos y que esto es para siempre. Es preciso una placa en esa sepultura que tenga escrita e inscrita el nombre de nuestro muerto para guardar e identificar su memoria toda vez que lo evoquemos. Sabemos que hablamos de restos, de cuerpos sin vida, de lo biodegradado si se quiere, no obstante, es sólo sabiéndolo dentro de la cripta que podemos entenderlo en un tiempo otro, sin presencia y sin retorno material, pero, también, para quedar siempre a la espera de su manifestación imposible. La tumba permite vivir-con los muertos y la placa conmemorativa sobre esta tumba nos permite reinscribir, al que ya no está, en un lugar nuestro, propio, interno y profundo en el que, sin duda, está a salvo y para siempre heredándonos su testimonio.

Nos preguntamos entonces: ¿no es la ausencia del cuerpo muerto la única posibilidad de un duelo imposible?, ¿no es más que a partir de una tumba vacía o jamás llenada que el duelo se nos revela infinito, ético y responsable? Por cruel que parezca, el único duelo posible es el duelo imposible y en la ausencia del muerto el duelo alcanza su única expresión. Es aquí donde presentimos el advenimiento de la justicia como acontecimiento impostergable.

Nos permitimos, antes de finalizar, pensar en los familiares de los detenidos desaparecidos por la dictadura de Pinochet en Chile (sin olvidar a las y los muertos y desaparecidos de todo el mundo que han sido objeto de la enajenada violencia de criminales). Pensar en aquellos que no han tenido la posibilidad de erigir una sepultura y que entonces no han podido posicionar sus recuerdos sobre la tumba; una tumba sin nombre, que no ha sido aún construida, ni pensada, cuya madera aún no es tallada y que, en definitiva, no existe para esos muertos desaparecidos. Pensamos en aquellos que no han tenido siquiera la posibilidad de comenzar un trabajo de duelo, de sustitución de su deseo. Las tumbas de estos desaparecidos esperan vacías a ser llenadas por aquel que divaga sólo en la memoria de sus deudos, imposibilitado de tener un duelo, de ser sujeto de duelo. Los familiares de los muertos de la violencia política que jamás han aparecido no tienen la posibilidad siquiera de pensar en el trabajo de duelo. Por eso, contradictoriamente, lo que se ha pedido en Chile después del término de la dictadura ha sido información más que justicia, paraderos más que procesos judiciales.

La ausencia de domicilio del muerto prohíbe cruelmente la diseminación de la herencia y del testimonio post-mortem. Porque ni siquiera sabemos si están muertos, aunque sí lo estén y esta sea la probabilidad mayor, aún se sigue atesorando la esperanza fugaz de que aparecerán, no como espectros, sino como vivos que, sin embargo, habitan donde la muerte in-localizada los arrojó.

Tenemos la urgencia y la necesidad de entender al que murió de otra manera, desplazarlo del mundo de los vivos y comenzar a entenderlo desde su reinscripción de resto. Entonces la justicia y la deconstrucción avizoran un horizonte.

Referencias

- Avelar, I. (2000), *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo de duelo*, Santiago de Chile: Cuarto propio.
- Derrida, J. (1974), *Glas*. Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1976), *Fors, les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok* (Préface à "Cryptonymie, le Verbier de l'Homme aux Loups"), Paris : Aubier Flammarion.
- Derrida, J. (1980), "Spéculer-sur- « Freud »", in: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris : Flammarion, pp. 393-412.
- Derrida, J. (1988), « Mnemosyne » in: *Mémoires pour Paul de Man*, Paris : Galilée, p. 29.
- Derrida, J. (1986), *Schibboleth*, Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1987), *Feu la cendre*, Paris : des femmes.
- Derrida, J. (1991), *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1992), « Ja ou le faux-bond », in: *Points de suspension*, Paris : Galilée, p. 48.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle International*, Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris : Galilée.
- Derrida, J. ; Stiegler, B. (1996a), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris : Galilée-INA.
- Derrida, J. (1996b), « Foi et savoir », in : *La Religion*, Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1998), *Point de suspension*, Paris : Galilée.

- Derrida, J. ; Roudinesco, E. (2001), « Choisir son héritage » in : *De quoi demain*, Paris : Fayard/Galilée, pp. 14-15.
- Derrida, J. (2003), *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris : Galilée.
- Freud, S. (1984), «Duelo y melancolía», in: *Obras completas tomo XIV (1914-1916): Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. Aires: Amorrortu.
- Levinas, E. (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Éd. Grasset.
- Torok, M. (1968) « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », in : *Revue française de psychanalyse*, vol. 32, n° 4, p. 722.



Sufrimiento, Holocausto y memorias colectivas en el pensamiento histórico de Hayden White*

Suffering, Holocaust, and Collective Memories in the historical thought of Hayden White

AITOR MANUEL BOLAÑOS DE MIGUEL**

Resumen: Este texto ofrece una reflexión sobre una cuestión de gran trascendencia para el pensamiento histórico-filosófico de comienzos del siglo XXI: el lugar que ocupan las víctimas y su sufrimiento en una reconsideración epistemológica de las ciencias sociales, del pensamiento humanista y de la propia disciplina historiográfica. Para ello, este artículo ofrece un análisis de la obra de Hayden White, una obra que concede un papel trascendental a las memorias colectivas de las víctimas, así como a su sufrimiento. Y todo ello con una intención crítica y ético-política, imprescindible para el progreso científico y social.

Palabras clave: Hayden White, Sufrimiento, Memorias Colectivas, Víctimas, Historia.

Abstract: This text offers a reflection on a question of great importance for the historical-philosophical thought of the beginning of the 21st Century: the place occupied by the victims and their suffering in an epistemological reconsideration of the social sciences, of humanist thought and of the historiographic discipline itself. For doing this, this article offers an analysis of Hayden White's *oeuvre*, a work that grants a transcendental role to the collective memories of the victims, as well as to their suffering. And all this with a critical and ethical-political intention, essential for scientific and social progress.

Keywords: Hayden White, Suffering, Collective Memories, Victims, History.

Recibido: 07/06/2019. Aceptado: 22/09/2019.

* Este artículo se inscribe en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Quiero dar las gracias a Reyes Mate y a J.A. Zamora por sus críticas y sugerencias, precisas y enriquecedoras.

** Profesor contratado doctor de CC. Políticas y Gestión Pública (Universidad Internacional de La Rioja). Contacto: aitor.bolanos@unir.net. Líneas de investigación: Historiografía, Filosofía de la Historia, Memorias Colectivas, Justicia Transicional, Políticas de la Memoria y Filosofía política. Aitor Bolaños (coord.). *Metahistoria: 40 años después: ensayos en homenaje a Hayden White*, Logroño: Siníndice Editorial, 2014; Aitor Bolaños, “Memorias colectivas y memorias de las víctimas: la centralidad del sufrimiento individual y social en los mecanismos de Justicia Transicional”, *Revista Insurgencia*, 4,1, 2018, pp. 60-86.

Dedicado a la memoria de Hayden White

Palabras previas

En este artículo pretendo reflexionar sobre una cuestión de gran trascendencia para el pensamiento histórico y filosófico de comienzos del siglo XXI: el lugar que ocupan las víctimas y su sufrimiento en una reconsideración epistemológica de las ciencias sociales, del pensamiento humanista y de la propia disciplina historiográfica. Y todo ello con la intención de analizar la obra de un autor que tanto ha hecho por situar en el centro del debate sobre el pasado las cuestiones más puramente políticas y éticas, además de las teóricas o metodológicas.

En primer lugar, y en relación con el Holocausto, voy a recordar la distinción que hace Hayden White entre hecho y acontecimiento, que nos ayudará a entender la clase de historicismo lingüístico y textual que practicaba nuestro autor, y que tantos debates y discusiones ha provocado. En segundo lugar, me voy a centrar en lo que White denomina “acontecimiento modernista” (“Modernist Event”) porque tiene una estrecha relación con el fenómeno del Holocausto y, por extensión, con nuestros intentos por comprender a las víctimas y por representar(nos) su dolor, su sufrimiento y sus traumas. Y ello porque, entre otras razones, el Holocausto se ha transformado en un acontecimiento traumático fundamental para entender la historia y la identidad del mundo contemporáneo. De hecho, como ha escrito Fritzsche, “el nacionalsocialismo propinó un golpe traumático al pensamiento occidental” y aunque es verdad que “la información sobre la guerra que los nazis libraban contra los judíos se conocía y acumulaba, no era fácil transformarla en conocimiento sobre el genocidio” (2009, 21-2). Y, de hecho, esa transformación es una tarea que ha llevado varias décadas de luchas historiográficas, memorísticas e identitarias, desde la década de los cuarenta y hasta la actualidad, y, por su puesto, de una forma no lineal sino con vaguedades, retrocesos y ondulaciones. Y, en tercer lugar, voy a examinar algunas reflexiones de White sobre la relación entre las memorias colectivas, las víctimas y la historiografía, con la intención de comprender lo que él llama “el pasado práctico” (“*the Practical Past*”).

Los hechos son una cosa, los acontecimientos otra

Este apartado proporciona un instrumento para contextualizar mi análisis del compromiso político de la historiografía postmoderna en una representación del Holocausto que intente hacer justicia a su complejidad y a sus variadas dimensiones, incluidas las políticas, las éticas y las metafóricas. Así, entender el Holocausto incluye pensar “la Shoah” como metáfora del exterminio masivo de millones de personas; como metáfora del genocidio judío, gitano y eslavo; como metáfora de la violencia política extrema (llevada a cabo por parte del aparato estatal Nazi); como metáfora del “universo concentracionario”, de los campos de concentración y de exterminio absolutos; como metáfora, por tanto, del sufrimiento y de la deshumanización total; como metáfora del acontecimiento histórico “sublime”, que se escapa a las técnicas de la representación historiográfica académica positivista tradicional; o como metáfora del mal “originario” de nuestra post-modernidad (tan importante para la reflexión

crítico filosófica contemporánea, desde el famoso *dictum* Adorniano o la “Todesfuge”, de Paul Celan, en adelante). En este último sentido, por ejemplo, estoy de acuerdo con White cuando sugiere que comprender la post-modernidad implica, necesariamente, comprender un “acontecimiento modernista” como el Holocausto, hacerlo inteligible y, por tanto, vislumbrar su espeluznante y aterrador significado. Y ello porque el Holocausto, en general, y Auschwitz, en particular, se han convertido en símbolos del fin del proyecto ilustrado y humanista de la modernidad, en metáforas de un derrumbe civilizatorio paradójico y sin parangón.

Por otro lado, me gustaría recordar que algunas de las características de la historiografía postmoderna no son privativas de esta corriente intelectual. White considera que la post-modernidad es una concreta cosmovisión histórica, basada en una concepción específica de la naturaleza y de los usos de la historia (2011, 517).¹ En un sentido, la postmodernidad continúa el proyecto de la modernidad de desmitificar y de laicizar nuestro conocimiento del pasado, subrayando la naturaleza constructivista, ideológica y textual de nuestras representaciones historiográficas sobre el mismo. Así, la “postmodernidad reconoce que la ‘realidad’ es tanto lo que se descubre en los documentos históricos como lo que se construye en el discurso” (2011, 528). En este sentido, la postmodernidad pone el énfasis “en que, cuando se trata de estudiar el pasado el historiador debe aceptar la responsabilidad de la construcción de lo que previamente pretendía tan solo haber descubierto” (2011, 518). Y es esta situación (frente a la situación anterior, donde se predicaba la objetividad de la historiografía tradicional), la que crea distintas ansiedades e inseguridades.

En primer lugar, ansiedades textuales. Y es que el textualismo es el corazón de la post-modernidad. Por textualismo, White considera “la idea de que el texto escrito constituye el paradigma de la cultura, que la mejor forma de entender la producción cultural es a partir del modelo de la producción textual y que la mejor manera de interpretar la cultura es a través de prácticas de lectura análogas punto por punto a las de la lectura de un texto” (2011, 526). Pero, claro, hay que recordar que esta concepción textualista de la cultura se basa en la idea de que un texto nunca está de acuerdo consigo mismo, es siempre un tejido problemático de tropos y figuras, un artefacto lingüístico inestable y libre. Algo que nunca está fijo. Como los acontecimientos históricos.

Por eso, se puede considerar, no sin cierta polémica historicista, que el postmodernismo, en su relación con el post estructuralismo, es, en buena medida, una respuesta al Holocausto, como demuestran las obras de Derrida, Lyotard o del propio White (Eagleston, 2008, 2). De hecho, White apunta la relación entre la clase de historia que él defiende y la genealogía foucaultiana (White, 2011, 532). Derrida, por ejemplo, que llamaba al Holocausto el “quema-

1 En este artículo uso el término “modernidad” como sinónimo del proyecto ilustrado, humanista y de progreso de los siglos XVIII, XIX y comienzos del XX. Por otro lado, no hay que confundir esta expresión con otro uso del término “modernidad”, que es el que se refiere a un conjunto de movimientos artísticos que han inspirado buena parte de las vanguardias de comienzos del siglo XX y, también, buena parte de las propuestas críticas de los autores postmodernos. Este segundo uso tendría las características que autores como Peter Gay le han asignado al término “modernidad”. Por otro lado, uso el término postmodernidad como sinónimo de un movimiento intelectual crítico respecto de las contradicciones y de los excesos de ese proyecto ilustrado, en el sentido en el que autores como Keith Jenkins y Alun Munslow le han asignado (aunque, en algunas ocasiones, dicho término se solapa con la mera descripción de un momento histórico-cultural que acontece tras la modernidad, fundamentalmente después de la 2ª G.M., en el sentido en que autores como Fredric Jameson han estudiado y criticado).

todo”, “el abrasamiento”, “la cremación final”, “la ceniza universal”, siguiendo a Blanchot y a Celan, pensaba que, en realidad, “hay un holocausto para cada fecha”, en alguna parte del mundo, en cualquier instante (Derrida, 2002, 78 y 104; Derrida, 2011, 231). Por su parte, Lyotard se ha encargado de subrayar, en varios de sus escritos, la fenomenología sublime del Holocausto, su naturaleza “excesiva”, lo inconmensurable del sufrimiento que ha producido (1997). La historiografía de inspiración benjaminiana, por otro lado, incorpora también un alto grado de compromiso moral, reflexividad crítica y reconocimiento de la complejidad, algo que la puede relacionar con la historiografía postmoderna. Lo mismo que pretende la historiografía whiteana. Precisamente, White sugiere que “el Holocausto no fue el primer crimen contra la humanidad que haya tenido lugar, si bien es, dada la naturaleza de quienes lo perpetraron, el más execrable moralmente” (2011, 551).

Sin embargo, lo que resaltaré en este artículo es la relación que existe entre los elementos analíticos, críticos y reflexivos; entre las implicaciones subjetivas del historiador y su respuesta ética ante el acontecimiento; entre los elementos fácticos, ficcionales (el cómo se cuenta lo que se cuenta) y metaficcionales (la reflexión crítica sobre la mejor forma de contar y/o representar lo que se cuenta y/o representa); y, en suma, entre los elementos declarativos y discursivos (afirmaciones sobre el pasado y elementos retóricos y literarios) y los elementos metadiscursivos (los elementos que desvelan la estructura de la obra y hacen partícipe al lector y al espectador en la construcción de “su” significado).

En relación con la distinción entre acontecimientos y hechos, conviene recordar que el historiador no puede observar al pasado para comprobar cómo es. O, como nos recuerda repetidamente White, el pasado está ausente, ya no existe. No es como el presente, no puede ser observado. De aquí proviene la clásica distinción entre “acontecimiento” y “hecho” (o entre el pasado y la Historia; o entre historia e historiografía). No hay que confundir al uno con el otro. Igual que no hay que confundir al pasado con los libros de historia ni con las películas históricas. Los “acontecimientos” (o “eventos”) ocurren, suceden, en un espacio y un tiempo material, mientras que los “hechos” son constituidos por las descripciones lingüísticas que elaboran, entre otros, los historiadores: no tienen realidad fuera del lenguaje. U otra forma de decirlo: “mientras los acontecimientos pueden haber tenido lugar, su representación como hechos los dota de todos los atributos de los temas literarios e, incluso, míticos”, es decir: ficcionales (White, 2011, 530). Como decía Mink, “un evento histórico es aquel que puede ser descrito verazmente de modo que sirva como elemento de una narrativa” (White, 2010a, 138). Y es que, como ha dicho Jameson, nuestro sentido de la realidad pasada siempre toma la forma de una narrativa².

White argumenta que “cualquier intento de describir o de representar la realidad [incluida, especialmente, la pasada] en lenguaje debe enfrentar el hecho de que no existe un lenguaje literal, de que todo lenguaje es en su ‘esencia’ figurativo” (2011, 529). Un hecho es, según White, un fenómeno discursivo, “un enunciado acerca de un acontecimiento en la forma de una predicación”, es decir: una descripción que ya no es simplemente declarativa sino figurativa o conceptual (como en el “realismo figural” historizado por Auerbach) (2003, 53). Como ha repetido White, la figuración produce estilización, que canaliza nuestra atención

2 Vid. la entrevista que le hizo Ramón del Castillo en la Fundación March: <https://www.march.es/videos/?p0=5751&l=1> (minuto 32 aproximadamente).

hacia el autor y, menos, hacia la realidad pasada. La figuración genera una “perspectiva”, en el lector, sobre el referente del discurso, y al destacar una perspectiva en especial, necesariamente se obvian otras. El resultado es que se reducen u opacan determinados aspectos de los sucesos acaecidos en el pasado. Como ha escrito el propio White, “no history, visual or verbal, “mirrors” all or even the greater part of the events or scenes of which it purports to be an account, and this is true even of the most narrowly restricted “micro-history.” Every written history is a product of processes of condensation, displacement, symbolization, and qualification exactly like those used in the production of a filmed representation. It is only the medium that differs, not the way in which messages are produced” (1988, 1194).

White resume su postura con la siguiente afirmación: “the fact is a statement about the event”.³ Mientras los acontecimientos o eventos (“events”) ocurren y pueden ser probados a través de los documentos y de los testigos,⁴ los hechos (“facts”) son elaborados imaginativamente por el historiador, que los mantiene en su pensamiento hasta que predica algo de ellos, es decir, hasta que les da forma discursiva en una representación historiográfica (textual o gráfica). Como resume Tozzi, “la descripción involucra un elenco de atributos del evento, la predicación en cambio involucra incluirlo en alguna clase y nominarlo de manera apropiada” (White, 2010a, 23). Es decir, los hechos son construcciones de los historiadores en la medida en que “un evento no puede ingresar en la historia, hasta que sea establecido como un hecho” (White, 2010a, 129). Mientras los eventos “suceden” (o han sucedido), los hechos “se dicen”. En este sentido, Barthes afirmaba que los hechos solo pueden tener una existencia lingüística (y/o visual) (1984, 175). Por otro lado, no todos los eventos acceden a la categoría de hechos: no todo el pasado, no todo lo que ha acontecido en el pasado, es representado. Es decir, no todos los eventos son descritos, explicados e interpretados. La historiografía, como práctica social, selecciona aquellas porciones del pasado, aquellos eventos, que van a ser transformados en hechos mediante la aplicación de los correspondientes pasos metodológicos y científicos aceptados en cada etapa de desarrollo de la disciplina.

El problema implicado en esta distinción es que, a veces, el historiador olvida que una simple crónica de los acontecimientos es ya, de por sí, una interpretación de los mismos; es decir, una crónica ordenada y cronológica de los acontecimientos acaecidos en un momento del pasado ya es, de por sí, una selección y una jerarquización de los mismos: lo que los convierte en hechos (significativos, por tanto). Y esta distinción tiene la máxima importancia a la hora de reflexionar y de representar sucesos tan espinosos como el Holocausto, sucesos donde la distinción, aparentemente diáfana, entre hecho y acontecimiento, se problematiza hasta casi hacerla dudosa. En realidad, es lo que ocurre con cada acontecimiento del pasado pero White sugiere, como veremos, que el tipo de experiencia que suscitan los acontecimientos modernistas problematiza todavía más este tipo de disonancia gnoseológica habitual entre los propios “acontecimientos” (y los documentos) y los “hechos” (nuestras representaciones). Como ha escrito Paul, “modernist events blurred the distinction between event (in reality) and fact (in discourse)” (2011, 133).

3 “Hayden White on the Distinction Between Facts and Events”, <https://www.youtube.com/watch?v=Rf0qCabqQU0> (15 de abril de 2018).

4 Es lo que LaCapra denomina los aspectos “documentarios” del texto historiográfico, que los sitúa en términos de sus dimensiones fácticas o literales (LaCapra, 1983, 30).

En este punto, White nos habla de una distinción que tiene interés historiográfico: conceptos como el “Feudalismo”, el “Renacimiento”, la “Segunda Guerra Mundial” o el “Holocausto” no son más que figuras, esquemas, “conceptos imprecisos”, interpretativos, basados en el entendimiento de una realidad diferida, virtual y “archivada” (documental y monumentalmente). White escribe que estos sintagmas no son sino nombres que asignamos a diferentes partes de un *continuum*, para crear diferencias en esa misma continuidad, partiendo de la base de que un evento nunca es la totalidad del proceso o la estructura de la que forma parte (2011, 519). Lo que se discute en estos casos es la naturaleza de estos hechos, su significado, su alcance, su impacto, su novedad relativa, así como lo que es capaz de revelar de la sociedad y del momento en los que tuvo lugar. Martin Jay, en un diálogo con White, afirma que el Holocausto es “una entidad conceptual *post facto*, que no se utilizaba en su momento, que ningún individuo presenció jamás, y cuya *verdad* o cuyo *sentido*”, independientemente del significado que asignemos a estos dos conceptos, no brota de la acumulación de todos los testimonios individuales de las personas implicadas geográfica e históricamente (Friedlander, 2007, 165).

Una de las cuestiones que subraya la historiografía postmoderna es la dificultad de representar el pasado, en general, así como acontecimientos límite como el Holocausto, en particular, debido a la complejidad de las experiencias vividas por los protagonistas, así como a la extraña parcialidad de los documentos y testimonios disponibles. Además, como escribe Frietzche, “la violencia de los nazis fue tan excesiva y su sensación de estar por encima de la moral convencional tan completa que ante ellas cualquier intento de explicación vacila” (2009, 12). Y una conciencia preclara sobre esa vacilación es la que está detrás de buena parte del escepticismo epistemológico y del relativismo moral de la historiografía postmoderna. El propio White escribió que “nosotros los posmodernos somos serios respecto de nuestra necesidad de significado, aun siendo científicamente irónicos acerca de la posibilidad de encontrar alguna vez significado en el cúmulo de cosas que llamamos realidad [y pasado]” (2010a, 174).

Lo importante en esta distinción ontológica entre hechos y acontecimientos es si “un evento dado cualquiera es asimilable a uno u otro de los sistemas de conocimiento recibidos y disponibles en una determinada comunidad, o si requiere una revisión o incluso un total abandono del sistema previamente considerado como capaz de identificar, clasificar y determinar adecuadamente a un evento” (White, 2010a, 135). En suma, una representación historiográfica puede ser literalmente “verdadera” en la medida en que es fácticamente fiel a los hechos representados, mientras que es figurativamente “verosímil” en la medida en que la narración o la trama elegida es adecuada para (y/o éticamente responsable respecto de) la representación de los hechos del pasado en cuestión (2010a, 84). Como ha escrito Langer, una buena representación del Holocausto ha de mostrar tanto “la verdad literal” del mismo como “la realidad imaginativa” acerca de tal monstruoso evento (1975, 22). En resumen, representar el pasado requiere tanto información verídica como una ficción responsable.

