

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 85. Enero-Abril 2022



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 85. Enero-Abril 2022

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 85. Enero-Abril 2022

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 85. Enero-Abril 2022

Artículos

Conoscenza e pluralità dei punti di vista: un percorso tra epistemologia e filosofia della società. <i>Alfonso Di Prospero</i>	7
Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y <i>parrhesía</i> en Foucault. <i>Aitor Alzola Molina</i>	23
<i>Certitudes négatives</i> y <i>docta ignorantia</i> : la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. <i>José González Ríos y Matías Ignacio Pizzi</i>	37
El papel del <i>actus essendi</i> en la comprensión de la causalidad: La mediación del <i>esse</i> entre las causas eficiente y formal. <i>Manuel Alejandro Serra Pérez</i>	51
Panpsiquismo de construcción. <i>Esteban Diego Ortiz Medina</i>	67
El concepto de muerte como paradoja en la vía del conocimiento absoluto en la filosofía de F. W. J. Schelling. <i>Miguel Ángel Ramírez Cordón</i>	83
Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano. <i>María Teresa Muñoz</i>	99
Ciudadanía democrática y <i>ethos</i> científico: una perspectiva pragmatista. <i>Carlos Mougan</i>	113
¿Emplea Platón el método de Zenón en el <i>Parménides</i> ? <i>Ignacio García Peña</i>	129
Creatividad, paz, educación: algunas relaciones conceptuales. <i>Alejandra Herranz Castejón y Julio José Moyano Fernández</i>	143
Filipo II de Macedonia: el primer europeo. Asia y Europa como conceptos políticos en la Grecia clásica. <i>César Sierra Martín</i>	161
El problema de la agencia material. Un desafío para el pensamiento posthumanista contemporáneo. <i>Nicolás Leandro Fagioli</i>	177

Reseñas

MEDINA-VICENT, Maria (2020). <i>Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la auto-gestión feminista</i> . Granada: Comares (<i>Marina García-Granero</i>)	191
FERNÁNDEZ LÓPEZ, José Antonio (2020). <i>Ensayo y resistencia. Escritura, filosofía y testimonio de la violencia después de Auschwitz</i> . Granada: Comares (<i>Patricio Peñalver Gómez</i>).....	195
SANTAYANA, George (2020). <i>Ensayos de la historia de la filosofía</i> . Traducción de Daniel Moreno Moreno. Madrid: Tecnos. 392 páginas. (<i>Andrés Tutor de Ureta</i>)..	198
MIYARES FERNÁNDEZ, Alicia (2021). <i>Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generismo queer»</i> . Madrid: Cátedra. 253 páginas. (<i>Ana Cuervo Pollán</i>)	202

SANDEL, Michael. (2020). <i>La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?</i> Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Penguin Random House. (Héctor Jiménez García)	206
ALLEN, Ansgar (2020). <i>Cynicism</i> . Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 280 pp. (Santiago Vargas Oliva)	210
CEREZO GALÁN, P. (2018). <i>Hegel y el reino del espíritu</i> . Granada: Universidad de Granada. (Javier Gálvez Aguirre)	213
MOREY, Miguel (2019). <i>El hombre como argumento</i> . Granada: Universidad de Granada. (Beltrán Jiménez Villar)	217

ARTÍCULOS



Conoscenza e pluralità dei punti di vista: un percorso tra epistemologia e filosofia della società

Knowledge and plurality of points of view: a route between epistemology and philosophy of society

ALFONSO DI PROSPERO*

Abstract: Il problema dell'induzione è tra i più dibattuti in filosofia della scienza. Il mio tentativo in questo scritto sarà di mostrare come un'indagine sull'induzione possa contribuire a chiarire i termini del dibattito intorno a relativismo, pluralismo culturale e democrazia.

Parole chiave: induzione, relativismo, coerenza, verità

Abstract: The problem of induction in philosophy of science is considered one of the most relevant issue discussed among the scholars. I wish to make an attempt to show how the analysis of induction can contribute to the inquire about the questions concerning relativism, cultural pluralism and democracy.