El acontecimiento modernista y la representación del sufrimiento

En varios textos, White reflexiona sobre lo que denomina “acontecimiento modernista”. Es decir, acontecimientos históricos que han sido posibles debido a las características del proyecto filosófico y cultural de la modernidad, con su creencia absolut(ist)a en las ideas de razón, libertad, sujeto, identidad y progreso. Pero acontecimientos modernistas, también,

entendidos como acontecimientos de una escala inimaginable, incluso “límite”, con una serie de características y una naturaleza que los hacen “proprios” (es decir, característicos) del siglo XX. El acontecimiento modernista, dice White, “viene a cambiar aquello que nosotros llamamos evento histórico. Podemos interpretarlo, pero de innumerables formas. Solo podemos interpretarlo porque no podemos clasificarlo por género y especie”.⁵ Al intentar describir, explicar e interpretar esta clase de eventos (su historia, cómo se han originado, cuáles son sus consecuencias), nos encontramos con ciertas dificultades y problemas y las estrategias que los historiadores han usado, tradicionalmente, para representar el pasado, aparecen como insuficientes. De hecho, “a genuinely novel event would be one for which you could not use the principles of explanation that you have become comfortable with in dealing with those events that you felt that you could provide an explanation for” (White, 2009, 74). Los acontecimientos modernistas son como monstruos a los que nos tenemos que enfrentar, en el sentido de que parecen deformes, inhumanos, bestiales y, por supuesto, sublimes.

Así, White considera que la consciencia postmoderna surge, en parte, como una respuesta a este tipo de acontecimientos específicamente modernos del siglo XX. La conciencia histórica desarrollada a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX “no cuenta ni con las categorías ni con las técnicas representacionales que exige la efectiva historización de estos acontecimientos” (2011, 520). Hay un “salto cuántico”, dice White, o un “cambio radical”, en nuestra consciencia histórica tras la modernidad, llámese postmodernidad o como se quiera. Aquí aparece una extraña paradoja puesto que White ha defendido, en general, la idoneidad de la narración historiográfica pero advierte que la narrativización, igual, no es adecuada para la representación de acontecimientos como el Holocausto, que muestran una evidente inestabilidad ontológica. De hecho, White ha sugerido la elaboración de experimentos historiográficos no narrativos o, incluso, anti narrativos, para la representación de este tipo de acontecimientos, que se hallan cargados de una enorme emotividad. Como escribe Tozzi, “la antinarrativa modernista es ese discurso que justamente se hace cargo de la imposibilidad de discriminar la experiencia por un lado y la representación por el otro” (White, 2010a, 18).

Pues bien, entre este tipo de acontecimientos modernistas estarían, por ejemplo, las dos Guerras Mundiales, la Gran Depresión y, por supuesto, el Holocausto (White, 1995; Paul, 2011: 145). White considera que todos los acontecimientos históricos son, por definición, únicos y diferentes entre sí. Todo acontecimiento es singular. También los modernistas. Como toda persona es singular y diferente a las demás, aunque todos tengamos diversas características compartidas. De esta forma, como Bauman, White considera que el Holocausto participa de una naturaleza dialéctica, “de singularidad y normalidad” (Bauman, 1997, 28 y 119), lo cual es la característica más importante de este acontecimiento en relación con otros fenómenos modernos. La cuestión fundamental sobre los “acontecimientos modernistas” (como el Holocausto) no consiste en establecer que dichos acontecimientos han tenido lugar sino en establecer su naturaleza, su significado, su novedad relativa, “el alcance e intensidad de su impacto” así como “lo que revela respecto de la sociedad en la que tuvo lugar” (White, 2010a, 130).

Por muy violento, cruel y devastador que haya sido, el Holocausto no es un fenómeno totalmente único e incomparable. Es un fenómeno singular pero no es único. Si lo fuera,

5 Gilda Bevilacqua, “Entrevista a Hayden White”, <https://www.revistahumo.com.ar/humo/entrevista/entrevista-hayden-white-puede-haber-una-historia-conceptos-nunca-concepto-historia/> (10 de abril de 2018).

no hubiera podido ser juzgado en Nuremberg. De hecho, el término jurídico “genocidio” surgió en la época para intentar categorizar algunas de las características de lo que los nazis llamaron eufemísticamente “la Solución Final de la cuestión judía” (la *Shoah*, desde el punto de vista de las víctimas) y, así, poder “tipificarlo” como comportamiento delictivo. Durante los Juicios de Nuremberg, al Holocausto se le trató como un ejemplo de genocidio; con unas características muy particulares, eso sí, y de unas proporciones nunca vistas. Por otro lado, en los debates de las últimas décadas sobre los distintos niveles de responsabilidad durante el Holocausto, historiadores como Mayer han intentado situar el “judeocidio” en una estrategia más amplia del Tercer Reich contra todos sus “enemigos”. En concreto, en un plan, más o menos sistemático, de acabar con el pueblo soviético, que representaba un conglomerado de tres de los “grupos raciales” mas odiados por los nazis: los eslavos, los comunistas y los propios judíos (1988).

White afirma que “una noción modernista de evento presupone no solo un nuevo tipo de evento (tales como el ataque a las Torres Gemelas y el calentamiento global), sino también, como un resultado de la revolución de los medios, nuevos modos de percibir, observar o clasificar el evento. El evento modernista, entonces, es doblemente nuevo: en sí mismo [considerado] y en los medios de comunicación disponibles para su observación (o experimentación) [es decir, para las víctimas y para los espectadores e historiadores]”.⁶ Como afirma el propio White, “the modernist event is precisely that event that belies the conventional conception of history as containing only those events that can be explained” (2009, 74).

Por tanto, los acontecimientos modernistas tienen una característica extra particular: y es la inmediatez con la que ocurren así como la rapidez con la que son registrados a través de los medios de comunicación de masas. Es decir, el espectador (el historiador, por ejemplo) los observa casi inmediatamente, casi según están sucediendo. Sus efectos de presencia surgen a la misma vez que aparecen los efectos de sentido asociados a nuestros intentos por representarlos. Los acontecimientos modernistas diluyen la tradicional separación histórica entre el pasado y el presente y difuminan, así, la tan defendida “distancia histórica”, tras la que siempre se ha pertrechado el historiador tradicional. De esta forma, uno se puede plantear que la principal característica de los acontecimientos modernistas no es tanto su naturaleza como su cercanía espacio-temporal (Korhonen, 2006, 65). No por casualidad, estas reflexiones historiográficas se producen en un momento en el que las teorías de Einstein sobre “la relatividad especial” del continuo espacio-tiempo y sobre “el presente extenso” se están popularizando entre los científicos sociales (Rovelli, 2016, 66 y ss.).

En relación con lo anterior, los acontecimientos modernistas producen un efecto interesante: para las personas directamente involucradas en dichos acontecimientos, su significado permanece indeterminado, confuso. También para los observadores. El círculo hermenéutico que va de las partes al todo y de éste a cada una de las partes, experimentadas o documentadas, no se cierra con facilidad. O no se puede cerrar, en todo caso. De hecho, estos acontecimientos no se prestan para su descripción o explicación en los términos habituales de la historiografía tradicional, basada en la idea de que los hechos que estudia “han pasado”, ya se “han acabado”, “están cerrados”. Son fenómenos que no se dejan “formular con las expresiones establecidas” de la historiografía tradicional (Lyotard, 1988, 56). Al contrario, pareciese

6 Vid. Op. cit. en nota 5.

como si estuvieran demandando nuevas categorías y nuevas técnicas de representación. Los acontecimientos modernistas son difíciles de asir, debido al hecho de que suturan la sacrosanta distinción entre el pasado y el presente, base tradicional de la historiografía tradicional. Los acontecimientos modernistas invaden el presente, que también se vuelve hacia ellos, obsesionado y traumatizado, atraído como por un abismo. De todas formas, el propio White considera que esta clase de acontecimientos no son irrepresentables o inefables (como podría serlo algún acontecimiento cósmico o incluso cuántico), ni en un sentido lingüístico ni en un sentido estético o artístico. La cuestión más importante es que requieren técnicas de representación diferentes a las usualmente aceptadas por la historiografía tradicional (2003, 241). O, en todo caso, son acontecimientos que requieren una mezcla de técnicas tanto “modernistas” como “tradicionales”, tanto literarias (e, incluso, anti narrativistas) como “objetivistas”.⁷ Por eso, es de valorar la existencia de los nuevos intentos de la representación postmoderna, tanto los visuales como los textuales. En relación con estas cuestiones, W.G. Sebald ha escrito lo siguiente: “no creo que en la descripción de aterradores sucesos históricos tenga mucho sentido explayar este terror en cada página. El lector no está en condiciones de asimilarlo. El método siempre tiene que ser indirecto y tangencial, y se tiene que intentar dejar en claro a los buenos lectores —los hay— que el autor piensa siempre, o con mucha frecuencia, en el tema. Para mí, escribir este libro ha sido el intento de crear un museo alternativo del Holocausto. Aunque también es cierto que tan pronto algo terrible se ponga en un contexto estético, se convierte en conmensurable. Es el dilema moral de toda escritura”.⁸

Por otro lado, White también llama modernistas a los movimientos literarios y artísticos propios de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que comparten como característica común su oposición (o, en todo caso, su sospecha y su crítica) al plan modernista de una dominación de la naturaleza y de un control de la sociedad mediante la razón, la ciencia y la tecnología. También comparten un conjunto de técnicas novedosas de escritura y de representación. Estos movimientos literarios y artísticos ponen al servicio del historiador actual determinadas técnicas para representar esa clase de acontecimientos, “no naturales”, que White considera distintivos del siglo XX, especialmente aquellos más traumáticos como el Holocausto, que han sido posibles gracias al progreso técnico-tecnológico. John Gray lo dice de una forma muy gráfica: “los pogroms son tan antiguos como la cristiandad, pero sin los ferrocarriles, el telégrafo y el gas venenoso no se podría haber producido ningún Holocausto” (2008, 25). Además, White considera que con estas representaciones modernistas se podría evitar la tentación del fetichismo de la historia tradicional, al que parecemos abocados cuando hacemos un uso exclusivo de técnicas de representación positivistas, “premodernistas” (2003, 246). Y es que la historiografía positivista parece como la plusvalía del pasado, centrada en los réditos y en las victorias.

En términos de White, las representaciones modernistas (es decir, las representaciones historiográficas postmodernas, influenciadas por técnicas y estrategias provenientes de la literatura modernista), pueden facilitar la tarea del duelo, la tarea de elaborar y superar las heri-

7 En un lenguaje historiográfico y no literario, habría que hablar de técnicas postmodernistas y realistas, respectivamente.

8 W.G. Sebald: “Crecí en una familia posfascista alemana”, *El País*, 14 de julio de 2001 https://elpais.com/cultura/2016/10/27/babelia/1477566485_771964.html (22 de mayo de 2018). Agradezco a la profesora Gilda Bevilacqua la siguiente referencia.

das y los traumas sufridos en un pasado reciente, una tarea que es individual pero también colectiva. Por eso White afirma que estas representaciones (o “experimentos historiográficos postmodernos”⁹) pueden tener un efecto terapéutico, porque pueden ayudar a controlar la ansiedad que el sufrimiento y la memoria de los traumas ocasionados por fenómenos como el Holocausto causan en las víctimas, en los supervivientes y en sus comunidades (el pasado-en-el-presente) (White, 2003, 245; y White, 2014, 61). Finalmente, pueden ayudarnos a percibir de una forma más adecuada los problemas del presente, lo cual juega en favor de las intenciones humanistas que el propio White asigna a la historiografía, incluida la postmoderna (el presente-en-el-pasado).

White se ha preguntado si hay algún límite para tramar de forma responsable acontecimientos “modernistas” como el Holocausto (que ya nos lo encontramos, en buena medida, elaborado y mediatizado, culturalmente, como un “hecho”, con cierto contenido fáctico y con cierto significado) (2003, 37)¹⁰. Y ha planteado que las diferentes formas de tramar estos sucesos tendrían menos que ver con los acontecimientos en cuestión que con los diversos significados que el historiador dice encontrar en los “hechos” (aunque, en realidad, “construye” esos significados). Es decir, tendrían menos que ver con los acontecimientos (que dirían describir de forma realista y objetiva) que con las posturas ideológicas previas de cada historiador. En varios de sus trabajos, White ha defendido que la literatura puede representar el pasado de una forma tan idónea como la historiografía académica, ya que puede añadir a un interés característico de la historiografía tradicional por “lo real” del pasado, un interés literario por “la verdad” del pasado. “A veces incluso mejor que la historia profesional”, como ha resumido Tozzi (2010a, 13).

Estudiando los elementos estilísticos distintivos de la llamada “literatura modernista”¹¹ (de Proust, Joyce o Woolf a Adler, Sebald o Levi, pasando por Serrate, Beckett o Robbe-Grillet), White llega a la conclusión de que las representaciones asociadas a este movimiento pueden mejorar, completar e, incluso, sustituir las posibilidades del realismo positivista clásico (digamos, académico y/o universitario). Entre las técnicas característicamente diferenciales de la literatura “modernista”, se puede señalar la escritura intransitiva, como afirma Barthes, una característica distintiva de este movimiento literario respecto del realismo clásico, especialmente de ese realismo historiográfico de corte rankeano pero levantado sobre el estilo narrativo scottiano (2002, 23-33). Así, White subraya las posibilidades de unas técnicas muy concretas que pueden ser útiles para la historiografía académica y/o profesional: la “ocasión casual”, el “monólogo interior”, el “flujo de conciencia”, el “tono de duda o cuestionamiento”, o la “escritura intransitiva” y la “*middle voice*”, que considera una forma adecuada para la representación de experiencias y de pensamientos ajenos porque permite que nos situemos en medio de distintas relaciones entre el tiempo y la vivencia del narrador, del autor y de los personajes históricos (Friedlander, 2007, 88; y Ricoeur, 2004, 530), tal

9 Por usar mi propia terminología, derivada de la obra de Munslow y Rosenstone, 2004.

10 En todo caso, White nunca ha afirmado que el conocimiento de la historia sea imposible, innecesario o inútil, sino que la historia no proporciona el mismo tipo de conocimiento que el conocimiento científico

11 Que es un “modernismo” no en el sentido de que “pertenzca” a la Modernidad (esa etapa de la historia que le sigue a la Edad Media) sino porque viene después de los intentos “modernos” de representar la realidad y la verdad del pasado: el realismo, el naturalismo, el historicismo, la novela histórica decimonónica, etc. Vid. White, 2014, 77-8.

y como hace *Noche y niebla* de Resnais, *Maus* de Spiegelman o *Borrados* de Bartov. La escritura intransitiva intenta representar las tensiones entre algunos componentes del trabajo historiográfico que los historiadores han dado por definitivamente diferenciados: entre el presente y el pasado, cuya línea de demarcación siempre ha parecido, erróneamente, muy clara y distinta; entre el objeto y el sujeto, con la explicitación del componente emotivo, empático y afectivo del trabajo del historiador; o entre forma y contenido. Como ha escrito Paul, “intransitive writing simultaneously refers to what happened in the past and to what happens in the process of trying to represent a ‘past that does not go away’” (2011, 135). Y como escribe White, el modernismo (y su continuación “post”), nos ha mostrado cuánto de construido, de ficcional y de imaginario “está contenido en lo que damos por “real” (2010a, 144). Este tipo de estrategia pone en marcha lo que Friedlander ha denominado “realismo alusivo o distanciado”, para referirse al *film* de Lanzmann, *Shoah* (2007, 41); o lo que White llama “representación modernista”, para referirse a varias obras como, por ejemplo, a las memorias de Levi, *El sistema periódico*.

Como escribe Snyder, nuestras representaciones del Holocausto deben permitirnos poder comprender e, incluso, poder experimentar lo que aún queda en el presente del nazismo, de Hitler y del genocidio judío (2015, 17). Porque el Holocausto no es solamente historia y memoria sino, fundamentalmente, advertencia, como han subrayado destacados pensadores como Mate, Baer o Forges (Mate, 2003; Baer, 2005; y Forges, 2006). White sugiere, además, que lo que él llama “Modernist Event” tiene un contenido, un referente y un sustancia manifiesta: el trauma, producido en el pasado pero vivo en el presente (2014, 58). Sin embargo, como se ha subrayado en el volumen editado por Sobchack, “the effort to come to grips with the ‘modernist event’ can only take place in an atmosphere of historiographic doubt” (2013, 119). O, como afirma Jenkins, en una atmósfera intelectual en la que se aceptan los poderes liberadores de la aporía.

El pasado práctico y el Holocausto

Vivimos en un mundo de víctimas, en una sociedad de víctimas. Aunque, también, evidentemente, de verdugos. Y de espectadores (Gatti, 2006). Una sociedad donde las experiencias y los recuerdos de quienes han sufrido están intentando ocupar un espacio central en el debate público y académico.¹² En este capítulo final voy a examinar algunas reflexiones importantes para comprender la postura ético-política de White respecto del papel de la historiografía en relación con el sufrimiento, la violencia y las víctimas, en general, así como respecto del Holocausto, en particular. Para ello, y antes de todo, me gustaría sugerir dos conclusiones provisionales.

En primer lugar, he seguido la distinción entre hechos y acontecimientos de White para subrayar la idea de que toda representación del pasado se construye bajo un punto de vista, el del historiador, que conceptualiza la información suministrada por las fuentes históricas en un todo del que no se puede predicar una correspondencia total y absoluta respecto de

12 En este sentido, con la labor todavía por hacer (tanto desde el punto de vista del derecho penal como del derecho penal internacional, del derecho humanitario o de las medidas de Justicia Transicional, por poner solo unos pocos ejemplos), me parece muy precipitada la crítica de Daniele Giglioli, 2017.

los hechos que dice describir o explicar (los “acontecimientos”). Aquí aparece la tan controvertida cuestión, estudiada por el propio White, y por buena parte de la historiografía analítica anglosajona, sobre el tramado de los hechos y sobre las respectivas narraciones de acontecimientos “entrelazados”. Como explicaba White, una cosa es narrar (tramar una serie de hechos históricos, en base a los documentos o los testimonios disponibles) y otra narrativizar (creer que la narración expuesta en un libro de historia ha sido encontrada, tal cual, en los archivos). En este sentido, dicha distinción señala la naturaleza interpretativa e ideológica de nuestras representaciones sobre el pasado: tramar y narrar implican elegir un significado para un acontecimiento particular, un significado (trágico, épico, cómico, alegórico, irónico, etc.) que no se encuentra en los documentos custodiados en los archivos.¹³ De esta forma, como ha escrito Mate, “la historia es más bien una construcción moral en la que el ser humano busca respuesta a una pregunta que afecta al sentido de su vida” (2018, 125).

En segundo lugar, la concepción del acontecimiento modernista de White nos alerta de la nueva consciencia histórica en la que vivimos, una consciencia postmoderna que todavía ha de convivir con buena parte de la consciencia histórica moderna tradicional, académica y positivista. Una nueva consciencia que, además, ha de encontrar su plasmación en una nueva forma de representación historiográfica, alejada de lo que Ankersmit ha llamado la representación mimética o especular (basada en una supuesta correspondencia entre la realidad y el lenguaje) y más cercana a lo que se denomina representación “sustitutiva” del pasado (en la línea de Goodman, Gombrich o Danto). Como White no se ha cansado de repetir, el estudio del pasado nunca es inocente o neutral y nunca está desideologizado. Al contrario, toda forma de conocimiento histórico es producido desde una posición ideológica determinada y, por tanto, es usado para los intereses y las necesidades de esa ideología (anarquismo, conservadurismo, radicalismo o liberalismo, por ejemplo). Para los grupos subordinados, emergentes, de la periferia, olvidados y resistentes (es decir, para las víctimas), una historia elaborada, construida, a la manera tradicional (objetiva, neutral, imparcial, especializada, etc.) no sería sino una recomendación improductiva y, en la práctica, significaría un asimilación respecto de la ideología dominante en los estudios históricos desde finales del siglo XIX: el realismo positivista burgües y conservador (White, 1987: 81-2). La cuestión aquí es que “tener una historia”, “pertenecer a la historia”, es una de las dimensiones más importantes de la identidad individual y colectiva, de la civilización e, incluso, de lo que se considera humano, de la misma humanidad. Recordar y representar el pasado (“tener una historia”) es la fuerza de la gravedad que va tensando y destensando el propio desarrollo identitario de las sociedades.

Por otro lado, la concepción de White sobre el “acontecimiento modernista” ofrece una solución de compromiso en el debate sobre la naturaleza del Holocausto como fenómeno histórico. En este sentido, White se posiciona a favor de nuestra capacidad para representar tal fenómeno, especialmente a través de las técnicas de la literatura modernista, incluida la “escritura intransitiva” y la “*middle voice*” que, en el fondo, no son sino dos cualidades intrínsecas de esa literatura modernista, en la que el escritor (el historiador) se hace presente en su discurso, explicitando su actividad, su implicación y sus límites (2011: 255-262 y 441-

13 White habla de 4 tipos de estructura narrativa o de tramado: el romance (o la novela), la comedia, la tragedia y la sátira.

452). La conclusión, planteada por el propio White, es que las representaciones textuales, artísticas y visuales postmodernas pueden ayudarnos a enfrentar cuestiones históricas como el Holocausto e, incluso, pueden ayudarnos a desarrollar interpretaciones verídicas respecto de los acontecimientos ocurridos, por un lado, pero, también, fieles respecto de las experiencias vividas por las víctimas y por los supervivientes (experiencias de violencia, sufrimiento y trauma), y, por tanto, éticamente responsables (Okiihiro, 2006, 161-172). Siendo fieles a los documentos y a los testimonios, las técnicas de la literatura modernista puede favorecer una historiografía que de cuenta de la complejidad multidimensional de un acontecimiento que ha dejado una herida colectiva tan intensa como el Holocausto. El propio Rorty ha escrito que “la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero interrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vehículos del cambio y del progreso moral” (1991, 18). Y ello es así porque estas técnicas artísticas nos ofrecen representaciones complejas y no clausurantes de las distintas formas de violencia y crueldad de las que somos capaces los seres humanos y, con ello, nos permiten ser conscientes de nuestra naturaleza, de lo que nos queda por hacer y de las distintas formas en que podríamos redescubrirnos a nosotros mismos.

Por supuesto, una cosa es representar la crueldad y otra el sufrimiento. La representación del dolor, del sufrimiento y del trauma es un asunto mucho más complejo que representar la violencia. Ahí está la diferencia entre *La lista de Schindler* (1993) y *Shoah* (1985): la una se centra en mostrar la violencia mientras que la otra intenta desvelar el sufrimiento padecido (Sucasas, 2018). Y, como escribe Rees, “casi todo lo que nos encontramos es negativo. Comprobamos que, en este caso, el sufrimiento casi nunca es redentor” (2005, 28). Representar el Holocausto es contar una historia de degradación, de humillación y de depravación que podríamos considerar monstruosa, cuasi inhumana. Y una forma eficaz de evitar que se vuelva a producir otro Holocausto es concienciar a una sociedad para que desaprobe cualquier sentimiento de superioridad moral, racial o intelectual y para que no justifique ninguna clase de violencia, crueldad o sufrimiento.