Keywords: induction, relativism, coherence, truth

1. Introduzione. Razionalità, relativismo, induzione

Il confronto tra culture costituisce uno dei campi in cui la riflessione filosofica è chiamata oggi a pronunciarsi con maggiore urgenza. Le difficoltà che esso pone — in maniera evidente — tendono a rimandare a questioni che attraversano ambiti teorici che — anche sul piano metodologico — tradizionalmente risultano essere assai distanti e spesso poco comunicanti tra loro: il concetto stesso di “relativismo” (in qualunque declinazione lo si voglia assumere) implica riferimenti (almeno) alla logica, all'ontologia, all'epistemologia e al significato della ricerca tecnologica, alla sociologia, alla morale, alla psicologia, all'estetica, alle scienze politiche. Il fatto di voler cercare di tener conto di queste varie dimensioni del problema può portare facilmente a sollevare questioni che — sorgendo da considerazioni

Recibido: 30/06/2018. Aceptado: 16/02/2021.

* Dottore di ricerca, Università D'Annunzio, Chieti, Italy. Email: alfonsodiprospero@yahoo.com. I principali interessi di ricerca sono costituiti dallo studio dei processi di comunicazione e delle loro ripercussioni sul pensiero e sulle convinzioni delle persone, sia dal punto di vista della psicologia e dell'etica, sia dal punto di vista dell'epistemologia e dell'ontologia. Pubblicazioni recenti: Di Prospero, A. (2020), *La forma del significato. Saggio sui costituenti del pensiero*, Aracne, Roma; Di Prospero, A. (2019), «La dialettica dei punti di vista: induttivismo e strutture della comunicazione», *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, 4, pp. 339-360.

interne a un ambito tematico — finiscono per entrare in un contrasto più o meno forte con i punti di vista che invece sono più tipici o comunque più diffusi entro campi disciplinari differenti.

Nella nostra indagine, si inizierà con il proporre un modo di intendere il ragionamento induttivo che può mettere agevolmente in connessione questa tematica con il dibattito sul relativismo. L'inferenza induttiva — in sede di analisi logica — può essere descritta come di tipo non-monotono, cioè, aggiungendo nuove premesse alle vecchie che, venendo utilizzate da sole, portavano ad una conclusione C , si può ottenere una nuova conclusione, C' , che *contraddice* quella precedente, C , stabilendo così la *relatività* delle conclusioni rispetto alle premesse, in un senso molto più forte di quanto non accada con le inferenze di carattere monotono (per esempio il sillogismo aristotelico), per le quali vale invece il principio che, se nuove premesse vengono aggiunte a quelle iniziali (senza creare contraddizioni tra le vecchie e le nuove premesse), comunque tutte le conclusioni precedentemente ottenute devono essere ancora conservate.

Questo modo di intendere l'induzione, se da un lato crea la possibilità di riferirsi alle questioni poste dal relativismo secondo un'angolazione particolare, dall'altro porta a riconsiderare anche la nozione di intersoggettività del sapere secondo una specifica prospettiva teorica, per la quale essa può essere analizzata come il risultato di un apprendimento empirico — esso stesso induttivo — che *non* richiede quindi di essere contestualizzato entro una cornice in cui il requisito dell'intersoggettività venga già fatto valere. L'idea è che — rifacendosi all'opera di Piaget (1937) — si possa vedere l'evoluzione mentale del bambino come un percorso da una condizione di “solipsismo senza soggetto” tipica del neonato, in cui non si dà la possibilità di un confronto con punti di vista diversi dal proprio verso un progressivo sviluppo della capacità di porsi di fronte agli altri secondo una forma di “reciprocità razionale”¹. Se questo processo viene descritto esso stesso come basato su generalizzazioni di matrice induttiva, ne segue che la richiesta avanzata in epistemologia di definire il sapere scientifico come per principio condivisibile (dalla “comunità degli scienziati”) possa essere sì accettato, ma con lo *status* di una tesi da accogliere formalmente *a posteriori*, quindi secondo tutti i margini di variabilità che la diversità delle esperienze individuali può autorizzare². Non si vuole qui affermare che il requisito di intersoggettività del sapere sia falso, ma solo che deve essere considerato come una verità dotata di contenuto empirico, coincidente con il risultato di generalizzazioni fatte sulla base dei molti successi che nella vita di ogni persona — concretamente — ha ottenuto l'aspettativa che il giudizio di altre persone (sotto certe condizioni da specificare) sia un utile indizio di verosimiglianza delle credenze che ci si trova di volta in volta a dover valutare. La nostra tesi non esclude affatto che si diano componenti innate che orientano per esempio le direzioni in cui si applica l'attenzione selettiva del soggetto, in modo da rendere possibili reazioni di tipo “sociale” sin dalla nascita (come per esempio in Meltzoff). Si vogliono però sottoporre a esame le implicazioni che può avere una formulazione dell'induttivismo per la quale tutti i contenuti di sapere (quindi anche le

1 Una tale concezione dell'induzione è stata sviluppata in Di Prospero (2012, 2017, 2020).

2 Questo ordine di considerazioni, che rimandano alla dimensione empirica e sociale, oltre che “naturale”, del conoscere, richiederebbe un certo spazio per il confronto almeno con le posizioni di autori come Thomas Kuhn, Willard Von Orman Quine, Karin Knorr Cetina, Alvin Goldman, Paul Feyerabend, ma anche per esempio Pierre Bordieu, Bruno Latour, Sandra Harding, Lorraine Code.

“conoscenze” implicate da questi schemi di comportamento — indipendentemente dal fatto che la loro comparsa sia favorita o determinata a causa di fattori innati) sono sottoposte a vincoli espressi da una struttura di pensiero associativo-induttiva (anche *prima* che compaiano forme di pensiero cosciente — in questo caso sotto forma di riflessi pavloviani). Questa versione meno impegnativa è sufficiente per i nostri obiettivi, dato che il nostro proposito è solo quello di analizzare logicamente il significato della diversità dei punti di vista, senza a rigore voler essere noi stessi ad affermare se, in che misura e in quali casi essa si dia in forme più o meno irriducibili, né su quali basi gnoseologiche essa si produca. Senza poter qui portare delle argomentazioni a sostegno di questo orientamento, in questa sede ci limiteremo semplicemente ad affermare che siamo comunque propensi ad affermare soprattutto il ruolo dell’esperienza nelle dinamiche della conoscenza.

A partire da questo modo di intendere il requisito di intersoggettività del sapere, si vorrebbe infine procedere a sostenere che anche il rapporto tra individuo e collettività può richiedere di essere rivisto — sul piano dell’analisi politica e sociologica — secondo un’angolazione corrispondente.

L’epistemologia genetica ha uno dei suoi cardini teorici nel concetto di decentramento, che è stato utilizzato in modo esteso in ambito morale da Jürgen Habermas, anche attraverso la mediazione di Lawrence Kohlberg. Rispetto a questi due autori, però, l’interpretazione che qui si dà dell’opera di Piaget si muove in direzione diversa, assai critica verso il formalismo e l’universalismo di derivazione kantiana che in essi sono centrali.

Il riferimento che qui facciamo all’opera di Piaget — sicuramente tra le più notevoli della storia della psicologia — ha un valore euristico e orientativo fondamentale, ma è comunque opportuno ricordare le ricerche più recenti condotte da molti altri studiosi, che si prestano per delineare un quadro teorico generale entro cui sembra possibile — in prospettiva — collocare in modo preciso e fecondo la nostra concezione³, anche se — a loro volta — i diversi momenti di torsione teorica che la nostra impostazione comporta sia rispetto alle formulazioni classiche di Piaget, sia rispetto alle ricerche più recenti, richiederebbero uno spazio molto maggiore per poter dar conto dell’effettiva componibilità di presupposti teorici tra loro in effetti diversi.