La historiografía postmoderna, dice White, precisamente por las ansiedades textuales y profesionales que produce, nos puede enseñar que un pasado abierto, no clausurado, es lo máximo que podemos extraer de nuestras representaciones sobre los eventos modernistas: que “un pasado virtual es lo máximo a lo que podemos aspirar” (2011, 522). Y es que esto no es malo sino bueno. No necesitamos un “pasado histórico” sino un “pasado práctico”. Es decir, una historiografía que sea más consciente de su naturaleza textual, constructivista e imaginativa. Es decir, una historiografía que pueda ponerse al servicio de otros intereses más plurales, democráticos y empáticos. Una comprensión más sofisticada y compleja del pasado nos puede ayudar a desarrollar una mayor y más amplia compasión. Una historiografía, como la postmoderna, que relaja su pretensión de objetividad y neutralidad, que subraya su naturaleza constructiva, textual y autoreferencial y que, por tanto, esté literaria y retóricamente informada, puede dejar de ser usada por las instituciones del poder y del estado para la creación mitificadora (es decir, parcial, acrítica, cuasi religiosa) de una identidad nacional y/o estatal. Así, una vez explicitadas las ansiedades que provoca la historiografía postmoderna (como las que pudiera provocar una visión histórica pragmatista como la que propone Rorty), el textualismo puede hacer el resto: socavar la autoridad científica y moral que se encuentra detrás de esa historiografía decimonónica, positivista y objetivista, que pretendía estar describiendo y representando la verdad en sí, el nómeno del pasado (White, 2011, 530).

Como escribe White, “cada individuo y cada grupo tienen un pasado, por el hecho mismo de contar con algún tipo de herencia genética y cultural”. Pero la historia puede ser el pasado mismo y, a la vez, algo mucho más amplio y diferente. El pasado histórico es “creado por investigadores profesionales o de algún modo autorizados socialmente, a partir de lo que no es más que un pasado virtual hasta que es establecido como realmente sucedido, sobre la base de evidencias de un determinado tipo y autoridad” (White, 2010a, 124) que, por supuesto, no cubren el 100% de lo acaecido realmente. La historiografía tradicional también selecciona lo que ha de ser constituido como historia, en base a un conjunto de intereses académicos y políticos que, habitualmente, son conformados por los grupos dominantes de una sociedad (los llamados “vencedores”). La historia es vista como una disciplina desinteresada (objetiva y neutral). Es decir, la historiografía es vista como una disciplina científica “interesada”, al menos potencialmente, en cualquier hecho o personaje históricos. Pero esto, en la práctica, no es así. Los historiadores seleccionan sus objetos de estudio y sus fondos documentales. Por no hablar de la tarea selectiva del propio Estado. White afirma que la historiografía tradicional suele ser un arma ideológica, en la medida en que “se duplica la opresión de los grupos ya vencidos, despojándolos de sus pasados históricos”, y, por tanto, también de sus identidades (2010a, 124). La perspectiva de White nos permite comprender que las sociedades postmodernas están en situación de realizar un compromiso con una historiografía más plural, que contenga la perspectiva de los “vencedores” pero, también, la de los “vencidos”. Y ello no solamente en el caso paradigmático y ejemplar del Holocausto, donde, incluso, se le da más importancia, naturalmente, a la perspectiva de las víctimas y los vencidos. Por otro lado, este pasado histórico, profesionalmente constituido, solo existe en los libros (y, en menor medida, en una pequeña selección de representaciones historiográficas colectivas divulgadas mediante las llamadas Políticas de la Memoria, en el contexto de la educación, de la cultura histórica proporcionada por los *mass media* o en el contexto de las conmemoraciones y homenajes públicos sobre personas o acontecimientos del pasado). Podemos decir que las memorias colectivas son las representaciones mediante las cuales se comparte parte de la “memoria histórica” (es decir, los elementos “recordados” del pasado identitario) de las familias, los pueblos, los colectivos, las naciones y los países. Pero las memorias colectivas, debido a su interrelación con los marcos sociales de la memoria y debido a la permeabilidad respecto de las Políticas de la Memoria, también incluyen versiones simplificadas de ese pasado histórico profesionalmente constituido.

Sin embargo, hay otro pasado, el pasado que Oakeshott denominó “práctico”, que es ese conjunto de fenómenos como la memoria, “trozos de información, fórmulas y prácticas que repetimos rutinariamente, e ideas vagas acerca de “la historia” de las que nos servimos” en nuestra vida diaria, para poder llevar a cabo distintas tareas y para vivir determinadas experiencias (White, 2010a, 125). White ha dicho que “el pasado práctico es el pasado de la memoria —individual y colectiva— y la utilidad que este tipo de conocimiento del pasado puede prestar. El pasado histórico es el pasado que se nos da en documentos, sobre todo en documentos que crean los grupos establecidos o dominantes. Las instituciones de hoy utilizan este pasado histórico para su propio beneficio. La situación es similar a la de grupos subalternos luego de que los colonizadores se fueran”. Sin embargo, White argumenta que este pasado subalterno “siempre ha sido criticado por los historiadores porque no está documentado. Pero este pasado práctico se estudia menos con el interés de descubrir ‘lo que

realmente ocurrió' que en comprender cómo las formas de vida presentes han sido dañadas por el trato que recibieron de los amos y que se han repetido en el presente como si fueran algo natural o estuvieran destinadas a serlo".¹⁴

La historia es una "memoria cultivada", una "memoria disciplinada", que pretende producir un pasado 'colectivo' a partir del cual se puede forjar, también, una identidad colectiva. Sin embargo, es la memoria, después de todo, la que nos obliga "a confrontar el enigma de cómo lo que ha sucedido en el pasado perdura en el presente" (White, 2011, 541). En un texto sobre la obra de Ricoeur, White escribe que la memoria, esa sensación de una presencia ausente, "es la base de la conciencia específicamente histórica, si bien la historia ha sido convencionalmente presentada como un correctivo para la memoria, o una aproximación más confiable al estudio del pasado que la 'memorización'" (2011, 541-2). Y es que parece que la historia nos habla de lo que se recuerda (y de quién y para qué lo recuerda) mientras que la memoria nos pone sobre alerta acerca del olvido, acerca de lo que la historiografía ha olvidado. Al basarse sobre documentos, la historiografía tradicional "no trata de esos aspectos del pasado que la memoria experimenta como presencias ausentes que exigen ser recordadas (además de esperar justicia y una compensación) por la ofensas que las propias comunidades le infligieron a su humanidad" (2011, 546-7). La memoria nos confronta con las heridas de las sociedades, de los pueblos y de las naciones (Blake, 2008). Como no se ha cansado de repetir Todorov, la memoria no es un remedio infalible contra el mal de nuestras sociedades pero, sin ella, el mal en el mundo se puede reproducir impunemente puesto que el olvido del sufrimiento de las víctimas implica una muerte hermenéutica además de la muerte física (2009, 9).

Tanto la historiografía como las distintas ciencias sociales Occidentales "son más o menos útiles según la situación en que se encuentren" las comunidades que las producen (White, 2011, 531). White propone una historiografía que tenga una naturaleza terapéutica (como puede tenerla la psicología colectiva o la economía política, por ejemplo), un conjunto de "alternativas de representación no domesticadoras del pasado", en expresión de Tozzi (White, 2010a, 23), que nos permita enfrentar el pasado traumático reciente a la vez que nos permita imaginar futuros emancipadores y liberalizadores para nuestras sociedades. Para ello, la historiografía postmoderna nos da herramientas para que nos acostumbremos a la idea de que una multiplicidad de versiones *respetuosas* del pasado (como la que, en la práctica, ya existe), no es algo perjudicial sino, al contrario, es algo beneficioso, puesto que nos permite comprender las diversas dimensiones, los diversos intereses y los diversos actores implicados en el origen y en la evolución de una realidad que nació de la mano de la historiografía positivista: la nación y el estado contemporáneos (White, 2011, 532). El viejo *motto* de que la historia está escrita por los vencedores sintetiza muy bien esta vieja idea. Sin embargo, si queremos que el pasado no sea, simplemente, una cuestión teórica, "historiográfica" ("*historical past*"), sino, también, práctica ("*practical past*"), recuperando el componente ético y moral de la historiografía clásica, entendida como *magistra vitae*, entonces no nos sirve un relato genealógico ingenuo e inocente acerca del origen y de la evolución reciente de la (supuesta) pureza de sangre de nuestras comunidades, naciones, estados y países actuales. Igual que no existe una autobiografía sin errores, pasos en falso o daños colaterales, no existe una historiografía sin mácula, sin víctimas y sin sufrimiento.

14 Op. cit. en nota 5.

De esta forma, vivimos un momento histórico que ha decidido volver la vista hacia las víctimas, hacia los perdedores, hacia los grupos subalternos. Y ha decidido empoderarlos. Y no solo por cuestiones emocionales relacionadas con el papel de las memorias colectivas sino, también, por motivos racionales e intelectuales de todo tipo. Frente a las razones de los vencedores, tenemos también la razón de los vencidos, el poder de los perdedores. Y, sobre todo, la empatía y la compasión para con las víctimas (que somos todos, de alguna manera u otra) de los procesos, de los acontecimientos y de los agentes históricos. Es el desarrollo de una especie de *raison humanitaire* lo que está en juego en este proyecto de una historiografía postmoderna y humanista como la que defiende White (Fassin, 2010), que no sea ajena a la influencia del existencialismo y del modernismo. De hecho, White nos recuerda que el papel de la historiografía debería ser ayudar al esfuerzo conjunto por liberarnos tanto de cualquier determinismo natural como de cualquier injusticia o discriminación social (2011, 497). En este sentido, la obra de White enlaza con la de LaCapra, cuando éste afirma que la única historiografía digna de ese nombre es la que conjuga una memoria crítica del pasado con una concepción del conocimiento histórico basada en documentos y textos que ayude a proyectos colectivos de búsqueda de la verdad, compasión y justicia (LaCapra, 2018, 114).

En suma, la historiografía postmoderna, en general, y la obra de White, en particular, nos recuerdan que más allá de los datos objetivos (que pueden ser “encontrados” en los archivos y descritos y explicados en las obras historiográficas), existe un marco interpretativo omnímodo e integral, que da sentido a la obra entera de un historiador. Y ese marco interpretativo es político, ideológico y, a la postre, estético (es decir, retórico, literario, ficcional). Es decir, que es una decisión est-ética (tener empatía y compasión) ponerse del lado de las víctimas del pasado para intentar representar su dolor, su sufrimiento y sus traumas. Como buena parte de Occidente ha venido haciendo, en las últimas décadas, para intentar comprender y representar el Holocausto. Parafraseando a Beristain, no cabe una historiografía de espaldas a Auschwitz y a lo que este acontecimiento representa: el papel fundamental de las víctimas para entender nuestro “presente extenso”. Y el de su sufrimiento, para entender tanto *su* pasado como *nuestro* presente (2004, 41).

Bibliografía

- Baer, A. (2005). *El testimonio audiovisual: imagen y memoria del Holocausto*. Madrid: CIS.
- Barthes, R. (2002). “Escribir, ¿un verbo intransitivo?”, en Barthes, R., *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (1984). “Le discours de l’histoire”, en Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques*. París: Seuil.
- Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Beristain, A. (2004). *Protagonismo de las víctimas de hoy y mañana (Evolución en el campo jurídico penal, prisional y ético)*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Blake, L. (2008). *The Wounds of Nations: Horror Cinema, Historical Trauma and National Identity*. Manchester: Manchester University Press.
- Derrida, J. (2002). *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J. (2011). *Seminario. La bestia y el soberano, Vol. II*. Buenos Aires: Manantial.
- Eagleston, R. (2008). *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford: Oxford University Press.

- Erner, G. (2006). *La société des victimes*. París: La Découverte.
- Fassin, D. (2010). *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. París: Gallimard-Sevil.
- Forges, J.-F. (2006). *Educación contra Auschwitz: historia y memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Friedlander, S. (comp.) (2007). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fritzsche, P. (2009). *Vida y muerte en el tercer Reich*. Barcelona: Crítica.
- Gatti, G. (ed.) (2017). *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder.
- Ginzburg, C. (2007). “Solo un testigo”, en Friedlander, S. (comp.), *En torno a los límites de la representación*.
- Gray, J. (2008). *Perros de paja: Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Barcelona: Paidós.
- Jenkins, K. (1997). *The Postmodern History Reader*. London y New York: Routledge.
- Korhonen, K. (ed.) (2006). *Tropes for the Past: Hayden White and the History/literature Debate*. Amsterdam y New York: Rodopi.
- LaCapra, D. (1983). *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: Cornell University Press.
- LaCapra, D. (2018). *Understanding Others: Peoples, Animals, Pasts*. Ithaca y London: Cornell University Press.
- Langer, L.L. (1975). *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Heaven: Yale University Press.
- Lozano, Á. (2008). *La Alemania Nazi (1933-1945)*. Madrid: Marcial Pons.
- Lytard, J.-F. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lytard, J.-F. (1997). *Heidegger and “the jews”*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta.
- Mayer, A.J. (1988). *Why did the Heavens not Darken? The Final Solution in History*. Nueva York: Pantheon Books.
- Munslow A. y Robert A. Rosenstone (eds.) (2004). *Experiments in Rethinking History*. New York y Abingdon: Routledge.
- Okihiro, L. (2006). “Divergence and Confluence, Mapping the Streams of Hiroshima”, en Korhonen, K. (ed.), *Tropes for the Past*.
- Paul, H. (2011). *Hayden White*. Malden y Cambridge: Polity Press.
- Rees, L. (2005). *Auschwitz: los nazis y la “Solución Final”*. Barcelona: Crítica.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Siglo XXI
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rovelli, C. (2016). *La realidad no es lo que parece*. Barcelona: Tusquets.
- Sebald, W.G. (2001). “Crecí en una familia posfascista alemana”. *El País*, 14 de julio.
- Snyder, T. (2015). *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertencia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Sobchack, V. (ed.) (2013). *The Persistence of History: Cinema, Television and the Modern Event*. London y New York: Routledge.
- Sucasas, A. (2018). *Shoah: El campo fuera de campo. Cine y pensamiento en Claude Lanzmann*. Shangrila.
- Todorov, T. (2009). *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*. Barcelona: Arcadia.
- White, H. (2014). *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press.
- White, H. (2011). *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires: Eterna. Cadencia.
- White, H. (2010a). *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo.
- White, H. (2010b). "Postmodernism and Textual Anxieties", en White, H. *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory 1957-2007*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- White, H. (2009). "The Aim of Interpretation is to Create Perplexity in the Face of the Real: Hayden White in Conversation with Erlend Rogne". *History and Theory*, 48, , pp. 63-75.
- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.
- White, H. (1995). "The Modernist Event and the Flight from History", en Hana Wirth-Nesher (ed.), *The Sheila Carmel Lectures 1988-1993*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press.
- White, H. (1988). "Historiography and Historiophoty", *The American Historical Review*, 93, 5, p. 1194.
- White, H. (1987). *The Content of the Form*. Baltimore y London: The Johns Hopkins University Press.

RESEÑAS



ULACIA ALTOLAGUIRRE, Paloma (2018): *Concha Méndez. Memorias habladas, memorias armadas*. Presentación de María Zambrano. Sevilla: Editorial Renacimiento. 186 pp.

La escritora y poeta Concha Méndez (Concepción Méndez Cuesta. Madrid, 1898-México, 1986) destaca como una de las figuras relevantes que contribuyeron a revitalizar el panorama cultural español durante los años veinte y treinta del pasado siglo XX, así como por la perseverancia de divulgar, mediante su labor editorial e impresora junto a su marido Manuel Altolaguirre, las obras de los poetas de la Generación del 27, compañeros de vanguardia estética y literaria en cuyas antologías no habría sido incluida. Al igual que les ocurriera a sus coetáneas, el olvido intelectual, académico y crítico literario acompañaría a esta cofundadora del *Lyceum Club*, tal como se evidencia en la postergación de la visibilidad de su obra o en el desconocimiento de su aporte al ámbito editorial y de las letras en España y América. Pero al menos, a pesar de haber pasado tanto tiempo, se vislumbra que la sombra de las escritoras y de las artistas es hoy un poco menos alargada, tras editarse las creaciones y las biografías de aquellas doctas que hasta entonces eran reconocidas, en mayor medida, por el simbólico gesto de caminar por la calle “sin sombreros”. Una vez incorporadas al circuito de la crítica editorial podremos ahondar y valorar el alcance de sus proyecciones literarias y artísticas, más allá del mero hecho de su condición de género. Las creaciones de buena parte de estas escritoras en el exilio han sido estudiadas y difundidas por

un grupo de academicistas. Asimismo, se aprecia, aunque tímidamente, en el profuso mercado de las letras algunas ediciones que atisban la circulación de sus obras —obviadas en las compilaciones— y de las memorias de esta invisibilizada generación. Este es el caso del libro autobiográfico que reseñaremos en estas líneas: *Concha Méndez. Memorias habladas, memorias armadas*. Un locuaz relato oral, como ejercicio evocativo, transcrito por su nieta e introducido por la presentación que María Zambrano esboza de la apreciable inventiva y del arte supremo que habitaba en todos los proyectos emprendidos por Concha Méndez (p. 8), junto a Manuel Altolaguirre: “andaluz fino, de producción poética escasa, de quien nada menos que Luis Cernuda ha señalado como el único español en quien aletea san Juan de la Cruz” (p. 7).

La vocacional poeta, influenciada por Juan Ramón, aunque sin saberlo por no haber accedido formalmente a leerlo, contribuyó con el también poeta e impresor profesional que era su marido a la edición de relevantes revistas como *Poesía*; *Héroe*; *1616* o *Caballo verde para la poesía* dirigido por Pablo Neruda tras el ofrecimiento por parte del matrimonio de editores (p.100). De hecho, el domicilio de la pareja situada en la calle Viriato de Madrid se convertiría en el espacio de encuentro de la Generación del 27 así como el lugar donde recibían, impulsaban y difundían los trabajos de sus

contemporáneos hasta llegar la fratricida guerra, cuya violencia y represión por ambos bandos sería repudiada por la misma. Por su parte, Manuel Altolaguirre era ya respetado desde su labor en la imprenta Sur de Málaga, por hacer de ese oficio un arte, junto al poeta Emilio Prados, y por su aportación a la revista *Litoral*; sin embargo, ella misma, en primera línea con un mono de trabajo enfundado también perseveró en las tareas de impresión y difusión de su grupo intelectual dentro y fuera de España. Bajo ese compromiso recorrió las soporíferas calles de La Habana para vender las obras impresas de su aventurera rotativa editorial llamada “La Verónica”, una vez que los proyectos reformistas de la República española pasaron a ser una ensoñación política y cuya contienda sembró una estela de desplazados y exiliados, entre quienes se hallaban Concha Méndez junto a un esposo convaleciente de un estado de locura transitoria, a causa de la desgarradora experiencia de la guerra y su internamiento en el campo de concentración (p. 110): *Ven a mí, que vas herido/que en este lecho de sueños podrás descansar conmigo. /Ven, que ya es la medianoche y no hay reloj del olvido que sus campanadas abiertas en mi pecho dolorido* (‘Ven a mí que vas herido’). Este episodio precedido por la descripción de los luminosos años veinte, junto con las expectativas de reformas sociales, nos apesadumbra por las “guerras perdidas” a favor de la equidad; por el exilio, exterior e interior, y por el particular ensañamiento hacia las féminas una vez revocados todos sus derechos. Sin embargo, más allá de las adversidades, a la poeta madrileña nunca parecía agotársele las iniciativas literarias ni humanísticas. Por ello se nos muestra una historia de vida desprendida de todo resentimiento, a pesar de los desaires o la prolongada sombra de sus contemporáneos entre los que destacan

Luis Buñuel con el que mantuvo un largo noviazgo (p. 38 y ss.); el poeta Manuel Altolaguirre que la cortejó hasta el mismo altar donde la escritora se encaramó vestida de verde con un ramo de perejil en mano (p. 92) y de quien se separó una vez asentados en México, fraguándose para ella un doble olvido; así como tantísimos artistas, intelectuales o creadores con los que Concha Méndez mantuvo una estrecha relación: Rafael Alberti, como primer consejero literario pero cuyas acciones políticas le decepcionarían (p. 102); Federico García Lorca; Ramiro de Maeztu; Gregorio Prieto o Luis Cernuda a quien arrojó en su casa de Coyoacán hasta sus últimos días (p. 142).

Plasmado con espontaneidad, sencillez y creatividad, el presente relato transfiere la continua capacidad de asombro que emerge de una experiencia vital inagotable y una continua reinención que la escritora hace de sí misma, cuyo punto álgido se sitúa entre 1934 y 1944. Una labor poética que había irrumpido en los estertores de la modernidad y la alacridad de los años veinte para llevarla a hilvanar versos más depurados y personales hasta alcanzar una impronta autobiográfica a causa del exilio. Su vitalista experiencia transita al lado de “grandes hombres” y en compañía de algunas “excéntricas mujeres”, tal como se trazan los relatos sobre Maruja Mallo (p. 48) y Alfonsina Storni (p. 78), u otras amigas con las que mantiene una estrecha conexión como fueron Pilar Zubiaurre, María de Maeztu o Consuelo Berges: *Toma este sueño que traigo/ y engárzalo a tu collar. /Amiga, toma este sueño/que vengo de ver el mar* (‘Canciones de mar y tierra’). Amistades que inspiraron el imaginario de su itinerario poético y apoyaron sus iniciativas de osada viajera e impulsiva aventurera. Tanto la trotamunda sociabilidad de la que estaba dotada como la fatalidad del exilio la llevaron a cultivar

relaciones con figuras de la altura de María Zambrano; Lidia Cabrera; Alfonso Reyes; Juan de la Encina; Fernando de los Ríos; Irene y Cesar Falcón, etc. Sin embargo, su trayectoria no parece haber dejado rastro de escándalos —público o privado— capaces de atraer a la crítica editorial o inclusive a la historiografía.

El resultado de la presente narración transferida de manera intergeneracional es una crónica detallada del parnaso intelectual y social hispanoamericano de quien, a pesar de haber conocido la exclusión o la inequidad, se mantiene —además de muy respetuosa con sus colegas— fiel a su compromiso de romper con los cánones requeridos a las féminas de la clase media y acomodada. La convicción tenaz en una vocación, aunque muy dispersa y en las posibilidades de su emancipación la hacen pionera en la conquista paciente de un feminismo cuyas teorías no parecía comulgar de modo directo, pero sobre el que se pronunciaba con lucidez y honestidad. Desde su propia cuna, la acérrima confianza en sí misma y su pronta toma de conciencia sobre las desigualdades entre hombres y mujeres, y de clases sociales le permitieron saltar obstáculos como la campeona de natación que logró ser en su mocedad antes de comenzar la guerra civil española. Aun siendo muy joven hizo de la poesía, la cultura y las letras su herramienta de vida y a través de ello logró emanciparse de la familia numerosa que duramente la reprendió sólo por haber asistido a una conferencia en la Universidad. En el momento que decide viajar fuera de España, sola y con más compañía que sí misma —alarmando por ello a Ortega y Gasset que no obstante la apoyaría (p. 64), tras haber sido ninguneada junto a sus compañeras del *Lyceum Club Femenino* por Jacinto Benavente (p. 50)— descubre que tiene sobrada capacidad para mantenerse por sí misma. El medio intelectual

del que se rodeaba le sirvió obviamente para amortiguar el lance de esa aventura: un atrevimiento que la condujo a la desca bellada idea de tirarse a nado al mar picado con el fin de evitar enfrentarse al encargo de impartir una conferencia sobre cuyo tema a tratar no se sentía nada segura (p. 81). Aunque dejó bien claro que ella lo que quería ser de mayor era “capitana de barco”, cuando en la infancia le reprendieron que “las niñas no son nada” (p. 24), dejándonos así el recuerdo de unos antecedentes que, por si acaso, debiéramos registrar.

La nueva publicación de estas memorias es una valiosa contribución de intrahistoria y oralidad acerca del exilio español. Una tarea acometida por su nieta, Paloma Ulacia Altolaquirre, que selecciona y da forma a la singular historia de vida cuyo marco referencial es el ambiente artístico-cultural de su época, tanto en España como en el exilio. De hecho, el presente trabajo fue declarado en 1988 finalista del Premio Comillas de Historia, Biografía y Memorias de Tusquets Editores y en 1990 ya fueron publicadas, bajo edición de la nieta, por Mondadori (Madrid) a la cuales teníamos un difícil acceso por su descatalogación. Su reedición dentro de las líneas de la editorial Renacimiento (Sevilla) en 2018 nos permite acceder a la intrahistoria de este heterogéneo y plural conjunto de intelectuales, pero sobre todo estudiar la obra y la trayectoria del grupo más invisibilizado, tal como fueron las “sin sombreros” que igual que sus compañeros conocieron el exilio. Si el texto emana de esta experiencia, así debemos comprender la selectiva prevalencia por los detalles autobiográficos y memorialísticos. Concha Méndez refuerza, mediante esta técnica, su conciencia de identidad y por ello estas memorias “habladas” apenas dejan espacio para la transferencia de su propia obra, que no obstante es ligeramente introducida en conexión a algunos

de los hechos narrados. No obstante, echamos en falta una mayor aportación de su obra poética en el marco del relato biográfico. Labor editorial distribuida en diecisiete apartados que rememoran varios capítulos entrelazados de la Historia de España, desde la República hasta el exilio trasatlántico junto al imaginario del retorno que habita en los exiliados. Destacamos cómo el prevalente discurso de feminidad en el relato alienta fuerzas frente al agotamiento y al desgaste provocado por las desgarradoras pérdidas del transtierro. Bajo el dominio de esa perspectiva, la anécdota, la reflexión inducida por el ejercicio de la memoria en el marco de la Historia y la capacidad aún sorpresiva de una mujer octogenaria restituyen una archiconocida inequidad. El libro cuenta con una breve, pero admirada presentación de María Zambrano sobre Concha Méndez y su marido Manuel Altolaguirre. La aportación de la también exiliada filósofa antecede a un prólogo y a una seleccionada transcripción de experiencias narradas en primera persona y completadas por su editora con dos diferenciadas secciones bibliográficas que dan fe de su prolífico y perseverante trabajo: poesía, teatro, textos cinematográficos, conferencias, ensayos, traducciones, etc. Tras comprobar su contribución a la cultura y a las letras se aprecia cómo la libertad pauta todas sus acciones, mientras que la incesante creatividad, en cuanto a forma de vida, la hacen en buena parte inclasificable. Si bien, una bibliografía especializada sobre su obra, junto a un registro fotográfico, es un aporte para contextualizar la historicidad y la singular contribución de Concha Méndez en relación al grupo intelectual al que perteneció. Estos apéndices bibliográficos —a lo que añadiríamos, al menos una tesis doctoral registrada— facilitan el estudio de su obra y su contribución al campo intelectual de su generación.

En estas memorias se pronuncia con rotundidad la personalidad de una mujer muy singular: positiva, aunque algo excéntrica y concebida por los demás de una aparente fantasía que entendemos procede de su carácter sorpresivo y de su incredulidad ante los restrictivos códigos impuestos. Desde luego no obviamos el estímulo introducido por su conexión al surrealismo de la época o sus prevalencias oníricas que le anuncian la dolorosa pérdida de la madre (p. 115); el desgarrador asesinato de Federico García Lorca (p. 101; p. 103); o el triste accidente de Manuel Altolaguirre (p. 138). Con algunos saltos cronológicos, nos hallamos con el trazo firme de un perfil que refleja a una criatura muy original a la vez que generosa en la cotidianidad del transtierro que le tocaría en suerte hasta llevarla a “amparar a los que tenían aún menos que ellos”, en palabras de María Zambrano (p. 8), para ser “tomada en serio, salvo como portavoz de la vida de los otros” (p. 20). Dicho de otro modo, la literal transcripción del testimonio, hilvanado por su nieta, se sostiene sobre un arsenal de episodios anecdóticos que prevalecen en la historia descrita en primera persona. Al mismo tiempo, habita en la narración un permanente extrañamiento surgido del propio razonamiento de una mujer con aires de rotunda modernidad que trataría de trascender el peso de las circunstancias sociales, junto con los modelos de feminidad impuestos, desde su rebelde juventud como hija mayor de una familia numerosa bien posicionada y encomendada por una progenitora a quien recuerda siempre en estado de crianza. Sin embargo, la centralidad del relato oral no menoscaba la transferencia, que diríamos hoy, de su aporte como poeta y pionera en su rol de impresora, editora, traductora, deslumbrada tertuliana o guionista cinematográfica. Sea como fuere, desconocemos si

Concha Méndez habría llegado a alcanzar el pódium como lo logró en su papel de deportista, aunque muy pocos conocían esta faceta o la creían cuando ella lo contaba.

El relato transcrito y armado es amable con el lectorado y por ello es recomendable abordar su lectura. Se distingue por su tono risueño, a pesar de los dramas personales y colectivos sobrevenidos. Las continuas anécdotas que encuadran los datos o los hechos acaecidos de índole pública, no sólo del ámbito de lo privado, nada tiene que ver con el relato “amarillezco”: en eso se ve que ha sido comedida, lo que dice bastante de su propia condición. La composición del testimonio es acompasada por un hilo conductor pautado por la distancia del recuerdo, aminorando las secuencias más dramáticas de las que Concepción Josefa Pantaleona Méndez trasciende en un permanente gesto de superación y reinención de sí misma: *Al nacer por la mañana/me pongo un corazón nuevo/que me entra la por la ventana. / Un arcángel me lo trae/*

engarzado en una espada (‘Al nacer por la mañana’). Sin duda, la nueva circulación de estas memorias reeditadas por la Biblioteca del Exilio, se reafirman como una fuente de conocimiento sobre la realidad política y los roles de género asignados a su propia generación y consignados en el entorno artístico al que pertenecía, pero con voz y acción propia a pesar de ser conocida como la compañera, la amiga, la novia o la esposa de señores intelectualmente notorios y relevantes; cuarteando la autoridad patriarcal que ella misma, desde muy joven hasta la plena madurez, trataría de trascender reforzada por su imaginario poético como por la realidad que le tocó en suerte sortear, aunque sólo fuera a favor de una sonora soledad de poetisa vocacional en España y América: *Tan sola no me has dejado/que estoy conmigo y me basta/igual que siempre lo he estado* (‘Los brazos que te han llevado’).

Esmeralda Broullón Acuña
(EEHA-CSIC)

RUFINETTI, Edgar J. (2018), *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*, Villa María: Eduvim. 372 pp.

Edgar J. Rufinetti es docente de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; entre sus áreas de interés se cuentan la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y la teoría crítica, teoría que ha ido enriqueciéndose a partir de las primeras formulaciones en la “clásica” Escuela de Fráncfort y que hoy abarca los desarrollos de Jürgen Habermas y sus discípulos. En su libro, Rufinetti aborda el intenso debate que se entabló entre estas dos corrientes de pensamiento alemán, especialmente en los últimos años de la década de 1960 y los primeros de la siguiente.

Nacido en 1929 y, en consecuencia, perteneciente a una generación más joven, es comprensible que Habermas haya sido crítico con los padres fundadores de la escuela frankfurtiana; en su deseo por conceptualizar más adecuadamente la interacción y la comunicación, este se interesó por la hermenéutica y la filosofía analítica, sin dejar de señalar sus reparos a ambos enfoques.

Pero más allá de estas diferencias (generacionales e ideológicas), hay algo que hermanó desde el inicio a Habermas con Gadamer: el rechazo de ambos al neopositivismo y, en general, a la filosofía de las

ciencias sociales de corte eminentemente empirista. A esto se sumaba asimismo el desafío por reintroducir en el ámbito filosófico a la *razón práctica*, convidada de piedra en la academia desde que David Hume sentenciara en 1739: “La razón es y debe ser solo la esclava de las pasiones, y jamás puede pretender ejercer otro oficio que no sea el servirles y obedecerles” (Hume 2000, 413).

En este contexto se ubica el objetivo general de Rufinetti: “Aclarar cómo ha de entenderse el fenómeno y el concepto de *razón práctica*” en la actualidad y, especialmente, “elucidar [cuáles son] los estándares de racionalidad que resultan ‘adecuados’ para orientar la acción y la reflexión en el ámbito de la praxis” (35). De esta manera, el autor espera:

aportar un punto de partida para entender y evaluar los modos de razón práctica que, sin dejar de atender las exigencias de interacción y diálogo propias de las situaciones normativas del mundo histórico-social de la vida, actualmente juegan un papel relevante en los debates en torno a la fundamentación de la filosofía práctica y las ciencias sociales (36).

La obra de Rufinetti se divide en cuatro partes: primero, una exposición de la hermenéutica de Gadamer; luego, una presentación de las críticas de Habermas a aquella, críticas aparecidas a medida que el entonces joven filósofo iba desarrollando su propio marco teórico; y finalmente — tercera y cuarta partes —, una reconstrucción de las idas y vueltas del debate Habermas-Gadamer con el objetivo último de mostrar que las críticas del primero no han afectado sustancialmente la propuesta hermenéutica del segundo; es más, la habrían robuste-

cido, además de sacar a la luz la vulnerabilidad del universalismo habermasiano.

La cuestión central es esta: ¿es factible hallar instancias que escapen a la tradición y los discursos, tradición y discursos que nos constituyen dado que somos seres permeados por la historia y el lenguaje? Habermas cree que sí y que sólo así podremos elaborar luego una teoría normativa que nos permita, a la postre, analizar las apremiantes cuestiones éticas y políticas. Gadamer, en cambio, entiende que todo discurso, incluso el filosófico, nace *en y de* una tradición que le fija límites precisos e insuperables. En este sentido, Rufinetti sostiene, siguiendo a Gadamer, que los esfuerzos de Habermas resultan insuficientes: todo intento por querer salirse del lenguaje y la tradición con el fin de dar con criterios normativos universales para evaluar “desde fuera” ese mismo lenguaje y esa misma tradición, está destinado al fracaso. (Claro que entonces se plantea el interrogante de cómo criticar “desde dentro” la propia tradición, si no quiere desembocarse en una posición “tradicionalista”).

En la primera parte del trabajo, Rufinetti reconstruye el punto de partida de la hermenéutica de Gadamer, con sus críticas al historicismo decimonónico. El filósofo va incluso mucho más allá de Wilhelm Dilthey (1833-1911): la conciencia de que somos seres históricos y que hablamos desde una tradición no es, de por sí, garantía de independencia respecto de esos condicionamientos. De hecho, Gadamer es capaz de “poner de manifiesto que tanto la reflexión de la vida como la vida de la conciencia operan siempre sobre un terreno que las sostiene y que no pueden objetivar y aclarar ni completa ni adecuadamente” (55). En consecuencia, es necesario “rehabilitar el prejuicio, la autoridad y la tradición” (70), teniendo en cuenta que estas

tres instancias, correctamente entendidas, no coartan indefectiblemente la libertad ni el ejercicio de la crítica. El punto es que no puede haber libertad y pensamiento sino dentro de una tradición (la conciencia es *wirkungsgeschichtlich*).

Seguidamente, Rufinetti recuerda que, para Gadamer, comprender es, sobre todo, *aplicar*. Todo acto de comprensión presupone la aplicación de instancias cognitivas generales al caso concreto. Es más, esta idea puede llevarse hasta sus últimas consecuencias si se afirma que comprender, en el fondo, es siempre *traducir*: mi comprensión de algo implica mi traducción de eso nuevo al lenguaje que ya manejo. De este modo, la comprensión no es algo pasivo, sino fundamentalmente un acto creativo. En este punto Gadamer se apoya, como señala Rufinetti, en la concepción de *phrónesis* desarrollada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*; concretamente: “el problema para Gadamer —y la razón por la cual recurre a la ética aristotélica— no es el universalismo sino el intelectualismo” (103). Según el autor, el mérito de Gadamer en este ámbito está en:

ampliar el concepto de razón práctica [de tal suerte que] esta no se reduce al juicio solitario, monológico, de un sujeto constituyente, sino que es la emergente del juego del entendimiento compartido y situado, una razón dialógica (110).

(Rufinetti no discute los grados de “dificultad” de la comprensión-aplicación-traducción. Si bien es válida la metáfora según la cual todo el tiempo estamos traduciendo, incluso cuando “simplemente” percibimos un objeto cotidiano, la verdadera traducción se da cuando nos topamos con un *acontecimiento/texto extraño*.)

Hacia el final de la primera parte, Rufinetti examina el concepto gadameriano de *experiencia de la alteridad*. De hecho, la experiencia del otro puede ser, en un nivel elemental, muy poco enriquecedora, por ejemplo, cuando simplemente “objetivamos” al otro, lo consideramos un mero objeto a nuestro servicio (tal como procedería un explotador con su esclavo). La experiencia del otro es algo más profunda, aunque aún parcial, cuando consiste en la sola proyección de mi yo en el otro; aquí por cierto se lo humaniza al otro, pero esa humanización queda aún confinada a la función de ser el reflejo propio. Finalmente, la experiencia más auténtica del otro está dada en la relación yo-tú. Está claro que sólo en este último caso puede hablarse de *apertura a la alteridad* y, así, *diálogo*. Rufinetti indica que el verdadero diálogo presupone “*el reconocimiento del la pretensión del otro*, reconocimiento que implica la apertura ante la posible verdad de lo dicho por él, mediante la suspensión momentánea del juicio” (123, cursivas en el original). Así, dialogar auténticamente es evitar “argumentar en paralelo”: el buen interlocutor ve la necesidad de “contar con el asentimiento del otro para continuar” (125); es más, dialogar no es solo hablar y afirmar sino, sobre todo, “saber preguntar” (130) y estar dispuesto a escuchar.

En la segunda parte, Rufinetti reconstruye la posición que Habermas desarrolla durante su temprano encuentro con la filosofía de Gadamer. Como es sabido, la apropiación que hace Habermas de la hermenéutica es *sui generis*. En particular, porque su motivación de fondo es hallar las *condiciones trascendentales* gracias a las cuales serían posibles, en última instancia, la comunicación y la interacción entre los seres humanos libres. Aquí Rufinetti nos recuerda que, si bien Habermas da importancia a los desarrollos del segundo Witt-

genstein (1889-1951) en lo que respecta a comprender una cultura distinta de la propia, le reprocha el poner en duda la traducibilidad de un lenguaje a otro.

A esta altura, Rufinetti expone lo que podríamos llamar la “primera etapa” del debate Habermas-Gadamer. Es Habermas quien comienza haciéndole tres críticas a la hermenéutica del maestro. En primer lugar, Gadamer quedaría empantanado en el contextualismo y, por ello mismo, en el relativismo; en segundo lugar, la hermenéutica gadameriana se volvería una fuerza tradicionalista y conservadora; por último, en su esfuerzo por abarcarlo todo, el enfoque hermenéutico no dejaría espacio para aquellos factores que no son estrictamente lingüísticos, en particular el trabajo físico y el ejercicio del poder en forma de la violencia más elemental. En definitiva, el objetivo de las ciencias sociales no es solamente comprender una determinada práctica, según Habermas, sino también criticarla o, cuanto menos, explicitar los criterios y las pautas desde los cuales es posible ejercer la crítica; solo así el pensamiento puede mantener su función *emancipadora*.

La tercera parte del libro se aboca fundamentalmente a las respuestas que Gadamer elaboró a partir de las tres críticas mencionadas y al “contraataque” que siguió. Rufinetti muestra que, sobre todo, Gadamer ha insistido en que el lenguaje es el *medio universal de la vida social*. En el hombre, todo está embebido en el lenguaje (*lingüisticidad*), incluso el trabajo físico más simple en pro de la satisfacción de las necesidades básicas o el ejercicio puro y duro del poder en forma de agresión corporal en pro del mantenimiento del orden establecido. Por otro lado, el destacar instancias como el prejuicio y la autoridad no implica descartar la razón ni la reflexión. Al fin y al cabo, el punto para Gadamer

se resume en una frase: es ilusorio creer que podemos crear un lenguaje libre de las limitaciones de la historia y la cultura. Recordemos que el empeño de Habermas está puesto en dar con un punto de apoyo que le permita generar las reglas para un diálogo, si bien no absolutamente puro, sí al menos capaz de criticar los aspectos alienantes u opresivos de lo transmitido/heredado. Habermas supone que el psicoanálisis y el marxismo están en condiciones de ser los sostenes teóricos en base a los cuales se podría llevar a cabo tal reflexión: “Habermas sólo cuenta con las presuposiciones que de hecho hacen el psicoanalista y el crítico de las ideologías para limitar el planteo hermenéutico” (234). Rufinetti concluye que Gadamer ha formulado objeciones “demoledoras” al planteo general habermasiano y que, por tanto, sigue siendo utópico creer en la posibilidad de una comunicación sin coerciones.

En la cuarta y última parte, Rufinetti explora algunos desarrollos posteriores de Habermas, que podrían ser vistos como un esfuerzo tardío por contestar a las críticas ya expuestas por el maestro. En efecto, la disputa que nos ocupa se entabló a fines de los años Sesenta y quedó cerrada con la publicación en 1970 de *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Sin embargo, en 1981 Habermas publicó su famosa *Teoría de la acción comunicativa*; Rufinetti entonces se pregunta por la conveniencia de intentar revivir la disputa para “considerar si Habermas logra hacerse con las condiciones universales y necesarias presupuestas en el habla comunicativa y obtener por esta vía un sistema de referencias que trascienda la tradición y el lenguaje” (276). Es por ello que en la última sección encontramos una exposición de la teoría de la pragmática universal de Habermas. No obstante, la conclusión de Rufinetti es que, más allá

del valor en sí de estos nuevos desarrollos y de que Habermas pudo superar gracias a ellos algunas estrecheces que tenía su posición originaria, su propuesta sigue siendo insatisfactoria. En particular, Habermas terminó pagando un precio demasiado alto con su introducción del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), nos dice Rufinetti; ese nuevo elemento no fortalece sino que debilita los “rasgos de *universalismo y formalismo* que [Habermas] había levantado como estándar contra la hermenéutica filosófica” (305, cursivas en el original).

Ahora bien, aun cuando aceptemos esta conclusión y dejemos de lado las críticas de Habermas, no queda claro cuán sólida sería la posición de Gadamer frente a otros tipos de “ataques” teóricos. La filosofía habermasiana ha sido, por cierto, una “amenaza” importante, pero no la única. En este sentido, la pregunta que le asalta al lector es, ¿cuál sería de última la base sobre la que se asienta el edificio de la reflexión gadameriana? El simple señalamiento del carácter histórico, lingüístico y cultural de nuestras afirmaciones debe, para poder surgir, haber logrado “escapar” de esos mismos condicionamientos, siquiera provisoriamente, si uno no quiere quedar expuesto a una posición paradójica. Aun cuando los filósofos no estén llamados a intuir principios *a priori* de un supuesto reino ahistórico, es indiscutible que toda reflexión filosófica supone situarse, siquiera provisoriamente, en un nivel superior (meta-lenguaje).

Así mismo, es pensable que Habermas, en su intento de hallar criterios normativos fuera de la “contaminación” histórica y lingüística, haya tropezado con los límites mismos de nuestra reflexión. Pero, de todos modos, ¿cómo puede ser factible, tal como supone Gadamer, que los aspectos filosóficamente más interesantes emerjan de la conversación auténtica, incluso los criterios que han de guiar la misma conversación

(auténtica)? De hecho, el respetar al interlocutor como ser humano es un principio que no lo hallamos en la conversación como tal, sino que esta lo presupone.

Por último, el estar abierto, la “*Offenheit*” que, según Gadamer, han de tener los interlocutores, es un requisito que trasciende la tradición misma. Los gadamerianos podrán hacernos ver todo lo que nos “perdemos” cuando no conversamos abiertamente con el otro, pero eso apenas convencerá a quien puede “salirse con las suyas” sin dialogar o dialogando de manera distorsionada. Al esclavista o al narcisista bien les podemos señalar toda la riqueza que dejan pasar de largo al no adoptar una experiencia profunda de la alteridad, pero es posible que nos respondan levantando los hombros (al fin y al cabo, no está claro en qué sentido podemos decir que son *irracionales* al proceder de ese modo, ni qué podría desprenderse de tal juicio). Tal vez tenga razón Gadamer cuando sostiene que la única manera de examinar nuestras estructuras mentales es mediante la apertura plena a la alteridad, pero esta aseveración, *de por sí*, no posee una fuerza normativa propia.

La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer posee algunas fallas de forma (abunda en repeticiones; contiene disquisiciones que poco aportan a la argumentación; incluye capítulos demasiado extensos, etc.); sin embargo, más problemático en mi opinión es que Rufinetti evite servirse de ejemplos o casos prácticos que contribuirían a *recrear y realzar la discusión* —podría haber recurrido por ejemplo a cuestiones de bioética, área que preocupaba tanto a Habermas como a Gadamer—; de tal suerte, el debate parece girar muchas veces sobre sí mismo, al no quedar claro qué cosa está *concretamente* en juego. Pero sin lugar a dudas el tratado de Rufinetti será de gran utilidad para los estudiosos de la filosofía alemana interesados en ahondar en la disputa que hace

medio siglo se entabló no solamente entre Gadamer y Habermas, sino también entre los hermeneutas y sus críticos “de izquierda”.

Referencias

Aristóteles, *Ética nicomáquea; ética eudemia*, Julio Pallí Bonet, trad., Madrid: Gredos, 1993

AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1971
 Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton, eds., Oxford: Clarendon Press, 2000

Marcos G. Breuer
Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina

CHAMAYOU, Grégoire (2018), *La société ingouvernable. Un généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris: La fabrique..

Grégoire Chamayou continúa el análisis foucauldiano sobre la transformación de los modos de gubernamentalidad neoliberales. Realiza un estudio genealógico de las estrategias elaboradas por las élites económicas para asegurarse el control del mercado, pero también de la sociedad civil y los poderes públicos desde los años 1970. Defiende que estas élites han promovido modificaciones sustanciales del neoliberalismo destinadas a apuntalar su hegemonía. Y dichas modificaciones han dado forma a lo que él denomina “liberalismo autoritario”, una teoría política cuya finalidad es la justificar un “Estado fuerte” que garantice ante todo “una economía libre”.

El libro se abre con el estudio de la transformación estratégica destinada a disciplinar a los trabajadores de los años 1970 y que justificarán dispositivos propios de la gubernamentalidad neoliberal. En un contexto de pleno empleo, los trabajadores de las grandes empresas estadounidenses podían permitirse el lujo de ser reivindicativos o indisciplinados, en la medida en que el miedo al paro o las grandes crisis no tenía ningún impacto sobre sus conductas. Sin embargo, los intelectuales orgánicos estimaban que la indocilidad obrera era la

responsable de la subida de los costes del trabajo y por ello del descenso de beneficios. Desde la teoría intentan transformar la situación para reintroducir nuevas modalidades de control que puedan domesticar a los trabajadores. Se valen del discurso de la psicología conductista de los años 1930, para diagnosticar que los trabajadores de su tiempo tenían una débil “tolerancia a la frustración”, lo que explicaría su indocilidad en relación con las generaciones anteriores. Entre las posibles estrategias para disciplinarlos y aumentar la tolerancia a la frustración, se dejó de lado la intensificación de la disciplina, en la medida en que aumentar la presión podía generar enfrentamientos directos y un indeseable aumento de las huelgas. También se abandonó la estrategia de participación de los trabajadores en la toma de decisiones de la empresa, ya que podía cuestionar el papel de los managers. Y se terminó por implementar el discurso de la inseguridad económica para garantizar la sumisión al poder disciplinario de la empresa.