2. Esperienza e generalizzazione

Può fare da avvio alle nostre riflessioni una pagina di Italo Calvino, che ha vissuto alcuni anni della propria infanzia in Liguria, e descrive in questo modo il sentimento psicologico che ha sviluppato verso i paesaggi tipici della costa ligure:

Se allora mi avessero chiesto che forma ha il mondo avrei detto che è in pendenza, con dislivelli irregolari, con sporgenze e rientranze, per cui mi trovo sempre in qualche modo come su un balcone [...] e così anche adesso se mi chiedono che forma ha il mondo, se chiedono al me stesso che abita all’interno di me e conserva la prima

3 Rakison *et al.* (2008), Elman *et al.* (1996), Arsalidou, Pascual-Leone (2016), Pascual-Leone & Johnson (2017), Westermann *et al.* (2006), Camos & Barrouillet (2018), Thomas & Karmiloff-Smith (2003), Parisi & Schlesinger (2002). Cfr anche Mandler (1998).

impronta delle cose, devo rispondere che il mondo è disposto su tanti balconi che irregolarmente s'affacciano su un unico grande balcone che s'apre nel vuoto dell'aria, sul davanzale che è la breve striscia di mare contro il grandissimo cielo (Calvino, 1994, 89)

L'idea espressa da Calvino è molto intuitiva: un essere umano ha un percorso biografico che lo porta a fare certe esperienze. Queste esperienze possono in seguito diventare una sorta di modello che verrà utilizzato per rapportarsi a tutte le nuove esperienze che la persona farà, creando degli *scripts* che la persona utilizzerà per tutta la sua vita⁴. Non è difficile trovare conferme a questa idea nella letteratura sociologica. Basti pensare ai classici studi in cui Durkheim (1912, trad. it. 61-62) ha descritto la cosmologia delle tribù che, in Australia, attribuiscono al mondo una struttura che è modellata in realtà secondo la forma del loro accampamento.

In filosofia della scienza, in maniera abbastanza sorprendente, possiamo trovare una definizione di conferma induttiva che — elaborata con finalità teoriche del tutto indipendenti — spinge in effetti con forza verso l'accostamento tra questo tema e quello dell'induzione.

Hempel (1943) cerca di sviluppare una definizione “puramente sintattica” di conferma, che Goodman presenta in questi termini:

un'ipotesi è autenticamente confermata solo da un enunciato che ne sia un'istanza, nel senso particolare che esso comporta non l'ipotesi stessa ma una sua relativizzazione o restrizione a quella classe di entità cui l'enunciato si riferisce. La relativizzazione di un'ipotesi generale a una classe si ottiene restringendo il dominio dei suoi quantificatori, universali ed esistenziali, ai membri della data classe. In termini meno tecnici, ciò che l'ipotesi dice di tutte le cose l'enunciato di attestazione lo afferma di una cosa (o di una coppia o di una n -pla di cose). Questo consente [...] di confermare che tutto il rame è un conduttore, in base al fatto che lo è un dato pezzo di rame (Goodman 1955, trad. it. 80-81)

Questo modo di definire la conferma è interessante non tanto in se stesso: i due autori prendono in considerazione questa definizione sostanzialmente solo per mostrarne i limiti. La loro riflessione conduce verso i noti “paradossi della conferma”, che nella seconda metà del Novecento hanno attirato in modo particolarmente vivo l'attenzione degli studiosi di epistemologia. È utile però soffermarsi su questa idea per dare espressione più precisa proprio all'intuizione che qui abbiamo esposto con le parole di Calvino. L'essere umano è portato a “scambiare” il campo più o meno ristretto dell'esperienza che ha effettuato, per “il” confine del mondo nella sua globalità. È difficile poi stabilire se e in che modo questo meccanismo — oltre che essere semplicemente psicologico — possa rientrare anche tra le procedure di “legittimazione” del sapere. Nonostante le critiche di Popper, sembra innegabile che la scienza moderna faccia comunque un utilizzo ampio e sistematico dell'induzione e del principio di uniformità della natura (per es., Hesse, 1974). Ne seguirebbe che il meccanismo che stiamo descrivendo potrebbe aspirare a rivendicare dei titoli di credibilità nei processi di acquisizione di nuove conoscenze. Al tempo stesso, è proprio il modo in cui lo stiamo

4 L'utilizzo di questa pagina nel dibattito sul relativismo è stato suggerito da Aime (2006).

analizzando, che ci porta a doverci soffermare anche su quelli che sono i suoi innegabili limiti: un soggetto S, partendo da un'evidenza iniziale E, conclude (per induzione) con C; un secondo soggetto S', partendo da una diversa evidenza iniziale E', conclude con C'. C e C' possono essere in contraddizione — pur venendo derivate da E ed E', che sono invece coerenti tra loro ed entrambe vere — ma, per induzione, dovrebbero essere considerate legittime (possiamo chiederci, comunque, se solo in senso procedurale — ma questa domanda rimanda in ogni caso alla questione di come poter intendere il corrispondente ontologico di un tale tipo di rivendicazioni di verità e/o correttezza).

Rimanendo entro un ordine di considerazioni di tipo politico e sociologico, dobbiamo considerare tutti i casi in cui un soggetto S applica queste procedure di inferenza e generalizzazione senza la consapevolezza della loro radicale relatività epistemologica. In base al ragionamento che stiamo sviluppando, dovremmo concludere che — in base all'evidenza iniziale disponibile *ad S* — proprio queste sarebbero le conclusioni più legittime, dal punto di vista di S, che dovrebbe appunto generalizzare a partire da E e concludendo con C. Paradossalmente, ci troveremmo a dover accettare come legittime le conclusioni che S trae, anche nel momento in cui S le utilizzasse con la convinzione che bastino a confutare la *nostra* posizione: dovremmo considerare *accettabile* la posizione di chi ci contraddice, pur continuando a prendere per vera la nostra posizione iniziale. Può essere utile osservare e chiarire la relazione tra questo “paradosso” e la nozione — in generale — di intersoggettività. Se si accetta la plausibilità della situazione descritta ora come “paradosso” (rifiutandone cioè la qualifica di paradossale) possiamo spingerci a pensare che una definizione *empirica* e *a posteriori* di intersoggettività possa in effetti essere portata ad abbracciare anche situazioni apparentemente così contraddittorie. Se si intende infatti che sono portato a confrontarmi con il punto di vista altrui per *darmi conto* (anche se in genere più o meno implicitamente) di come l'osservazione che faccio dei comportamenti degli altri (e la ricostruzione che faccio delle loro intenzioni e dei loro pensieri) possa essere messa in accordo con il contenuto d'informazione posseduto dalle *mie* esperienze, anche la situazione (apparentemente contraddittoria) di un altro soggetto che *nega* la verità delle mie pretese di conoscenza, può essere da me considerata sostanzialmente coerente con la descrizione che mi trovo a fare dei contenuti di verità che per me sono da accettare. Una tale situazione, per quanto questa affermazione possa sembrare paradossale, *non* implica giudizi che vanno a detrimento della legittimità della scelta di S di *contraddirmi*, *anche* dal *mio* personale punto di vista, e anche da una prospettiva che riguardi unicamente la dimensione logico-razionale del giudizio in quanto tale, e non quella etica del “rispetto” comunque dovuto alle idee di un'altra persona.