La idea era que los trabajadores interiorizaran las normas y que estas afectaran sus conductas con el menor coste. Para lograrlo ponen en práctica el dispositivo del miedo.

Llegan incluso a favorecer, conscientemente y con la ayuda de Nixon, el aumento del paro, mientras teorizan en favor del desmantelamiento de las ayudas sociales. Elaboran discursos que pretenden deslegitimar el Estado de bienestar. Se intentó con cierto éxito alterar el sentido común para crear uno nuevo. Para lograrlo no dudan en estigmatizar de la “cultura de la pobreza”. Defienden la idea de que el Estado de bienestar es un peligro moral. Intentan hacer creer que las prestaciones por desempleo son una forma favorecer la pereza, las jubilaciones una manera de disolver los vínculos con los mayores y las ayudas a los discapacitados una estrategia encaminada a magnificar pequeños defectos físicos.

Para reforzar su estrategia generan una batería de discursos para deslegitimar el papel de los sindicatos. Desarrollan estrategias sobre las maneras de evitar la sindicalización de los trabajadores, tanto para luchar contra el proceso de implantación de un sindicato, como para desindicalizar una empresa. Las propuestas variaban entre comenzar en las entrevistas de trabajo por plantear la pregunta en torno a los mismos, para explicarles que la empresa funcionaba sin ellos, a hacer creer que los costos de los sindicatos iban en detrimento de los salarios de los trabajadores, o que su implantación generaba el fin del diálogo directo entre los trabajadores y los managers, restándole con ello poder de negociación a los primeros.

Todo esto generó que los trabajadores optasen, como forma de mantener su trabajo y sus salarios, en un ambiente performativo por el dispositivo del miedo a la inestabilidad laboral, por negar cualquier colaboración con los sindicatos, y ya partir del segundo tercio de la década de 1970, los trabajadores asumieron como normal, lo interiorizaron como evidente, que vivirían peor que las generaciones anteriores.

En la siguiente parte del libro, se examinan las respuestas que se dan a la separación del poder de decisión de los managers frente a la propiedad de los accionistas. Aquí el principio de autoridad del liberalismo clásico, que fundamentaba la autoridad en la propiedad, salta en pedazos. Responden a este vacío axiológico mediante la búsqueda de dispositivos para disciplinar a los managers y que estos busquen el mayor beneficio para la empresa y, por ende, para los accionistas. La respuesta resultante y aceptada como lógica fue la de vincular sus resultados a los de los mercados bursátiles. Establecen que existe una correlación causa-efecto entre el precio de las acciones y la gestión del manager. Para que los efectos disciplinarios de tal correlación pudieran producirse y que el mercado controlara a los managers se debían desregular los mercados financieros. Cosa que ocurrió con la llegada de Ronald Reagan. Las consecuencias fueron drásticas para la clase trabajadora, ya que durante dicho periodo se produjeron reestructuraciones y despidos masivos debido a las nuevas reglamentaciones de adquisición y fusión de empresas, que no tomaban en consideración a los trabajadores, en cuanto el pleno empleo no era un objetivo, sino que lo eran los beneficios empresariales.

De esta manera, el poder de verificación fue desplazado hacia los mercados bursátiles y con ello se logró disciplinar a los managers. Aunque faltaba justificar cómo poder gobernar sin gobernantes para que gobierne el mercado. Y aquí entra en juego Friedrich von Hayek y su concepto de catalaxia. El problema era que el concepto griego de economía, proveniente del griego *oikos*, hacía referencia al poder doméstico ejercido por el déspota. Por ello, forja el de catalaxia para dar cuenta del sistema de múltiples economías en relación que

constituyen el orden del mercado, un orden espontáneo. Así se termina por subsumir la *oikonomia* a la *katallaxia* y se pasa al gobierno de los gobernantes por los mercados. De esta forma se produce un control que el dominado siente como inconsciente e indirecto, siendo los mercados bursátiles los que producirán la verdad y controlarán las conductas por su funcionamiento que, según tales intelectuales, escapa a cualquier control consciente, al mismo tiempo que se garantiza que la banca siempre gane.

Paralelamente, desde la década de 1960, los movimientos sociales y políticos habían comenzado a enfrentarse a las grandes corporaciones. Entre ellos había pacifistas que realizaban acciones contra la producción de armas, también ecologistas, personas que protestaban contra las grandes empresas que habían perjudicado con sus productos a un gran número de personas, grupos que cuestionaban las políticas de contratación racistas que provocaba la falta de minorías en las mismas, e incluso movimientos que luchaban en contra del apartheid sudafricano y que, por tanto, estaban en contra de que las empresas cooperaran con dicho país. La estrategia de muchos de los activistas consistió en politizar las empresas y la respuesta del mundo de los negocios no se hizo esperar. Se creó una “doctrina contra-activista de empresas” que se aplicaba para tomar el control en las posibles tensiones que pudieran surgir, y en ella se mezclaban relaciones públicas con tácticas de información y contra información militares.

En su combate retomaron el discurso de la “responsabilidad social de las empresas” (RSE). Se trataba de evitar cualquier tipo de reglamentación introduciendo un discurso que apelaba a la ética, para evitar que el derecho se mezcle con los negocios. Por ello, divulgan un vasto número

de campañas de autodefensa, destinado a que se establezca la autoregulación empresarial en detrimento de la reglamentación estatal. A pesar de ello, siempre tuvieron claro, y así lo decían, no ya que la guerra fuera la política por otros medios o a la inversa, sino que los negocios son la guerra. Muchos fueron los militares expertos en gestión de crisis que terminaron asimilados por los intelectuales orgánicos para defender el mundo de los negocios. El problema contra el que había que luchar era que una pequeña red de activistas podía ser capaz de boicotear a las grandes empresas y generarles pérdidas. Una de las estrategias teorizada y difundida para hacer frente a los posibles boicots propuestos por los activistas fue la de diferenciarlos en una paleta según la cual había radicales, oportunistas, idealistas y realistas. Se trataba de aislar a los radicales, valiéndose de los oportunistas mediante la captación e intentado mostrarles a idealistas y realistas que el mundo de la empresa tenía una justificación ética y pragmática.

Y es en este contexto en el que la RSE comienza a ser utilizada como un dispositivo para “fabricar consentimiento”. El problema no era si las empresas eran responsables o no, sino más bien cómo debían serlo. A partir de los años 1980 la palabra clave fue la de diálogo. La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas les vino como anillo al dedo, ya que se trataba de una comunicación ética que buscaba la comprensión mutua en la que el conflicto desaparece y se persiguen los intereses de todos los participantes. De esta manera, entre Habermas y Carl von Clausewitz se forjó la estrategia para defender la legitimidad del paradigma imperante. Ellos sabían que estaban en guerra y que sus armas eran sobre todo el diálogo. Se valdrán del mismo para deslegitimar al adversario de

diferentes maneras. El dialogo contaba con bastantes ventajas en relación con otras estrategias, en cuanto permitía identificar los posibles problemas antes de que saltasen a la esfera pública y así se podrían identificar también las respuestas antes de que estallase el escándalo, limitando con ello los costes. Para su promoción preconizan que se invite y convenza a los activistas para que contacten a la compañía y dialoguen con ella antes de promover escándalos públicos, ya que estas estaban autoreguladas por la RSE. Las estrategias distracción y de cooptación serán también promovidas para involucrar a los activistas en elementos que impedirían el acercamiento conceptual entre la empresa y el enemigo. Para ello, se les animaba a participar en debates, y se les proponía la participación en las decisiones futuras, siempre y cuando no intervinieran en las presentes. También el diálogo servía para descalificar a los activistas que no quisieran participar o que no diesen su brazo a torcer, ya que se les acusaría de no querer dialogar.

Tras los años 1960 y 1970, los movimientos en defensa de los derechos sociales y civiles, en contra la guerra de Vietnam y en defensa de la naturaleza se volvieron actores centrales en la definición de las políticas públicas, así que el mundo de la empresa intentará ser, de manera deliberada, otro de esos actores. Bajo la apariencia de pluralismo, lo que se buscaba realmente era que las empresas pudieran imponer su punto de vista. Se trataba de sistematizar el lobby. Tenían claro que las políticas públicas no hacen sino plasmar ideas preexistentes, así que se lanzarán a la producción, difusión y a la gestión de las mismas. Comenzaron elaborando discursos en los que se instaba a dejar de subvencionar universidades en las que hubiera intelectuales opuestos al orden capitalista.

En contrapartida se promovió la financiación de aquellas en las que se aportaba justificación al sistema de la libre empresa. Tampoco dudaron en intentar controlar los medios de comunicación por medio de la publicidad. Había que controlar los discursos que podían deslegitimarla y así lo hicieron. Pretendían construir un nuevo sentido común que les fuera beneficioso y para ello van a cooptar a intelectuales y activistas, cuyas ideas serían posteriormente difundidas por los grandes medios de comunicación. Por ello no es de extrañar que en este periodo, alguien como Milton Friedman pasase de ser un economista heterodoxo a ortodoxo, requerido para aconsejar a los gabinetes de Nixon y de Reagan, y que incluso tuviera un programa en la televisión pública estadounidense PBS.

Otra de las medidas fue la de terminar con las reglamentaciones estatales que protegían a los asalariados, consumidores y al medioambiente. Para lograrlo introducen el concepto de *soft law*. Los códigos de conducta de las firmas multinacionales sirvieron de armas defensivas u ofensivas contra las regulaciones. El enfoque costos-beneficios fue utilizado para cuestionar el interés de ciertas normas. El “neoliberalismo ético” preconizó la responsabilización haciendo de las elecciones individuales una alternativa a la acción política. En el caso de la contaminación surgida por los envases producidos por las multinacionales, lo que van a hacer es crear amplias campañas de publicidad para que se proteja a la naturaleza y a promocionar el reciclaje por parte de las autoridades públicas, de tal manera que la responsabilidad, aunque también los costes, se transfirieron hacia la ciudadanía, algo que hoy nos parece totalmente lógico. El esquema resultante implica que el individuo será quien contamine y sus impuestos pagarán las labores de reciclaje, cuando

realmente los envases contaminantes han sido producidos por la industria y podían haber sido fabricados de una manera más costosa para esta última, aunque menos para el medioambiente.

El libro se cierra mostrando cómo estas estrategias y dispositivos, cuya finalidad era la de convertir en hegemónico al neoliberalismo, han necesitado del Estado, y pueden ser asimiladas teóricamente con lo que Carl Schmitt definió como “liberalismo autoritario”. Como decíamos al inicio, un “Estado fuerte” destinado a proteger “una economía libre”. Los intelectuales orgánicos preconizaron poner límites a la democracia como forma de resolver la crisis de gobernabilidad, que concluía con un desplazamiento de la política en favor del mercado, que deberá prevalecer sobre el Estado como entidad veridiccional. El argumento se fundamentaba sobre la idea de que las reivindicaciones de la sociedad civil habían sobrecargado el sistema político, habían convertido a la sociedad en ingobernable a causa de la extensión incesante de las funciones del Estado. Los gobernantes eran excesivamente permeables a los grupos de presión debido al sistema de elecciones democráticas, al Estado keynesiano y a los

movimientos sociales que alimentaban una inflación de las expectativas sociales. Por lo que teorizaron la democracia representativa como un simple mercado político que empuja al crecimiento irracional del gasto público y a la ingobernabilidad.

Por ello, se lanzan a justificar diferentes dispositivos que conducirían a ese “liberalismo autoritario”. Para Schmitt, el Estado pluralista se vuelve Estado total, no sólo por su poder, sino más bien por su debilidad, en cuanto debe responder a múltiples exigencias de la sociedad. Frente a tal situación defiende un Estado fuerte en contra de las reivindicaciones democráticas de distribución social, aunque débil en su relación con el mercado. La resultante de despojar al Estado de la parte social es que sólo quedará su fuerza bruta, su aparato represor, y esto es lo que han defendido los neoliberales en su propio beneficio. En este intento de explicarnos cómo hemos llegado a ser lo que somos, Chamayou nos presenta el proceso de la creación de verdad que han realizado para convencernos de que no hay alternativa al dominio del mercado.

*Hero Suárez
(HEC, París)*

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana (2018). *El pensamiento teológico de María Zambrano*. Madrid: Ed. Sínderesis.

La filosofía de Zambrano

María Zambrano no ha sido una filósofa especialmente conocida en la tradición española, aunque afortunadamente esta situación está cambiando en las últimas décadas, gozando en la actualidad de un progresivo reconocimiento, tanto a nivel nacional como internacional. En el seno de este progresivo reconocimiento, se han puesto de manifiesto distintos aspectos de su obra intelectual (filosófico, político, estético...) aunque, tal y como la autora de este trabajo nos hace ver, no se han cubierto todos.

Cuando uno se aproxima a la filosofía de la pensadora malagueña, se da cuenta de que sus intereses e inquietudes son efectivamente diversos; pero, también observa que, subyaciendo a todo ello, hay un nexo común que dota de armonía y coherencia a su obra, y que la orienta hacia una dirección, de modo más o menos explícito, más o menos velado, que va más allá de los temas que trata. Ese trasfondo del que mana toda su filosofía (¡y su vida!) es el que se nos invita a conocer en estas páginas. Juana Sánchez-Gey nos muestra la raigambre teológico-espiritual de su pensamiento y de su vida.

Sabido es que militó a favor de la República desde un pensamiento de izquierdas, tanto antes como durante la Guerra Civil española, lo que le llevó a una vida en el exilio; menos sabido es ese origen profundo tanto de su pensamiento político como filosófico en general, en el que hay un tópico fácilmente reconocible: «una intención clara por exponer la trascendencia y el sentido religioso en su vida» (p. 12). Y, tal y como nos hace ver la autora, hasta la fecha ese tópico no ha sido lo suficientemente estu-

diado; tanto es así, que a Sánchez-Gey no deja de sorprenderle que su «pensamiento religioso no haya sido atendido lo suficientemente en el contexto de su obra, ya que acerca de esa relación ontológica hablará siempre a lo largo de su obra y de muy diversas maneras» (p. 35).

La autora, y el libro

Juana Sánchez-Gey es una gran conocedora de la tradición filosófica española. Creo que no me equivoco al afirmar que siente especial debilidad por la filósofa malagueña, de quien ha escrito diversos textos. Aunque quizá éste destaque por su originalidad. La profesora de la Universidad Autónoma de Madrid se apoya en la correspondencia que mantuvo María Zambrano con un entonces joven sacerdote católico español, Agustín Andreu. Se conocieron sobre los años cincuenta en Roma y, a partir de entonces, mantuvieron una larga comunicación epistolar. Ésta será la base de su investigación: un epistolario publicado por el propio Agustín Andreu en el año 2002 con el título de *Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, y que recoge las setenta y ocho cartas que recibió de María Zambrano entre octubre de 1973 y abril de 1976. Sólo aparecen las que Andreu recibió, y no las que él le respondió, lo cual no deja de ser una pena, pues poder introducirse en el diálogo establecido entre ambos hubiera sido una auténtica delicia.

El presente libro está dividido en tres capítulos, tal y como nos explica la misma autora (cf. p. 15). En el primero realiza una exposición biográfico-intelectual de Zambrano, contextualizándola en su ambiente histórico y cultural. En el segundo hace un

análisis de sus principales textos, desde la perspectiva aquí analizada, a saber: desde su carácter religioso. Y, finalmente, en el tercero analizará mayoritariamente el epistolario, también desde este enfoque general que guía el libro.

Abriendo su propio camino

El hecho de que Zambrano llegara a la madurez en una época de crisis le dejó una gran huella, e imprimió un carácter propio a su filosofía, tanto como para poder caracterizarla como una *filosofía de la salvación*. «Nos proponemos situar la filosofía de Zambrano en el contexto de su pensamiento que, por su momento histórico, corresponde a una filosofía de la crisis y, por tanto, una propuesta de filosofía como salvación» (p. 15). Una filosofía que —continúa la autora— «tiene como sentido orientar la vida humana en el transcurrir del tiempo histórico».

Esta preocupación vital no es algo nuevo en el panorama filosófico español; pensemos sencillamente en el raciovitalismo orteguiano. Su novedad estriba en su apoyo en la trascendencia, apoyo que le supuso un doloroso distanciamiento de su maestro: «Este descubrimiento lo vive, no sin dolor, pues, en efecto, en la razón poética hay algo más que la filosofía de Ortega» (p. 21); un ‘algo más’ que puede ser referido tanto a las preocupaciones unamunianas sobre Dios, la religión y la muerte, como a las de Antonio Machado en referencia a su modo de acercamiento a la realidad y su emoción específicamente poética. Éste es el meollo en el que situar el origen de su conocida *razón poética*:

«Su pensamiento comienza por ser una respuesta vital o experiencial a la crisis histórica del momento pero, distanciándose de Ortega, busca una palabra poética. Palabra creadora que

contiene fe en aquello que se sueña y también esperanza, lo cual proporciona la firmeza y seguridad necesarias en esos proyectos» (p. 16).

Porque su filosofía es una filosofía en primera persona, vivida, consecuencia de una trayectoria biográfica que actualiza experiencialmente y precipita en un pensamiento en el cual su propia vida queda entreverada con la realidad. Punto al que la filosofía (orteguiana) no llega pues, además del conocimiento, anhela aquello que le sea revelado al hombre. Su filosofía no es un pensar externo, sino un construirse a sí misma; no es un conocimiento meramente académico sino una sabiduría que se revela desde dentro y revierte sobre la propia vida: «su saber como filósofa y como mujer responde a una convicción que apunta a la necesidad de preguntarse por un mejor vivir» (p. 17).

El exilio

Zambrano se define a sí misma como una vida en exilio, ya que el exilio deja de ser un desafortunado período de su vida para convertirse en una ‘forma de ser y de vivir’ (cf. p. 22). Recordemos que, tras su salida en enero de 1939, Zambrano regresa a España en noviembre de 1984, habiendo vivido en no pocos países: Francia, Cuba, México, Puerto Rico, Italia y Suiza.

La vida del exilio no dejaba de encerrar cierta paradoja: si por un lado le proporcionó unos indudables beneficios existenciales, por el otro quedaba patente su rechazo —evidente— a cualquier tipo de exilio: «Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos» (p. 24).

El beneficio de esta forma de vida se puede articular en dos niveles. A nivel de sus relaciones personales, cabe señalar su valor de la amistad, así como el ejercicio continuado de su magisterio. Amistad y magisterio cristalizaron en una capacidad para establecer relaciones profundas, en las que a menudo era difícil distinguir cuándo se correspondían a las del tipo discípulo-maestro y cuándo a una auténtica amistad. Pero, más allá de sus relaciones personales, su forma de vida exiliada influyó notablemente en su reflexión. Necesariamente, tal forma de vida impedía cualquier tipo de comodidad, de estancamiento... Por el contrario, llegó a aprender que «la sabiduría radica en la comprensión de la vida como un peregrinaje para soltar lastre a fin de alcanzar lo verdaderamente importante» (p. 24), solicitando una atención continua, tanto a su origen como a su destino. No es raro, en consecuencia, que escribiera un texto publicado en ABC en 1989 titulado *Amo mi exilio*, el cual «rezuma sentido ontológico y sagrado, pues el exilio le hace conocerse íntimamente, desde las entrañas, y tener también percepción de lo trascendente» (p. 26).

Grandes conceptos zambranianos

En este pequeño texto con que finalizaba el anterior apartado aparecen algunos conceptos clave, que hay que conocer debidamente para comprender la filosofía de Zambrano: sagrado, entrañas, trascendente... a los que cabría añadir algunos más: sentir originario, padecer, poesía, encuentro, mística... A lo largo del texto, Sánchez-Gey nos los va explicando con su pedagógico magisterio, mostrando un amplio conocimiento de la obra zambranianiana en la destreza con que maneja sus textos.

Hay que ser consciente de que estas categorías no asoman con facilidad en la vida de

una persona, todo lo contrario: paradójicamente, aun siendo plenamente humanas, en nuestras vidas solemos mantenerlas ocultas, inadvertidas. En el caso de Zambrano, será el exilio el que permita aflorar ‘el misterio de lo humano’: «porque ‘el pasmo’ y ‘el desvalimiento’ obligan a acudir a lo importante dejando de lado lo superfluo» (p. 29).

Esta experiencia del exilio —y que no necesariamente se ha de identificar con un exilio histórico, como fue su caso— es la que nos permite salir de nuestro castillo interior, de nuestra fortaleza construida a fin de salvaguardar nuestras inseguridades, con frecuencia ignoradas; unas murallas que presentan un doble aspecto, porque si bien nos defienden de los peligros externos, nos impiden a su vez abrimos a lo que de bueno y maravilloso haya allende ellas. Precisamente la experiencia del exilio nos ayuda a realizar ese tránsito, generando «un ser que no es para sí mismo sino que es un ser abierto, que está en relación con la realidad» (p. 29). El que es capaz de descubrir y de vivir esta experiencia en primera persona, no es otro que un *bienaventurado*.

El bienaventurado

Según Zambrano todos estamos llamados a ser bienaventurados. El bienaventurado es como el *poeta*, que no se siente extraño en la realidad, sino que se siente acogido por ella; la realidad no es un abstracto, sino que tiene un nombre: Padre (cf. p. 29). Conciencia filial que es intrínseca a su concepto de persona, y que se descubre tras el proceso de purificación que supone el exilio ya que, lejos de parapetarnos en nuestro ego solipista, nos abre a la trascendencia y al encuentro, camino obligado para el *místico*.

Este encuentro entre mística y vida, entre teología y filosofía, es nuclear en el pensamiento zambranianiano. Si bien sus respectivos orígenes son distintos, confluyen a un

mismo punto, tal y como le explicaba a Agustín Andreu: «Claro que nuestro punto de partida es polarmente opuesto... Yo parto 'a lo filosófico' de la oscuridad, hasta de los sueños (que en mí no son psicología), de la ignorancia, de una revelación metafísica que obliga a pensar. Tú partes de la revelación divina en la Teología» (p. 107). La vida bienaventurada, el sentir originario al cual se accede ahondando en nuestras entrañas, posee a la vez un aspecto divino y otro humano, gracias a lo cual es posible la transformación humana... hasta su realización.

La razón poética y la mística

Este tránsito no se puede imponer; tan sólo sugerir, proponer, invitar... La razón poética no domina, no esclaviza, no humilla... es misericordiosa, compasiva, respetuosa. No es una razón teórica, sino experiencial, hablando 'desde sí misma'; nace en lo profundo de la persona, desde sus entrañas, propiciando una reforma del entendimiento, proponiendo una vida con sentido.

Su carácter experiencial aún pensar y sentir: a la razón poética le importa el hombre entero, su salvación. Se trata de un saber que no se desliga del vivir, sino que, centrado en las entrañas, aún el pensar y el sentir, «y así la razón sirve a la vida y la orienta» (p. 34). Al lugar en que se aúnan pensar y sentir no se llega tanto desde el conocimiento como desde la *experiencia mística*, a la que Zambrano se acercó desde san Juan de la Cruz y desde Miguel de Molinos, también desde el sufismo.

Si la filosofía no asume esta dimensión de transformación personal, se queda en una mera especulación que corre en paralelo con la vida humana, sin tocarla. De ahí su rechazo al racionalismo, que se detiene en demasía en el pensar, sin atender el sentir. Esta unión armónica entre pensar y sentir, entre filosofía

y poesía-mística será una constante en toda su reflexión, tanto política como pedagógica, estética... Tanto como, a pesar de su importante pensamiento político, poder afirmar que Zambrano «siempre vivió de forma más religiosa que política» (p. 42). Porque esa experiencia es ante todo humana, radical, que nos abre a la realidad y que nos descubre lo divino desde la 'intuición que busca el sentir originario'.

El sentir originario y Dios

La mística va de la mano con otro de los grandes conceptos zambranianos, el *sentir originario*, gracias al cual se descubre la condición humana. «El sentir originario supone palpar las entrañas, que es lo sagrado de la persona» (p. 50). Este habitar en las entrañas supone un espíritu encarnado, ante el cual la razón griega no puede decir nada. Por el contrario, la filosofía de Zambrano se siente más cómoda como mediadora de una religión cuyo Dios se hace hombre, y que es misericordioso. Ella no comparte la visión de Dios como meramente hacedor: su Dios es Padre. La religión aporta dimensiones a la vida humana que no podrán encontrarse únicamente desde la filosofía; en su opinión, ése es el mal de la Europa de las guerras mundiales: «el conflicto a que Europa ha llegado en su violencia es religioso y la misma filosofía no podrá resolverlo por sí misma» (p. 53). Es preciso abrirse a un horizonte más amplio, al cual accede desde autores como san Agustín, Séneca, los pitagóricos, el orfismo...

Distingue nuestra autora entre lo sagrado y lo divino. Lo *sagrado* es el fondo de la realidad, previo a toda conciencia, que también habita en las entrañas del hombre. Lo *divino* es lo que se da al hombre experiencialmente. A lo sagrado no se accede únicamente mediante la religión, sino que, al envolver a todo lo humano, se accede también desde

el arte, la poesía y la filosofía, desde las cuales se puede alcanzar también a la revelación. Mediante arte, poesía y filosofía se accede a un ámbito más allá de lo humano, un ámbito de trascendencia. Un ámbito de trascendencia que no es ‘algo otro’, sino que es consustancial con lo humano.

Y sólo desde esa intimidad con lo sagrado se puede tener experiencia de lo divino, se puede conocer a Dios y se puede hablar de Él. «Por eso, añade, el ateísmo sólo puede negar la idea de Dios, pero no su esencia ni su existencia, porque no ha alcanzado la comprensión de Dios» (p. 58). No es lo mismo pensar a Dios que experimentar a Dios.

El epistolario de *La Pièce*

Una vez esbozadas las principales categorías filosóficas zambranianas, la tercera parte con que finaliza el libro supone una novedad importante ya que la autora nos muestra,

apoyándose en las cartas que componen el epistolario, la presencia de aquéllas en las preocupaciones ‘cotidianas’ de la filósofa malagueña, las cuales no se pueden mantener al margen, tal y como Sánchez-Gey nos muestra, de su inquietud teológica. ¿Por qué?, nos podríamos preguntar; pues porque la filosofía no es algo primario, porque en el origen de todo no está el concepto, sino la vivencia:

«Para mí la filosofía no comienza con la clásica pregunta de Tales, sino con una revelación o presencia del ser que despierta el pensar’. Así pues, filosofía y teología se convocan entre sí y están llamadas a exponer desde esta relación intrínseca la realidad en su totalidad» (p. 78).

Alfredo Esteve Martín
Universidad Católica de Valencia San
Vicente Mártir

CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018). *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954): una historia genética de la derecha española*. Cádiz: Universidad de Cádiz. 217 páginas.

La utopía reaccionaria de José Pemartín es un gran estudio de un pensador menor, un buen libro sobre una figura secundaria de la filosofía conservadora española, su historia social, entorno vital, obra y situación en el campo filosófico.

El libro de Álvaro Castro supone, primero, una gran aportación a los estudios de la historia del —usando la expresión de Karl Mannheim— pensamiento conservador, en su vertiente española; como se sabe, el título se hace eco del clásico *Ideología y utopía*, donde el sociólogo húngaro mantuvo que

todas las ideologías crean horizontes utópicos o sociedades imaginadas —soñadas— que suplan realidades sociales inadmisibles. *La utopía reaccionaria de José Pemartín*, en segundo lugar, representa una forma de trabajar muy fértil que ya ha dado y está dando obras importantes dentro de la sociología de la filosofía en España. Finalmente, anudada a la argumentación y al hilo de la misma, de la obra se desprenden reflexiones sobre un tema que, como se describe en algún lugar de su libro, es de candente actualidad, y al que el autor dedica inteligentes cavilaciones.

Todas estas virtudes hacen que su lectura sea una actividad doblemente enriquecedora, académica y vitalmente.

Respecto a lo primero: el pensamiento conservador en España se presenta como un conglomerado de diversos subsistemas ideológicos de variado cariz, singladura filosófica y objetivos sociales, de los que la obra de J. Pemartín muestra una de sus teorizaciones más destacadas, dentro del magisterio de Ramiro de Maeztu —con sus acercamientos y distancias. A. Castro realiza la historia social de un filósofo conservador penetrante, dotado de gran talento para producir una especie de irracionalidad reflexiva ultrarreligiosa y patriótica, pero valedora de la modernidad y de la técnica y en diálogo con la filosofía de vanguardia europea, en cuyo marco pugna por situarse. El libro toma el fascismo y el nacional-catolicismo hispánicos en serio, como subsistemas ideológicos propios, y más aún: afirma la existencia de un pensamiento fascista, un sistema que no es únicamente un “anti-algo”, sino un conjunto de creencias articuladas en estructuras de lenguaje filosófico con una tradición propia. En esto sigue la estela de otros autores. A diferencia de algunos, sin embargo, no considera que el campo intelectual dominante de la España de Franco fuera una tierra cultural baldía, sino un espacio de producción discursiva específico, relativamente fértil, con su propia estructura y formas de creatividad: relativamente, porque a pesar de alguna que otra Atenas del Arga, la carestía provocada por la sangría civil no fue solo económica y la recuperación cultural creativa —en el sentido de que sobreviviera a su época— tardó en llegar. Pero la obra de A. Castro enseña que se puede ver inteligencia y capacidad de penetración en aquellos fascistas e integristas cuyas ideas no se comparten, y que hay que conocer mejor aquello que más se teme.

Con relación a lo segundo, metodológica y teóricamente, A. Castro enlaza con los trabajos de Francisco Vázquez García (*La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, 2009), José Luis Moreno Pestaña (*La norma de la filosofía*, 2013) o, recientemente, Jorge Costa Delgado (*La educación política de las masas. Capital cultural y clases sociales en la Generación del 14, Siglo XXI*, 2019). P. Bourdieu y R. Collins, anudados a Q. Skinner, forman los puntales de la metodología, a la cual se ha imbricado un impresionante trabajo en archivo. Podría decirse que la modulación de algunas reflexiones que puntúan la argumentación posee ciertos ecos del Lukács de *El asalto a la razón*, a través del controvertido E. Nolte, aunque podría discutirse, claro está. La metodología y la materia hacen que el libro brille.

Tras una explicación de las estrategias de la familia del filósofo para perpetuar su prestigio y posición social, reconvirtiendo capitales económicos en culturales, el autor expone la trayectoria social que convierte al “señorito satisfecho”, J. Pemartín, en un filósofo de envergadura en el campo español de posguerra, al menos, desde un punto de vista institucional, por su papel en las depuraciones o la ley de bachillerato.

El autor establece controles epistemológicos para evitar la ilusión biográfica (todo en coherencia) y la lectura materialista vulgar (todo se explica en macro). La cuestión de la ideología está siempre presente, pero no hace de su texto un mero relato de ideologemas y mitemas, espeso en etiquetas o largas digresiones desviadas de la narrativa.

El retrato ofrecido del filósofo se argumenta con claridad: en política, fascismo católico; un filósofo creativo, dentro de las posibilidades que daba el aristotelismo-tomismo, norma filosófica hegemónica tras la guerra civil (cf. el libro de J. L. Moreno

Pestaña, ya citado), salvo por la originalidad del mestizaje de un menéndezpelayismo obvio con el vitalismo de Bergson, a la manera de Maeztu. Quizás el hecho de no ser universitario garantizara esta libertad creativa.

El libro sitúa bien las disputas internas entre las diferentes familias del régimen franquista, dentro de las cuales se posicionó el mismo José Pemartín, en torno a las ideas de Ramiro de Maeztu y los intelectuales de *Acción Española*, en dura lucha contra la Falange y el organicismo fascista. Con todo, no fue Pemartín un pensador rancio de utopías medievalistas (no había un rechazo de la técnica y del progreso modernos), sino un filósofo al tanto de las discusiones y debates internacionales más candentes, quizás precisamente —hay que insistir— por permanecer fuera del campo académico.

Un aspecto estudiado por el autor es el lado oscuro de los reconstructores del campo cultural después de la deflagración que supuso la Guerra Civil. J. Pemartín es uno de los arquitectos inquisidores del aparato educativo, purgándolo de elementos republicanos, liberales y subversivos, en comisiones depuradoras de una sistematización espeluznante. Asimismo, participa activamente en la purga de la universidad, aunque intelectualmente se aleja del cerrilismo antiorteguiano de posguerra. Posteriormente, participará en la colocación a dedo de fieles, mediante el amañamiento de oposiciones y redes clientelares.

El relato general sobre los conflictos entre los grupos del bloque en el poder es, con variaciones más o menos de detalle, compartido. De las luchas por el dominio entre las familias del régimen surgido de la guerra, la gran derrotada fue Falange. Históricamente, sin embargo, se habla, desde el presente, de una victoria intelectual y moral. La victoria intelectual de los falangistas se

debió a la actualización o puesta al día de unos, a través de la democracia cristiana o el liberalismo —o ambos—, o de la migración hacia el marxismo, de otros. La llegada de la Transición redimió moralmente a los laínes, ridruejos y tovaes. Si se trató para algunos de un simple cambio de chaqueta para figurar o si sucedió una verdadera transformación interna, habría que discutirlo en cada caso, aunque ahí están los textos. Es cierto que fue parte de una operación político-mediática para permitir la supervivencia política de elementos que, de por sí, no parecían asimilables. Pero también es cierto que antes fueron tiempos de dictadura y es fácil desde hoy colgar sambenitos morales. Para quien esto escribe, sin embargo, resulta algo inquietante el filonazismo de muchos que luego han pasado por demócratas o incluso socialdemócratas. Inquietante por muchas razones, para explicar las cuales este no es el lugar idóneo, pero que tienen que ver con la noción de *habitus* o con la formación de un inconsciente político-ideológico. Tal vez ahora es cuando se pueda reflexionar con la suficiente distancia sobre personas y personajes que pasaron de besar esvásticas a pontificar sobre la libertad de prensa.

Interesante es el planteamiento (véase pp. 189-190) de que la cosmovisión que los aparatos ideológicos del franquismo elaboraron y trataron de imponer no fue fruto de un invento ni de una improvisación durante la Guerra Civil, sino que era más bien un producto del sector que buscó y ganó la guerra, permitiendo su victoria disponer del Estado y del poder necesario para poder extenderlo. Álvaro Castro dedica un espacio considerable a esta cuestión a lo largo del libro, y en el epílogo introduce unas consideraciones y matizaciones sobre la noción de ideología y el determinismo que la preña; para el autor: “Una ideología no la impone directamente el Estado o la clase

dominante a través de sus medios, sino las instituciones, contextos y redes sociales en las que las personas se desenvuelven, cuyos integrantes según estén posicionados dentro de la estructura o campo de poder son los que están dispuestos a plasmarlas en sus acciones” (p. 191), avalando un margen de actuación y decisión conscientes en el individuo. Se apoya, además en “la conocida distinción de Ortega entre idea y creencia”. El autor, en esta discusión, se plantea cuestiones muy importantes: “Si la forma de gobierno y el orden social que defendió respondía en última instancia a unas estructuras cognitivas o certezas asimiladas de modo mayormente inconsciente, ¿dónde queda la responsabilidad sobre sus actos?” (p. 192). A quien esto escribe, se le ocurre un pequeño texto de Freud, “La responsabilidad moral del contenido de los sueños” (1925),

como contribución al debate: saber, explica Freud, es no ignorar que no hay un yo sin un ello, que las personas que desarrollan más “moral”, son más puntillosas, más sensibles, frente a su propia conciencia. Basta preguntar al dueño de un conglomerado de maquilas, al director de un matadero, o al impecable propietario de una multinacional que invierte en caridad.

Finalizo esta reseña al par que el colofón de esta obra tan interesante, reafirmando la importancia de la tarea de los que trabajan —y tan bien— sobre las representaciones del pasado. Porque no es imposible que la historia se repita, con una máscara diferente, si la amnesia vigente continúa propagándose.

José Luis Bellón Aguilera
(Universidad Masaryk,
Brno, República Checa)

VAN PARIJS, Philippe & VANDERBORGHT, Yannik (2017). *Basic Income (A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy)*. London: Harvard University Press. 384 pp.

Diferentes acontecimientos en los últimos años nos han obligado a encarar cuestiones tanto de nuestro presente como de nuestro futuro. Factores como el cambio tecnológico y cómo ello ha cambiado la producción y naturaleza del trabajo (donde el desempleo tiende a ser masivo debido a una automatización creciente) o una globalización que polariza la sociedad entre esos trabajadores cualificados y aquellos que no lo son, han provocado, no solo un desacoplamiento entre renta y trabajo y situaciones de precariedad laboral, sino también una desigualdad creciente dentro de la sociedad. Con este escenario y dentro de los ámbitos de la justicia distributiva tanto en los campos de la economía, como de la política y la filosofía política, la idea de una renta básica

como medida de solución a los problemas mencionados ha generado un gran interés y debate en los últimos años. Muestra de ello es *Basic Income (A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy)* del filósofo y exprofesor de la Université Catholique de Louvain y cofundador de la Basic Income Earth Network, Philippe van Parijs y Yannik Vanderborght profesor de Ciencias Políticas en la Université Saint-Louis, ambos, expertos en renta básica.

En este nuevo trabajo, donde ambos autores parten desde una emancipación del despotismo del mercado y el desacoplamiento entre trabajo y renta como ideas intrínsecas a la renta básica, van Parijs y Vanderborght combinan una comparativa entre este tipo de renta con otros tipos de políticas de bienes-

tar (impuesto negativo sobre la renta, trabajo garantizado, etc.) y un análisis a propósito de su justificación ética, del rol que juegan la política y los actores sociales para su implementación y el impacto global que ello generaría (todos ellos campos de interés para la filosofía política). De este modo, y con tal de lograr este doble objetivo, al comienzo de la lectura ya encontramos la caracterización de la renta básica como una renta dada a todos los miembros de una sociedad sobre una base regular (sin comprobaciones de medios o condiciones ligadas al trabajo), a través de una cantidad de dinero suficiente (p.8) para mantener la dignidad de cada persona (p.18) gracias a la provisión de libertad que ella ofrece (p. 16). Consecuentemente, se mejoraría, según los autores, la seguridad económica y el poder de negociación dentro del mercado laboral de grupos vulnerables como los trabajadores pobres, desempleados o trabajadores en riesgo de ser desplazados del mercado laboral debido al cambio tecnológico.

Si bien es cierto que aunque en esta lectura no vamos a encontrar el nivel filosófico que ofrecía en trabajos anteriores, donde van Parijs elaboraba sofisticadas articulaciones filosóficas sobre la renta básica¹, sí que nos proporciona una discusión más comprehensiva sobre las objeciones y los puntos a favor que suscita este tipo de renta mediante una estructura en la que encontramos una discusión a propósito de los distintos campos implicados. De este modo el libro resulta de utilidad para la actualidad de la filosofía política pues, a partir de la idea de la renta básica, analiza diferentes cuestiones relacionadas con el campo de la justicia distributiva.

1 Por ejemplo, en su libro *Libertad Real para todos* (1997), van Parijs discute de forma mucho más amplia y compleja las cuestiones a propósito de una renta básica y las teorías de Rawls y Dworkin.

El libro podría articularse en cuatro partes: la primera de ellas, la cual está formada por los dos primeros capítulos, establece de manera clara en qué consiste la renta básica y cómo se diferencia de otras propuestas de corte similar. Así, distinguimos cómo la renta básica no es simplemente un instrumento de redistribución para erradicar la pobreza sino que provee de libertad real (p. 2), posibilita la emancipación del despotismo del mercado (p. 22-23) y desacraliza el trabajo pagado, quedando todos legitimados a cobrar una renta sin trabajar (p. 27). De este modo, se proyecta una renta universal, incondicional, individual y pagada con dinero (p. 8), que conforma una base donde empezar a construir una vida a la que se le pueden añadir otros tipos de rentas, como las ligadas al mercado laboral (p. 10), u otras formas de transferencias sociales, como la sanidad o la educación (p. 12). Así, se diferencia de otras políticas como el trabajo garantizado (p. 46-48) o la reducción de la jornada laboral (48-50), las cuales mantienen el acoplamiento entre renta y trabajo, o el impuesto negativo sobre la renta (32 -40), pues a diferencia de ésta, una renta básica, al ser universal, no estigmatiza.

Por lo que respecta a la segunda parte, que está comprendida por los capítulos tres y cuatro, los autores proceden a efectuar un repaso histórico sobre la evolución de la asistencia pública desde el siglo XVIII. Aquí encontramos el análisis sobre las propuestas de diversos pensadores como Thomas Paine, quien, en su *Agrarian Justice* de 1796, abogó por la creación de un financiamiento público para todas las personas en concepto de pérdidas de la herencia natural (p. 70-73), el esquema de subsistencia mínima garantizada de Fourier (pp. 76-77) o el debate a propósito de la renta básica en los años 1960 en Estados Unidos a través del comentario de *Free Men and Free Market*

de Robert Theobald (p. 83-84)², donde ya se establece una conexión entre el cambio tecnológico y una renta garantizada, o el plan de Asistencia Familiar de Nixon, rechazado en 1970 (p. 90).

No será hasta la tercera parte del libro (capítulos 5, 6 y 7) donde encontremos el momento de mayor interés filosófico, pues es aquí donde se proporciona la justificación moral y filosófica de la renta básica. Esta parte la podemos dividir en tres secciones, en la primera de las cuales, los autores abordan el esquema que sustenta la idea de la reciprocidad como eje de la justicia distributiva (donde autores como Russel, Cole o el joven Gorz entienden que es el trabajo el modo de satisfacer esta estructura [p. 100]) y lo contraponen a un esquema basado en una renta básica como instrumento para alcanzar la libertad real, el cual es el criterio de justicia distributiva por el que abogan van Parijs y Vanderborgh. La superioridad de éste último esquema se daría a partir de la mejora del poder de negociación de los trabajadores, el reconocimiento de esas actividades valiosas en sociedad pero a la vez no remuneradas (como el trabajo doméstico, voluntario, o del cuidado), la emancipación del despotismo del mercado o la desmercantilización de la fuerza de trabajo.

Por lo que atañe a la segunda parte de esta discusión filosófica, encontramos, aunque de un modo resumido, la ya conocida discusión que van Parijs mantiene con John

Rawls y Dworkin a propósito de la justicia distributiva y el ocio. En primera instancia, los autores abordan los 3 ejes en los que Rawls se mueve para formar la base social de la dignidad (esto es, una lista de libertades, una justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia) para concluir que una renta básica no puede ser justificada pero tampoco denegada desde la teoría rawlsiana (p. 113). Y seguidamente concluyen que una justicia distributiva a partir de una igualdad de recursos, tal como defiende Dworkin con un esquema basado en una obligación a trabajar, crearía una situación injusta para quien no quisiera entrar en el mercado laboral (p. 116).

En la tercera sección de esta discusión filosófica, los autores abordan algunas de las cuestiones que acarrea una posible implementación de una renta básica, la cual tendría en una renta de participación el modo de introducirse de forma gradual para establecerse así dentro de la agenda política³. En primer lugar, y de acuerdo con Thomas Piketty, reflexionan sobre cuán fundamental es el rol de los actores políticos en los campos de la economía, de la política y de lo social para mitigar la desigualdad existente (p. 170). Seguidamente, y ahora apoyándose en Jon Elster, establecen lo muy importante que es la visión ética como referencia para una factibilidad política de la renta básica (p. 171) además de abordar la preocupación de los sindicatos a propósito de una hipotética disminución del precio del

2 «The guaranteed income, he argued, “is essential for both short-run and long-run reasons. In the short run, it is required because an ever-growing number of people— blue collar, white-collar, middle-management and professional—cannot compete with machines; in the absence of the guaranteed income the number of people in hopeless, extreme poverty will increase. In the long run, we will require a justification for the distribution of resources that is not based on job-holding”» (p. 83).

3 Sobre la renta de participación, idea del economista británico Tony Atkinson basada en una condición de participación en actividades de utilidad social para conseguir el cobro de esta renta y así alcanzar un esquema de reciprocidad, a pesar de ser un modo de introducir de forma gradual una renta básica, van Parijs y Vanderborgh encuentran ciertos puntos débiles tales como la necesidad de mecanismos de intrusión en la vida personal de las personas o la dificultad de establecer qué es socialmente útil.

trabajo por la implementación de una renta de este tipo. Para esto último, los autores argumentan que con la base que una renta básica proporciona, los empleos ofertados tendrían que mejorar sus condiciones, entre ellas el salario (p. 176-178).

Saliendo ya de la discusión filosófica, en la cuarta parte del libro, esto es el capítulo 8, con un trasfondo claro de que una justicia social igualitaria necesita de un orden institucional global con base en una libertad real para todos, los autores analizan cómo la globalización nos fuerza a adoptar una concepción de justicia social a nivel transnacional (pp. 217-218). Esta nueva situación, que presenta el reto de encajar la movilidad global y la diferencia existente en el sistema de beneficios entre países, tendría en una renta básica a nivel global el instrumento para solucionar esta problemática, sin embargo dicha medida tampoco quedaría exenta de controversia, pues podría provocar situaciones tales como que países contribuyentes en esta red para una renta básica global interfirieran en el modo de invertir el dinero de los gobiernos beneficiarios (234).

Así, la definición de una renta básica y sus antecedentes intelectuales y la proporción de una discusión filosófica en torno a este tipo de renta forman los ejes en los que se estructura esta reflexión a propósito de la aplicabilidad de la renta básica, haciendo visible, a su vez, el desacoplamiento entre trabajo y renta y la desigualdad que viven nuestras sociedades, todo ello parte de las actuales cuestiones que se presentan dentro del marco de la filosofía política y la justicia distributiva. De este modo, si bien es cierto que no proporciona nuevas argumentacio-

nes, sí que facilita una visión general y comprensible tanto para los defensores como para los detractores de una renta básica.

Es por ello que cabe resaltar, a pesar de la defensa que los autores lanzan aquí, la controversia que una renta de tipo incondicional genera. Así, uno de los puntos más discutidos gira en torno a la falta de reciprocidad social que ella sostiene, pues otorga derecho a cobrar una renta sin necesidad de colaborar socialmente. La argumentación más común en contra de este aspecto, nos dice que aquellos que cooperan socialmente mediante un esquema de reciprocidad (asociado normalmente al trabajo) se verían explotados por aquellos inactivos por voluntad. Consecuentemente, se daría una situación de injusticia, pues permitiría a unos vivir del trabajo de otros.

Contrariamente a esto, aunque se pueda argumentar que una renta básica no cumple con el esquema de reciprocidad, sí que atiende a otros factores que la reciprocidad, comúnmente basada en la idea del trabajo, deja irresueltos. Ejemplo de ello sería la injusta situación que vivirían aquellos que son vulnerables con respecto al mercado laboral. No obstante, una renta de participación como la propuesta por Atkinson, y aquí expuesta por van Parijs y Vanderborgh para introducir de forma gradual una renta básica, resolvería, mediante un esquema de reciprocidad, la situación de injusticia vivida por aquellos más vulnerables con respecto al mercado laboral.