Il concetto di verità che schematicamente si sta abbozzando, in quanto ancorato all'esperienza del soggetto (1) da un lato evita il rischio di derive fondamentaliste: parlare di ancoraggio al soggetto significa che — logicamente e quindi, entro una certa misura, psicologicamente — non è richiesto di ritrovare *negli altri* la fiducia che noi stessi abbiamo nelle nostre proprie convinzioni, quindi, a monte, perde di senso — sul piano psicologico — la volontà di *imporre* le proprie convinzioni, (2) dall'altro evita — al tempo stesso — il rischio di una deriva verso l'indifferentismo temuto dai comunitaristi, perché grazie all'induzione l'esperienza propria dell'individuo, in quanto tale, può essere considerata sufficiente (purché ovviamente siano soddisfatte una serie di condizioni) a procurare — soggettivamente — la motivazione all'azione in una direzione specifica e diversa da tutte le altre. Uno dei fattori

che certamente può favorire o meno il maturarsi della motivazione individuale, è dato dall'autocomprensione che l'individuo in questione avrà del fatto di basare i propri piani di azione su di una conoscenza che deve considerare sua propria o comunque relativa ad un numero limitato di attori sociali che con lui la condividono. La teoria che qui si presenta vorrebbe contribuire a chiarire — sul piano logico — la struttura di fondo che un tale modello di autocomprensione dovrebbe auspicabilmente arrivare ad avere, ma, indipendentemente dal ruolo che possono avere i vari sforzi di elaborazione teorica, la possibilità che un tale tipo di percezione di se stessi arrivi a diffondersi dipende verosimilmente dall'avanzamento di processi che in sociologia sono stati descritti come di "individualizzazione", nel senso dei teorici della "modernizzazione riflessiva" (Giddens, Lash, Beck).

L'approccio che stiamo delineando ha implicazioni importanti per la stessa definizione del concetto di verità, che viene fatto risalire a una matrice essenzialmente *sociale*, secondo un percorso che nella storia della filosofia inizia (o comunque giunge a maturazione) perlomeno con Nietzsche. Il punto essenziale — secondo l'impostazione qui difesa, che chiaramente condivide solo alcuni degli aspetti del prospettivismo di Nietzsche — è che l'individuo — di fronte al compito di conoscere il mondo — vede gli stessi altri soggetti epistemici come un oggetto (in senso ovvio) della *sua* propria conoscenza, le cui credenze — per motivi strettamente logici — non possono essere messe sullo stesso piano delle *proprie*. Si può ricordare la celebre antinomia del mentitore: non ha *sensu* che il soggetto pretenda di poter immaginare come false le sue proprie credenze (nel momento in cui le esprime come proprie), altrimenti, per definizione, non sarebbero più *sue* credenze, mentre può certamente concepire la falsità delle credenze altrui (e delle proprie, in momenti diversi da quelli in cui formula il giudizio di negazione). Il soggetto che osserva gli altri, è quindi legittimato razionalmente a descrivere le applicazioni del concetto di verità secondo presupposti di tipo semplicemente empirico e fenomenico, ricavando in questo modo lo spazio per collocare coerentemente anche le enunciazioni che — secondo un paradigma intersoggettivista — sarebbero invece inderogabilmente inconciliabili. Il piano su cui si rende possibile la conciliazione tra le enunciazioni, è prima di tutto quello della loro oggettualità, ma — secondo una prospettiva costruttivista — a partire anche solo da questo dato (logicamente) iniziale è effettivamente possibile procedere nella costituzione di una immagine del mondo del tutto intuitiva e plausibile (anche nel suo senso *politico*). Si noti però come al tempo stesso le istanze antifondazionali cui il costruttivismo assai spesso dà voce, debbano essere qui criticate, dato che l'individuo in effetti usa le proprie esperienze proprio per procurarsi una immagine delle cose che possa considerare attendibile.