*Marc Esteban
Universitat de Barcelona*

ABEL, Günter (2018). *El mundo como signo e interpretación*. Traducción de Isabel G. Gamero. Madrid: Tecnos.

A pesar de que la fecha de publicación original de *El mundo como signo e interpretación* de Günter Abel data de 1999, tanto sus reediciones como su reciente traducción al español (en 2018, a cargo de Isabel G. Gamero) dan cuenta de la actualidad de sus planteamientos y de los problemas a los que apunta. Con motivo de la mencionada traducción, dedicaremos las siguientes páginas a esta obra en la que Abel, profesor de filosofía teórica en la Universidad Técnica de Berlín desde 1987 y especializado en Nietzsche —pero lector de su obra desde autores y problemas eminentemente contemporáneos—, nos ofrece un estudio adscrito a la filosofía de la interpretación y del signo. En la línea de sus publicaciones anteriores, tanto la epistemología como la ética, la filosofía política, de la mente, del lenguaje, de los símbolos y la percepción, aparecen aquí interconectadas como consecuencia de la radicalización del concepto de interpretación que se lleva a cabo: toda experiencia y práctica humana —incluidas aquellas de orden más académico-filosófico, o en general cognitivo, pero también las más cotidianas, derivadas de nuestro simple tener mundo o estar en él— se hace inteligible en un recurso directo a las prácticas de interpretación, de uso de los signos. Esta ampliación en principio ilimitada de la noción de interpretación es un gesto que tiene su base en la tradición iniciada por Nietzsche, en la que también podemos localizar a los autores del giro hermenéutico —fundamentalmente, al Heidegger de *Ser y tiempo* y su discípulo Gadamer— además del (así llamado) segundo Wittgenstein, entre otros. No debemos entender entonces la actividad interpretativa en el sentido restringido de

la hermenéutica clásica. Interpretación no es aquí aclaración del significado ni exégesis textual, sino la piedra de toque básica desde la cual entender cómo se relacionan entre sí los pilares básicos de Pensamiento, Lenguaje, Acción y Mundo, esto es, desde la cual comprender nuestra praxis vital, el *factum* de que nos encontramos ya siempre en relación con el mundo, los demás seres humanos y nosotros mismos:

Interpretar no significa solamente llevar a cabo procedimientos secundarios de explicación y aclaración de contenidos, no se trata de un *ars interpretandi*, sino que puede ser caracterizado ante todo como la puesta en práctica de las acciones humanas de percibir, hablar, saber, pensar y actuar (p. 13).

Abel, no obstante, no pretende llegar con su obra a una definición definitiva de la interpretabilidad al tratarse de un concepto que debe aprehenderse en atención a sus diferentes usos —contingentes y cambiantes—, nunca en abstracto. En este sentido, aunque en la introducción de la obra se ofrecen algunas características generales, su función sería eminentemente heurística: establecen un mapa de los diferentes niveles de análisis del fenómeno en cuestión, cuyos sentidos se perfilan en profundidad en el resto de capítulos en relación a consideraciones más concretas de corte lingüístico, semántico, epistemológico, ontológico... etc.; pero no lo acotan de modo definitivo y estable. En esta primera caracterización general, las relaciones de interpretación se entienden como procesos interpretativos y

constructivos que nos permitirían clasificar los contenidos sensibles percibidos y estructurarlos como fenómenos concretos y determinados. Esta amplitud en la descripción del fenómeno da cuenta de la diversidad de niveles en los que sería operante: la interpretación, entendida de tal forma, estaría presente en la formación de conceptos, de hipótesis y teorías, pero también en la producción de significaciones y hábitos sociales, e incluso, a un nivel más esencial, en la conformación de realidades o mundos, de horizontes de interpretativos. Todo es interpretación, toda praxis y experiencia humana pueden remitirse en última instancia a las prácticas interpretativas:

El discurso sobre la práctica interpretativa es el mismo que el de la práctica de la vida, ya que podemos caracterizar todas las prácticas de la vida humana como interpretativas. (...)

Se trata de una práctica *vivida*, de la que no podemos salir, ni contemplarla o conocerla desde una posición exterior y pretendidamente objetiva. La idea central en este contexto es que cada sensación, percepción, discurso, pensamiento, saber poder y acción humanos están anclados, situados y referidos a esta práctica de la vida interpretativa (p. 21). [La cursiva es del autor.]

La aportación de Abel, sin embargo, no se limita a la mera afirmación de que todo se reduce a interpretación, lo que generaría más dilemas filosóficos de los que conseguiría resolver: ¿tiene sentido afirmar que fenómenos tan diferentes como la formulación de conceptos o teorías, la categorización de experiencias sociales o la propia condición de, en términos heideggerianos, estar-en-el-

mundo, pueden subsumirse bajo la misma categoría? ¿No se convierte la categoría de interpretación en un significante vacío en el momento en el que la hacemos extensible a toda praxis humana —entendida ésta en un sentido no restringido, en la línea del propio Abel, esto es, como no designando solamente acciones explícitas e intencionales sino “como forma de vida, compuesta de reacciones no verbales, modos de comportamientos, acciones y experiencias y de todo aquello que Wittgenstein llamó «el modo de actuar humano común»” (p. 22)— existente y posible? A todo ello debemos añadirle además la amenaza del relativismo tanto en un sentido epistemológico como ontológico, que parecería inherente a todo enfoque interpretacionista en cuanto tal.

La tripartición que el autor propone consigue hacer frente a estos dilemas. Aquellas que Abel denomina interpretaciones por apropiación se situarían en el nivel tercero, que el autor marca con un subíndice numérico: interpretaciones₃. Ejemplo de ellas serían las (ya mencionadas) formulación de hipótesis y teorías, o la explicación o aclaración de significados. En este nivel se encontraría el sentido de interpretación mantenido por la hermenéutica clásica. En el nivel de las interpretaciones₂, por su parte, se situaría todo aquello enraizado en la costumbre y el hábito, esto es, las convenciones, prácticas y competencias heredadas socio-culturalmente. Por último, en el nivel de interpretaciones₁ se localizaría aquello a lo que Abel se refiere como las condiciones de posibilidad de la aprehensión de individuación de todo objeto; por ejemplo, el propio concepto de “objeto”, el de “existencia” o “acontecimiento”, esto es, en general los principios de categorización, individuación y organización espacio-temporal que siempre están presupuestos en toda experiencia. Podríamos identificar este tercer estado de

la interpretación con lo que para Kant constituirían las condiciones de posibilidad de la experiencia del sujeto trascendental: las categorías y el espacio y tiempo, condiciones de posibilidad del entendimiento y la sensibilidad, respectivamente. A pesar de que el paralelismo puede resultar esclarecedor, no obstante, debemos señalar que la diferencia fundamental entre ambos planteamientos es que mientras que para Kant se trataría de condiciones *a priori*, a pesar de que el estadio de interpretación₁ apuntara a un fenómeno tan esencial que podría ser expresado incluso en términos de “interpretación originaria” (pp. 22-23) —en la que estaríamos ya siempre inmersos y de cuya estabilidad dependería la estabilidad de nuestro mundo, comprendido éste no ya solamente en sentido social o cultural—, (a pesar de ello, decíamos) las interpretaciones₁ no son inmutables ni necesarias. Se trataría de un estadio que a pesar de apuntar a algo así como “lo humano en cuanto tal”, en cuanto que sería el factor común a la heterogeneidad de mundos culturales y horizontes de interpretación —o de formas de vida, en términos de Wittgenstein—, no se revela como una esencia *a priori*, sino como condiciones de posibilidad contingentes, *a posteriori*, que, en virtud del principio de la alteridad, podrían haber sido otras: “nuestros principios de categorización e individuación podrían haber sido otros; aunque en general no seamos conscientes de esa posibilidad, ya que una vez estos principios han sido establecidos, ya no somos libres para avanzar en otras direcciones de modo ilimitado” (pp. 15-16).

Debemos remarcar, de nuevo, que la función de estos tres niveles de la actividad interpretativa es ante todo heurística. La intención de Abel no es describir al postularlos el proceso de constitución de la realidad en un sentido naturalista, sino hacer un aná-

lisis reconstructivo-genealógico que muestre que toda praxis y experiencia humanas *pueden* ser comprendidas en el marco de procesos interpretativos. Decimos *pueden* ser comprendidas y no que *deben* serlo precisamente para marcar el carácter contingente del esquema elegido por Abel, para marcar la diferencia entre un proyecto cuyo punto de partida fuese el *factum* de la interpretación como un hecho incuestionable cuyos estratos nos limitaríamos a descubrir, como un esquema puesto de antemano desde el que derivar toda práctica humana, y entre el proyecto del autor, que partiría más bien del *factum* de que nos relacionamos entre nosotros de determinadas maneras, cambiantes en función de nuestras convenciones sociales y nuestra cultura, de que nos comunicamos con determinados lenguajes que, aunque variados y falibles, permiten, sin embargo, una comprensión mutua... etc. Es éste, la multiplicidad de nuestras prácticas vitales, el *factum* que se explica mediante las herramientas que proporciona una filosofía de la interpretación, no a la inversa. Es por ello que, como adelantábamos, el esclarecimiento del fenómeno de la interpretación por medio de esta tripartición no da *de iure* y no sólo *de facto* con una definición definitiva, exhaustiva, del mismo.

Una de las críticas más frecuentes contra la filosofía de la interpretación afirma —pasando por alto este reconocimiento de la propia contingencia del esquema explicativo escogido— que incurre en una circularidad viciosa cuando afirma que “todo es interpretación”. Esto es, si todo es interpretación, también lo sería esta afirmación, a la que no podríamos reconocer entonces un carácter universal. Sin embargo, como apunta Abel, una filosofía interpretativa que sea verdaderamente crítica nunca se comprometería, por principio, con la idea de que existe y podemos encontrar una única interpretación

que sea necesariamente correcta, verdadera y definitiva, sino que precisamente pugnaría incansablemente en contra de ella. La filosofía crítica de la interpretación no cancela los puntos de partida metafísicos anteriores con la intención de inaugurar uno nuevo, sino que toma conciencia de la imposibilidad de volver a partir de un orden esencial(ista), *a priori*, e intenta escapar desde esta premisa al relativismo en sus diversas vertientes. El punto fuerte de este libro, en este sentido, sería precisamente la capacidad de llenar de contenido estas tesis de corte más abstracto que, como decíamos al comienzo de estas páginas, una larga tradición de autores ha intentado defender. Desde la identificación de todo lo real con la voluntad de poder, pasando por el rescate de Ricoeur de los pro-

blemas epistemológicos desde el foso de la ontología de la comprensión heideggeriana, hasta la pregunta por cuáles son aquellos rasgos identificables en lo que Wittgenstein denomina parecido de familia... etc., llegan hasta Abel las cuestiones aquí presentadas, tratadas (que no resueltas por una imposibilidad *de iure* y no por una falta de nivel filosófico o de recursos) desde una apelación a la práctica, a la *empiria*, y a las múltiples disciplinas que configuran el terreno de la filosofía académica actual, lo que marca la indudable urgencia del debate filosófico sobre la interpretación, situándolo en un muy merecido primer plano.

Victoria Pérez Monterroso
Universidad Complutense de Madrid

TRÍAS VEJARANO, Juan (2019). *Del Antiguo Régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes*. Madrid: Tecnos.

Conviene aclarar, en primer lugar, que hay que fijarse en el subtítulo de este libro: *El cambio de visión de Bodino a Hobbes* porque de no hacerlo así, el lector puede llamarse a engaño, pues no es este un libro de economía o sociología sino de historia del pensamiento político o —como se decía antes, en la mejor tradición de Luis Díez del Corral y José Antonio Maravall, mentores del autor de esta obra— de historia de las ideas y de las formas políticas, y esto mismo es lo que dice el propio autor: que este es un texto que investiga lo mental: que se centra en el pensamiento de los autores que vivieron y escribieron en un periodo que él considera decisivo en la historia de la teoría política. Concretamente: Bodino, Altusio, Suárez, Grocio y el más grande de todos ellos, según el profesor Trías, Thomas Hobbes.

El análisis del pensamiento de cada uno de estos autores pretende señalar los elementos de continuidad, las pervivencias, pero también las discontinuidades y rupturas que se van produciendo en la reflexión política a lo largo del siglo XVII puesto que, como decía Lord Acton, las ideas tienen unos antepasados y una posteridad propios. Para ello, nuestro autor ha escogido una serie de temas: la justicia, la soberanía, la religión, la sociedad, el individuo, el Estado etc., así como el método seguido por cada uno de los autores que estudia, de modo que quede claro el desarrollo y la evolución de las ideas políticas en un periodo de transición fundamental: el que dará paso desde la sociedad estamental a la nueva sociedad liberal.

Porque para Trías Vejarano las formaciones sociales explican el pensamiento de los autores estudiados y, en pura tradición mar-

xista de la que nunca abjuró, cree también que el Estado como organización es el resultado del modo de producción. De ahí, que considere que Hobbes es el gran teórico del Estado y de la sociedad burguesa, aunque es precisamente esta interpretación del autor inglés la que suscita más controversias, pues sin negar, por supuesto, el fuerte carácter individualista del pensamiento hobbesiano que le aparta de los autores anteriores y que confiere a su pensamiento un halo de modernidad, sugerir —de acuerdo con la tesis del “individualismo posesivo” de C. B. Macpherson— que su descripción del estado de naturaleza refleja lo que es la sociedad civil burguesa o que la defensa del absolutismo casa bien con las premisas básicas del liberalismo político, es cuanto menos controvertido. No obstante, es cierto que el estudio profundo y pormenorizado del profesor Trías que revela, además, un conocimiento erudito y un manejo exhaustivo de las fuentes, ayuda a comprender los modelos de organización social tanto del Antiguo Régimen con Bodino, como los del liberalismo con Hobbes.

De acuerdo con el enfoque histórico del libro, el autor destaca también el marco político en el que se desenvuelven estos pensadores y los asuntos sobre los que escribieron que, lógicamente, eran los que se debatían en la época: la religión, la tolerancia, el derecho natural, el pacto social, la guerra, la soberanía, la moral económica, el precio de las cosas etc etc. Se trata de un periodo histórico de crisis en el que la religión y la política van aún de la mano. Eso supone que el pensamiento de Bodino, Altusio, Suárez y Grocio esté aún muy ligado a la Escolástica, a Aristóteles, a una visión jerarquizada del cosmos, al organicismo y a la visión medieval del pacto, aunque con las diferencias entre ellos que nuestro autor señala muy bien y aunque alguno de ellos, principa-

mente Bodino, se acerque más a una idea moderna del Estado y la soberanía.

Pero solo es Hobbes el autor que rompe con todo lo anterior. Él es en cierta manera el héroe del libro. Y no solo el Hobbes del Leviathan, porque Trías conoce y estudia todas sus obras importantes para llegar a la conclusión que lo que separa tajantemente al filósofo inglés de todos los pensadores anteriores es su individualismo. El individualismo de una sociedad civil en perpetuo movimiento separada de la sociedad política artificial en la que la competencia es la nueva ley y en la que las relaciones entre sujetos libres e iguales son ya relaciones contractuales.

Asimismo, sobre todas esas cuestiones, al profesor Trías le gustaba llamar la atención sobre la importancia de autores españoles como Fernando Vázquez de Menchaca, Diego de Covarrubias o Juan de Mariana que ejercieron una considerable influencia sobre los pensadores estudiados. Influencia que se ha señalado más de una vez y que, sin embargo, no suele verse reflejada en los estudios sobre estos temas o si lo hacen, a menudo se cae en algunas exageraciones y anacronismos fuera de lugar y, por eso, aquí se matizan ciertas interpretaciones como las que exageran las ideas democráticas de Suárez. El buen historiador de las ideas sabe que hay que poner a los autores en su contexto y que no hay que ir a buscar en ellos lo que de antemano se quiere encontrar.

Un ejemplo de lo que decimos es que Trías Vejarano insistía en que los historiadores de las ideas políticas deberían haber prestado más atención a autores como Vázquez de Menchaca, jurista español del siglo XVI, cuyas tesis sobre la naturaleza humana y el origen del poder político, recuerdan sorprendentemente a las de Hobbes. Pero también otros autores de la Escolástica española, no sólo Suárez, jugaron un papel preponderante a la hora de transmitir ideas

económicas, políticas y morales a autores tan relevantes como Altusio o Grocio y seguramente a través de ellos llegarían a Hobbes y a Locke.

Por otro lado, llama la atención que el análisis pormenorizado de estos asuntos, tan alejados ya de nuestras preocupaciones actuales, siga suscitando la curiosidad del lector interesado en la historia de las ideas y de las formas políticas en el contexto histórico del tránsito de la sociedad estamental a la burguesa, entre otras cosas porque el libro ayuda a aclarar el uso engañoso del término “Estado moderno”, “Antiguo Régimen” o “Estado absoluto”, ya que —como escribe Trías— la realidad histórica no es uniforme ni lineal, sino plural, y mucho más compleja de lo que en ocasiones los teóricos políticos consienten en asumir.

Asimismo, a la largo del libro va quedando claro el importante papel que desempeña el derecho y la reflexión sobre la justicia en la filosofía política en ese camino hacia la creación de un Estado moderno secularizado y de una nueva moral económica ajustada al naciente capitalismo, aunque aún (y salvo Hobbes) no se aparte mucho de la tradición y de las herencias

intelectuales heredadas ancladas, además, en el aristotelismo. Pero la reflexión sobre el derecho y la justicia, incluso la que nos parece tan alejada de nosotros por el contexto histórico y la fuerte impronta religiosa, es inseparable de la reflexión política y en este libro este hecho se aprecia muy bien.

Para terminar, deberíamos indicar que se echa de menos una bibliografía final donde se recojan los numerosos textos citados a lo largo del libro. Máxime cuando el autor demuestra un conocimiento profundo de las fuentes primarias (la gran mayoría, en latín) así como de la literatura secundaria. De hecho, Trías señala los errores en algunas de las traducciones publicadas y discute las ediciones e interpretaciones de otros autores reconocidos.

En fin, los que conocimos al recientemente fallecido profesor Trías Vejarano echamos de menos poder discutir con él sobre todas estas interesantes cuestiones que aparecen en su libro. Habríamos aprendido y disfrutado mucho.

Paloma de la Nuez
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
(URJC)
(paloma.delanuez@urjc.es).

VILAR, Gerard (2019). *Jean-François Lyotard: Estètica i política*, Barcelona: Gedisa, 144 págs.

Lyotard ha vuelto, y, a diferencia de lo que ocurría en aquel famoso *gag* de la celebrada serie *The Simpsons*, esta vez no es «en forma de chapa». El pensamiento crítico peninsular tiene mucho que celebrar con la aparición de este libro, publicado en catalán pocos meses antes de la sentencia del *procés* y la irrupción del Tsunami Democràtic. La conexión entre estos dos acontecimientos es, sin duda alguna, mera coincidencia, pero

también resulta indudablemente pertinente. Como indica el propio Vilar, el diferendo existente entre la voluntad del Estado Español y la del pueblo catalán evidencia la innegable actualidad de sus ideas: Lyotard nunca debió irse o, mejor dicho, nunca debió ser olvidado. Sobre esta cuestión es menester recordar al lector inadvertido la acusada ausencia de publicaciones relativas a este filósofo en el ámbito español, donde apenas

se han defendido tres o cuatro tesis doctorales que versen sobre su figura, frente a las más de veinte dedicadas a Derrida, treinta dedicadas a Deleuze o cincuenta dedicadas a Foucault. De hecho, este texto resulta ser una *rara avis* incluso en la propia colección a la que pertenece, pues los otros monográficos editados como parte del «Pensament Polític Postfundacional» orquestado por Gedisa han sido dedicados —en su mayoría— a sujetos «habituales» del quehacer filosófico actual, como Giorgio Agamben o el tándem formado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Es así que celebramos su incorporación, felicitamos a la editorial y saludamos con gusto a su autor: no solo es una obra acertada, sino que pone el primer ladrillo para saldar la deuda histórica contraída con este heterodoxo pensador.

El libro está dividido en cinco capítulos, siete con la introducción y la conclusión («Per què Lyotard?»), que ordenan cronológica y conceptualmente la obra de Lyotard. Teniendo en cuenta que la ordenación de las etapas de su pensamiento siempre ha resultado problemática, la solución de Vilar semeja clásica: mientras los dos primeros capítulos explican su evolución desde el marxismo crítico de *Socialisme ou Barbarie* y *Pouvoir Ouvrier* hasta la crisis de sus reflexiones libidinales, los tres últimos se centran en su pensamiento «antifundacional», como se denomina en la propia obra, aquí cifrado a través de algunos de los conceptos habituales en su literatura: «posmodernidad», «diferendo» e «inhumano». Además, a estas siete partes habría que sumar el prólogo de Laura Llevadot («Tot art és polític, i l'espectacle també»), directora de la colección a la que pertenece.

Es cierto que debido a su limitada extensión, unas muy escasas 25.000 palabras, el lector puede sentir que la profundidad del acercamiento resulta superficial, pero no

por ello carece de la rigurosidad que se le exige a un experto en la materia. De hecho, es precisamente la concisión y claridad de una propuesta que no esconde su voluntad introductoria la que convierte este libro en un éxito automático, indudable referencia para los interesados en la materia. Lejos de lo que inicialmente pudiera parecer, Vilar no se limita a explicar las nociones fundamentales del pensamiento lyotardiano que ya otros han trabajado en mayor profundidad: tiene el valor de problematizarlas. No es un texto suspendido en un orden atemporal, pues está escrito desde el presente, y es en los momentos en los que fluye con mayor libertad donde brilla con más intensidad. Así, reflexiones como la del feminismo —en las últimas páginas del capítulo sobre los diferendos— se despegan de lo esperable. Y sorprenden. ¿Es realmente útil Lyotard para el feminismo? O, en términos más osados: ¿Cabe reivindicar el antifundacionalismo como vía para conseguir la igualdad de género? El debate es complicado y excede las posibilidades del propio texto, pero alude a algunas de las problemáticas que han abordado previamente otras obras sobre este pensador, como la fantástica —y también reducida— *Lyotard and the Inhuman* (2001), escrita por Stuart Sim para la serie «Postmodern Encounters». Literatura con la que, desde luego, no habíamos contado anteriormente en el Estado Español.

El único precedente de semejante calado fue llevado a cabo por Brais G. Arribas en *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo* (2015), que escribió junto a Teresa Oñate —quien se ocupó de abordar el pensamiento de Vattimo— para la colección «Descubrir la Filosofía» de Salvat. Sin embargo, y para regocijo de los que estamos interesados en la materia, estas dos obras están atravesadas por un profundo diferendo en su consideración del pensamiento de

Liotard, plenamente manifiesto en el capítulo que Vilar dedica a lo inhumano. Ambos textos concuerdan en su elogio del disenso, pero difieren en la filiación que adjudican al filósofo: para Arribas y Oñate, Lyotard es *tanto* como un posmoderno, indudable razón de elogio, mientras que para Vilar esta etiqueta es «de fácil uso» y resulta «pasada de moda». En este último caso, y así lo señala el autor, Lyotard es concebido como un valedor de la modernidad, heredero de Nietzsche y del segundo Heidegger, pensadores que para Arribas y Oñate serían casi —si no enteramente— posmodernos.

El problema, de mayor complejidad que la semántica, se evidencia al analizar las referencias utilizadas en ambos casos, pues el libro del que aquí nos ocupamos recupera una obra que Arribas evitó mencionar en su texto: *Heidegger et «les juifs»* (1988). Gracias a tal ampliación bibliográfica, lo «impresentable» de *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo* (2015), libro amparado en *L'Inhumain : Causeries sur le temps* (1988), pasa de tratar aquello que «no puede ser presentado» —cuestión relativa a la Estética— a volverse en *Jean-François Lyotard: Estética i política* (2019) aquello que «no debe ser representado» —cuestión relativa a la Ética—, dejando al lector la pregunta por el verdadero fundamento de tal concepto. ¿Cuál es la relación entre la Ética, la Estética y la Política en el pensamiento de Lyotard? Ese es el interrogante que, como es de esperar, queda abierto; así debe suceder con un filósofo de tal complejidad. No obstante, Vilar —refrendado por el prólogo de Llevadot— no duda en ensayar una respuesta. Su reconocible tesis propone entender a Lyotard a través del adornismo, y es ahí donde el enfrentamiento con la defensa posmoderna de Arribas se hace notorio: el imperativo ético judaico del «no representarás», encumbrado por Adorno con

sus reflexiones sobre Auschwitz, choca con el cristianismo que dicta la imposibilidad de presentar en el orden de lo sensible aquello que no puede ser conocido. El silencio respetuoso con la Ley contra el silencio que testimonia la ausencia de sonido. ¿Es Lyotard judío en tanto que reniega de la representación? A pesar de ser criado como católico y tener la aspiración de convertirse en fraile dominico, algunas de las lecturas que más influyeron sobre él fueron Marx, Freud o Levinas; pero tampoco puede negarse su profunda fascinación por Agustín de Hipona. En este caso, sendos libros «barren para casa», una decisión inteligente para abordar una exposición de extensión tan reducida. Debemos sentirnos dichosos: desde luego, no es habitual que dos textos de este formato planteen semejantes preguntas.

De ambas posturas, es probable que la que defiende este texto sea la que en los últimos años ha devenido canónica, y el responsable no es otro que el cada vez más popular Jacques Rancière, figura fundamental en los debates más recientes sobre Estética y Política. Un texto sobre esta cuestión que se pretenda contemporáneo no puede —ni debe— escapar a sus asertos, para gusto de sus afines y espanto de sus contrarios. El «giro ético» que Rancière atribuye a Lyotard no puede ser ignorado, ni siquiera en un libro de estas dimensiones. Volver a establecer una rígida Ley moral sobre la representación es, precisamente, retornar al fundacionalismo. Peor aún, al fundamentalismo. No obstante, cabe preguntarse si Rancière tiene razón: ¿Se hace extensivo a Lyotard todo aquello por lo que Adorno ha sido castigado? ¿Es aquel valedor de los afectos, sesentayochista durante el propio 1968, el moralista en el que algunos quieren convertirle? Ni calvo, ni con dos pelucas. Si esta pequeña reseña está poblada de preguntas es porque, ciertamente, son más

certeras que las propias respuestas, ineficientes a la hora de abordar a un pensador tan poliédrico. Lyotard nunca fue el intransigente defensor del arte abstracto que sus detractores, Rancière entre ellos, quieren ver en su persona. De hecho, el carácter «resistente» de las artes nunca estuvo para él en su supuesta «politicidad apolítica», sino en la posibilidad que estas tenían y tienen para desbordar constantemente los consensos a los que se adscriben. *Les Immatériaux* (1985) venía a demostrar que tal resistencia, mayor que cualquier política, está en las formas por venir: no en el simple rechazo de la belleza regida por el Capital, sino en la constante experimentación. En el ejercicio activo de la creatividad.

Así, a nuestro juicio, este libro incurre en una maravillosa paradoja. Es al caracterizar a Lyotard como obstinado valedor del *Shoah* (1985) de Lanzmann cuando más se aleja del núcleo de su pensamiento, al que curiosamente se acerca en el instante en que termina la exposición de sus ideas, en esa fantástica conclusión. ¿Por qué Lyotard?

Son esas últimas páginas las que explican el texto, las que dan cuenta del interés del autor por hacer de este libro algo más que una mera recapitulación de ideas. La conexión entre el escritor de la obra y su objeto de estudio aflora cuando el debate sobre la cuestión política queda en un segundo nivel y lo que se juega es el mantenerse rebeldes, lejos del parapeto identitario de las etiquetas «moderno», «posmoderno», «adorniano», «judío», «cristiano» o «posmarxista». Aquí los tres nos damos la mano, en el tiempo y la distancia, pues a todos debería «darnos urticaria» —como dice el autor— ese dogmatismo y ese infantilismo (¡pobres infantes!) de los que tanto Vilar como Lyotard reniegan. Rebelarse contra tales padecimientos es el verdadero cometido al que se adscribe este libro, un proyecto que probablemente sea Estético y Político, más que estético-político, y con el que no podemos estar más de acuerdo.

Sergio Meijide Casas
(Universidad de Santiago de Compostela)

THOREAU, Henry D. (2019). *Revolucionar cada día: en defensa de una vida sencilla*. Edición y traducción a cargo Diego Clares Costa, Barcelona: El grillo libertario.

La figura Henry David Thoreau se menciona con frecuencia en nuestros días pero, pese a que es de destacar la puesta al día gracias a un interés editorial, todavía quedan muchos aspectos por descubrir de Thoreau. El autor es un misterio encerrado en miles de páginas escritas y que van más allá de *Desobediencia civil*. Los diarios personales del autor completan varios volúmenes que son completamente desconocidos para el gran público y, los más informados, conocen facetas aisladas de su pensamiento, como las que pueden hallarse en ciertas antologías de sus

observaciones sobre aves o de sus ideas en torno a la escritura. Presentado de forma interesada por varias tribus ideológicas, se hacen primar algunos rasgos de su pensar, mientras que otros son disminuidos, o no presentados. Con vocación de mostrar a un Thoreau integral, que dé muestra del auténtico carácter del pensador norteamericano, tenemos una antología: *Revolucionar cada día: en defensa de una vida sencilla*, de la editorial El Grillo Libertario y el colectivo La Rabia.

Su autor, Diego Clares, que ya destacó los estudios naturales de Henry Thoreau,

aspecto poco conocido para el lector hispano, tradujo la obra *Manzanas silvestres* (2018). Ahora nos trae esta antología de fragmentos que abarcan algo más de una década de la vida del norteamericano (1840-1852), extraídos y traducidos de las *Obras completas* editadas por Bradford Torrey (1906). Casi todos los fragmentos tienen la novedad de no haber sido traducidos en ninguna de las numerosas antologías que se han hecho de Thoreau. Además de ofrecer fragmentos no traducidos hasta el momento, la antología profesa la vocación de presentar aspectos que suelen permanecer opacos del autor. Conviven, pues, los fragmentos del Thoreau más conocido con otros más novedosos. La antología es novedosa frente a otras del mismo autor, además, por la predominante organización temática de los fragmentos. En otras recopilaciones de sus diarios, cartas y ensayos hallamos un orden cronológico, que nos conduce a través de una sucesión temporal de ideas. Aquí, el traductor nos propone un recorrido más conceptual que cronológico, y en consecuencia más sugerente para el lector interesado en ver los vínculos entre diversas reflexiones de Thoreau que pensamientos fugaces.

Desde su introducción, el traductor nos anuncia la intención de mostrar a un Thoreau crítico con diversos aspectos de la sociedad de su época, en dos momentos: uno mediante observaciones desde el seno de la vida civilizada, y otro desde su propuesta de una vida sencilla. Entre las muy diversas cuestiones que se incluyen, destaca la relación del autor con los estudios científicos y, en particular, su oposición a la concepción de la ciencia de Bacon. Aunque esta referencia se encuentra hacia el final de la antología (“no podemos conocer la verdad por inventiva y método; el baconiano es tan falso como cualquier otro” p. 90), se observa que mantiene una relación íntima

con sus reflexiones sobre una vida sencilla, que vincule el estudio riguroso con los pormenores de nuestra existencia cotidiana: con la moral, la salud, la amistad... Esto se ve reflejado en otros fragmentos, donde se expone el paseo como una ciencia, o donde se lamenta por la crueldad que acompaña al acto de matar a un animal sólo para conocer su interior.

Pero no sólo se pueden encontrar estos aspectos. El Thoreau más comprometido con la vida política también está aquí, como es de esperar de un libro que procure una visión completa de Henry D. Thoreau. En el escrito *Llevándose a Sims* (1851) se observa al hombre que luchó contra la esclavitud, mostrando la falta de razón que asistía a los Estados Unidos en su política inhumana. Este país se construyó, más que ningún otro país occidental, sobre la esclavitud, y esto es denunciado severa y adecuadamente por el pensador de Concord. Thoreau no deja hilo del poder sin tocar, y adelantándose siglo y medio a muchas apreciaciones que hoy se tienen de la prensa no duda arremeter contra ella. El norteamericano de a pie ha sustituido el Evangelio por los periódicos, que moldean la realidad según unos intereses cambiantes (“Quizá sin excepción el tono de la prensa es mercenario y servil”, p. 49)

Junto a estos aspectos descolla la actividad diaria de Thoreau. La vida penetra cada uno de los fragmentos presentados, y nos demuestran que la filosofía verdadera se instala en la vida más que el ejercicio profesionalmente reglado. La figura académica que confecciona *papers* no es, para Thoreau, quien muestra la vida sencilla que protagoniza el filósofo. Para él, hay una clara distinción tipológica: los salvajes y los que se guían propiamente por el amor a la sabiduría (“La realidad para el salvaje, y para la masa de hombres, está en que es mejor plantar, tejer, o construir que hacer nada o

algo peor; pero la realidad para el filósofo, o una nación que ame la sabiduría, está en que es más importante cultivar las facultades más elevadas y gastar tan poco tiempo como sea posible en plantar, tejer, construir, etc.” pp. 67-68). El filósofo auténtico no disocia la *theoria* de la *praxis*, sino que antes bien, las hermana. Por eso mismo, todo el que ame la sabiduría se caracteriza por el cultivo intensivo de la misma, lo que llevará a una vida más sencilla, que economiza esfuerzos y tiempo, con el fin de dirigirlos a la actividad del pensamiento. El resultado es una vida plena de reflexión que se aparta de los usos y costumbres habituales, siempre que estos no tengan tras de sí razones para ser secundados. La revolución no se contempla como una oleada que abate el poder, sino como una brisa que trasforma cada momento de nuestra vida (“Un hombre sano y en desarrollo revoluciona cada día”, p. 60).

En síntesis, *Revolucionar cada día: en defensa de una vida sencilla* es una

antología novedosa y que trae una visión fresca de Thoreau. La obra queda embellecida, además, por las ilustraciones de Pablo Codes, que acompañan a algunos de los fragmentos y que reflejan con cada uno de sus trazos el equilibrio entre naturaleza y filosofía que encontramos a lo largo de la obra. En cada una se muestra un paisaje sencillo pero, al mismo tiempo, una caricatura casi grotesca. El dibujante presenta unos escenarios acordes al carácter vital y revolucionario de Thoreau, que podrían ser las visiones de alguien que pasea y compara su vida con otras (“Un viajero que mire las cosas con un ojo imparcial puede ver lo que los más viejos habitantes no han observado” p. 81). Por ello se podría decir que toda la obra está imbuida por el aura de Henry David Thoreau, que nos llega desde los lugares más recónditos entre los bosques.

Carlos Carrión González

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2020

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2020. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!

Agudelo	Jairo	Botto	Michele
Alcalá Rodríguez	F. Javier	Brugnamì	Enrico
Altuna Lizaso	Belén	Brunsteins	Patricia
Álvarez Montero	Daniel	Burdman	Federico
Amar Díaz	Mauricio	Burgos	Elvira
Amaya	Santiago	Burgos	Osvaldo
Amigo Ventureira	Ana María	Busdygan	Daniel
Aoiz	F. Javier	Cabanchik	Samuel
Aparicio Wilhelmi	Marco	Campillo Meseguer	Antonio
Aranzueque Sahuquillo	Gabriel	Campos Salvaterra	Valeria Rocío
Arcarons	Jordi	Campos Serena	Olga
Arévalo Benito	Héctor	Cano Cuenca	Germán
Avendaño	María	Cárdenas Mejía	Luz Gloria
Bagur Taltavull	Juan	Cardona Suárez	Fernando
Barragán Giraldo	Diego F.	Cardoso	Adelino
Béjar	Carlos	Casadesús Bordoy	Francesc
Béjar	Helena	Casales García	Roberto
Bermudo	José Manuel	Casassas	David
Berrón	Manuel	Cazzanelli	Stefano
Bertomeu	María Julia	Colella	Leonardo
Bieda	Esteban	Comesaña	Juan
Bonete Perales	Enrique	Conderana Cerrillo	Jesús Manuel
Borge	Bruno	Corbí	Josep
Borisonik	Hernán		
Bosso	Cristina		

Costa Delgado	Jorge	Garrido-Maturano	Ángel
Cuscó	Joan		Enrique
De la Cámara	María Luisa	Gaudio	Mariano
De Lara	Francisco	Gil Martín	F. Javier
De Luelmo Jareño	José María	Gómez	Francisca
Del Olmo Campillo	Gemma	Gómez Batancur	Milany Andrea
Di Camillo	Silvana	Gómez Cantos	Juan Antonio
Dinis Pereira	Vitor Manuel	Gómez Franco	Irene
D' Amico	Claudia	Gómez Ramos	Antonio
Esparza	Daniel Ricardo	Gómez Sánchez	Carlos
Esquirol	Josep M.	Gómez Villar	Antonio
Fair	Hernán	Gomila Benejam	Antoni
Fajardo Santamaría	Jesús Armando	González Arocha	Jorge
Fernández-Jardón	Francisco	González Fisac	Jesús
Ferrández Formoso	Raquel	González González	Ana Marta
Firenze	Antonino	González Ríos	José
Fleisner	Paula	González Serrano	Carlos Javier
Flores Farfán	Leticia	Guanche	Julio César
Frau Buron	Pablo	Guerrero	David
Fuster	Ángela Lorena	Guilhaumou	Jacques
Gama Barbosa	Luis Eduardo	Gutiérrez	Antonio
García López	Daniel J.	Hernández	Jesús
García Manrique	Ricardo	Hernández Pérez	Abraham
García Puchades	Wenceslao	Hernández Rodríguez	Ana Isabel
García Rodríguez	Angel	Herraiz Oliva	Pilar
García-Aguilar	Gregorio	Herrera Ospina	Jesús
García-Arnaldos	María Dolores	Horneffer	Ricardo
García-Granero	Marina	Jarque Soriano	Vicente
García-Lorente	José Antonio	Jaume	Andrés Luis
Garrido	Germán	Jiménez	Alba
Garrido Periñán	Juan José	Jiménez Castaño	David
		Kalpokas	Daniel Enrique
		Krotz	Esteban

Lain	Bru	Monardes	Eva
Lawler	Diego	Montemayor	Carlos
Leon	Eduardo	Moreno Pestaña	José Luis
León Casero	Jorge	Morillas Esteban	Jordi
León Sánchez	Juan Carlos	Moscoso Sarabia	Javier
León Untiveros	Miguel	Mosquera Rodas	Jhon Jairo
	Angel	Mundó	Jordi
Liceaga	Gabriel	Muñoz Sanchez	Mayte
Lima	Valesca	Navarrete Alonso	Roberto
Loaiza	Juan R.	Nebrera	Montserrat
López	Federico	Nieto	Agustí
	Ezequiel	Nieto Yusta	Constanza
López Álvarez	Pablo	Oquendo Prieto	Luis Felipe
Lucero	Guadalupe	Ordóñez Roig	Vicente
Lythgoe	Esteban	Ortigosa	Andrés
Magnet Colomer	Jordi	Ortiz-Pereira	Daniel
Manjarin	Edgar	Padial	Juan José
Marcos	Jairo	Páez	Francisco A.
Martí	Josep Lluís	Palomo	Miguel
Martí Sánchez	Miguel	Pavesi	Pablo
Martín Rod	Álex	Pedace	Karina
Martínez	Ariel	Peña	Javier
Martínez Sánchez	Ángel	Peñalver Gómez	Patricio
Martínez-Cava Aguilar	Julio	Penas	Miguel
Massó Guijarro	Ester	Pereira Gandarillas	Francisco
Melamed	Analía	Pérez	Diana
Méndez Almaguer	Harold	Pérez Andreo	Bernardo
Méndez Baiges	Víctor	Pinedo García	Manuel de
Mendoza Canales	Ricardo	Posada-Kubissa	María Luísa
Mesa Villajos	Alejandro	Postigo Asenjo	Marta
Miranda Rojas	Rafael	Prestifilippo	Agustin
	Felipe		Lucas
Molina Cano	Jerónimo	Prieto Egido	Miriam
Molina Cantó	Eduardo	Prieto López	Leopoldo
Molina Molina	Laura		José

Prósperi	Germán O.	Scotto	Carolina
Puleo	Alicia Helda	Scotto	Pablo
Quintanas Feixas	Anna	Segura Peraita	Carmen
Raga Rosaleny	Vicente	Serrano	Nicolas
Ratto	Adrián	Serrano Marín	Vicente
Raventós	Daniel	Skidelsky	Liza
Rendón Ángel	Juan	Sola Espinosa	Jorge
	Edilberto	Sorensen	Asger
Restrepo Jaramillo	Luis	Suárez Ruiz	Hero
	Guillermo	Sucasas	Alberto
Reyna Fortes	Rafael	Tacoronte	María José
Rivera de Rosales	Jacinto	Torrezoza Lara	Enver Joel
Rodríguez Alcázar	Javier	Torres	Mikel
Rodríguez Aramayo	Roberto	Travaglia	Marcos
Rodríguez Orgaz	César	Triviño-Caballero	Rosana
Rojas Durán	Edgar	Umbelino	Luis
	Eduardo	Valls Boix	Juan
Roldan Gomez	Isabel		Evaristo
Rychter	Pablo	Vargas-Machuca	Ramón
Sagols	Lizbeth	Ortega	
	Margarita	Vázquez	Manuel E.
Salinas Leal	Héctor	Vázquez García	Francisco
	Hernando	Venturi	Eliseo
Salmerón Infante	Miguel		Rafael
San Martín	Javier	Vega Vega	Pablo
Sánchez Durá	Nicolás	Vergés	Joan
	Alfonso	Vetter	Cesare
Sanchez	Zoe	Villarraig Martin	Jaime
Sánchez Cuervo	Antolín	Villaverde Menéndez	Ignacio
Sánchez de la Yncera	Ignacio	Villaverde Rico	María José
Sánchez Gómez	Pablo	Viñuela Villa	Pedro
	Bernardo		Aurelio
Sánchez Meca	Diego	Vorano	Agostina
Santamaría Pérez	Adrián	Zerbudis	Ezequiel
Santelli	Mauro	Zorrilla	Natalia
Scivoletto	Gonzalo		

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La finalidad de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente llamada para aportaciones (*call for papers*), en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

Formato de los originales: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra "Autor" y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse, o bien a pie de página, o bien mediante paréntesis insertos en el texto.

En el primer caso, las referencias han de redactarse como en los ejemplos que siguen:

- *Libro*: Savater, F. (1999), *Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel.
- *Capítulo de libro*: Camps, V. (1999), «Universalidad y mundialización», en: M. Cruz y G. Vattimo (eds.): *Pensar en el siglo*, Madrid: Taurus, pp. 61-85.
- *Artículo*: Campillo, A. (2009), «La biopolítica en España», *Daimon*, nº 48, pp. 223-232.

Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

2. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación, ya que favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

Procedimiento: Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 83. Mayo-Agosto 2021

Artículos

Escribir en sueños. Zambrano, Derrida y la temporalidad de la novela. <i>Juan Evaristo Valls Boix</i>	7
Sobre lo sublime como categoría moral: notas para una lectura del <i>Peri hýpsous</i> de Pseudo-Longino. <i>Iker Martínez Fernández</i> ..	23
Las dimensiones éticas de los sistemas de valoración y difusión científica en el área de filosofía moral. <i>Ramón A. Feenstra y Daniel Pallarés-Domínguez</i>	37
Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la <i>sungnome</i> griega. <i>Daniel Esparza y Miriam Diez Bosch</i>	57
Journey from Enchantment to Disenchantment? A Study on Darwin's Descriptions of Nature from the <i>Journal</i> to the <i>Origin</i> . <i>Bárbara Jiménez-Pazos</i>	71
La exclusión social y la incorporación adversa. Hacia una crítica de un mundo en globalización. <i>Francisco Blanco Brotons</i>	89
El proto-evolucionismo ilustrado de la teoría del lenguaje de Adam Smith. <i>Jorge López Lloret</i>	105
Filosofía de la inseguridad social. Un análisis desde la revisión valorativa de la ansiedad y el resentimiento en la filosofía contemporánea de las emociones. <i>Gonzalo Velasco Arias</i>	123
Alimentación ontológica e incorporación ética en Levinas. <i>Valeria Campos Salvaterra</i>	139
Método dialéctico y verdad en el <i>Parménides</i> de Platón. <i>Gerardo Óscar Matia Cubillo</i>	153
La historiografía apologética en el <i>Discurso Contra los griegos</i> de Taciano el Sirio. <i>Julián Barenstein</i>	171
Acoger la excepción. La prudencia del juez como punto de conexión entre las ideas schmittianas y aristotélicas. <i>Joaquín García-Huidobro y Diego Pérez Lasserre</i>	185
Géneros naturales y definición de vida. Una crítica a la perspectiva metafísica de lo vivo. <i>Alba Amilburu Martínez y Jaime Soler Parra</i>	201
El imposible duelo o <i>la traición más justa</i> . La política de los fantasmas en Jacques Derrida. <i>Javier Agüero Águila</i>	217
Sufrimiento, Holocausto y memorias colectivas en el pensamiento histórico de Hayden White. <i>Aitor Manuel Bolaños De Miguel</i>	231

Reseñas

ULACIA ALTOLAGUIRRE, Paloma (2018): Concha Méndez. <i>Memorias habladas, memorias armadas</i> . Presentación de María Zambrano. Sevilla: Editorial Renacimiento. 186 pp (<i>Esmeralda Broullón Acuña</i>).....	251
RUFINETTI, Edgar J. (2018), <i>La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer</i> , Villa María: Eduvim. 372 pp. (<i>Marcos G. Breuer</i>)	255
CHAMAYOU, Grégoire (2018), <i>La société ingouvernable. Un généalogie du libéralisme autoritaire</i> , Paris: La fabrique. (<i>Héro Suárez</i>).....	260
SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana (2018). <i>El pensamiento teológico de María Zambrano</i> . Madrid: Ed. Sínderesis. (<i>Alfredo Esteve Martín</i>)	265
CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018). <i>La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954): una historia genética de la derecha española</i> . Cádiz: Universidad de Cádiz. 217 páginas. (<i>José Luis Bellón Aguilera</i>).....	269
VAN PARIJS, Philippe & VANDERBORGHT, Yannik (2017). <i>Basic Income (A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy)</i> . London: Harvard University Press. 384 pp. (<i>Marc Esteban</i>)	272
ABEL, Günter (2018). <i>El mundo como signo e interpretación</i> . Traducción de Isabel G. Gamero. Madrid: Tecnos. (<i>Victoria Pérez Monterroso</i>).....	276
TRIAS VEJARANO, Juan (2019). <i>Del Antiguo Régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes</i> . Madrid: Tecnos. (<i>Paloma de la Nuez</i>)	279
VILAR, Gerard (2019). <i>Jean-François Lyotard: Estètica i política</i> , Barcelona: Gedisa, 144 pàgs. (<i>Sergio Meijide Casas</i>).....	281
THOREAU, Henry D. (2019). <i>Revolucionar cada día: en defensa de una vida sencilla</i> . Edición y traducción a cargo Diego Clares Costa, Barcelona: El grillo libertario. (<i>Carlos Carrión González</i>)	284