Da un punto di vista più strettamente epistemologico, può essere utile osservare come gli esempi di inferenze induttive fallite portati da Popper (1969) siano, in senso ovvio, appunto "esempi": il ragionamento che in base a essi dovremmo convincerci che l'induzione è fallace, è in realtà esso stesso di tipo induttivo. Se invece si intende che il criterio da usarsi per legittimare le varie argomentazioni sia costituito da una metodologia basata sulle "congetture e confutazioni", avremmo che il problema dell'ampliatività del procedimento utilizzato si riproporrebbe anche per i ragionamenti dello stesso Popper, rendendo nullo il vantaggio epistemologico che si cercava di ottenere. La stessa pretesa di aderire a un fallibilismo che rinuncia ad affermare la conoscibilità effettiva del mondo (o, nei termini più diffusi nel dibattito al riguardo, la possibilità di un sapere "giustificato" sul mondo), rischia

di sfumare in forme di scetticismo che non riescono a dar conto del fatto che — nell'azione — le persone fanno comunque conto su di una quantità di conoscenze (descrivibili molto facilmente in termini di uniformità della natura) che difficilmente si possono con serietà mettere in discussione⁵. Una certa facilità con cui si possono arrivare a considerare auto-contraddittorie le stesse idee di base del fallibilismo — se non opportunamente circoscritte e precisate — emerge da numerosi studi⁶. Può essere utile però sottolineare che le argomentazioni che qui portiamo richiedono probabilmente di volgersi verso questioni di ontologia e gnoseologia, che implicano (nei termini di Strawson, 1959) più una *correzione* o *revisione* del sapere filosofico del “senso comune”, che non una sua “descrizione”. In questo modo, le discussioni che dovrebbero affrontarsi vanno presumibilmente in direzioni diverse da quelle che risulterebbero da un confronto *testuale* con il pensiero di Popper. Una volta che appaia accettabile il diverso quadro ontologico con cui interpretiamo qui per esempio il rapporto tra contenuti della mente individuale e significati socialmente condivisi, ne emergerebbe con chiarezza che — per quanto lo schema euristico che seguiamo possa dare l'impressione di essere ispirato ad un forte fondazionalismo — in realtà la misura di fallibilismo che noi stessi difendiamo, è del tutto in linea con le indicazioni fornite da Popper, dato che il carattere non-monotono dell'induzione si risolve in definitiva nell'ammissione della rivedibilità (sotto condizioni da specificarsi, ma comunque molto generali) in pratica di tutte le nostre conoscenze (purché naturalmente si effettuino le esperienze necessarie). Inoltre, data l'importanza che nella nostra prospettiva assume la dimensione psicologica del problema, è da considerarsi che — nelle operazioni concrete del pensare — le rappresentazioni che la mente elabora sono condizionate (i) da meccanismi di attenzione selettiva (verosimilmente anche — in parte — di origine bio-genetica), (ii) in modo collegato, da quelle che possono essere viste come *meta*-induzioni che — dopo i necessari processi di apprendimento — conducono l'individuo a dirigere la propria attenzione (determinata in questo, quindi, da fattori di tipo empirico) verso certi *target* piuttosto che altri, e a sviluppare di conseguenza certi pensieri invece che altri. Con questo, può escludersi il rischio che il nostro induttivismo conduca a una gnoseologia che riduca implausibilmente il potere creativo della mente umana, rendendo la nostra facoltà di immaginazione una sorta di “specchio” di quanto già conosciuto in passato, dato che i risultati delle diverse possibili ricombinazioni di tutti questi fattori sono in sostanza imprevedibili e — in una certa misura — il requisito della forma associativo-induttiva che dobbiamo imporre a tutte le nostre rappresentazioni ha natura solo formale ed è destinato a operare su contenuti che o i meccanismi biologici o l'insieme degli apprendimenti precedenti possono pre-determinare e quindi, per questa via, alterare continuamente e radicalmente.

Il tipo di non-fallibilità in favore della quale qui pensiamo di dover argomentare, più che da formularsi come critica a Popper, è più facilmente accostabile (oltre che alla classica “antinomia del mentitore”) al tipo di considerazioni svolte da Nicholas Rescher (1988), che per esempio scrive che «if we did not deem *our* cognitive postures effectively optimal [...] [i]t

5 Riferendosi a «[t]he verosimilitude project» di Popper, Musgrave osserva che: «Judgements of verosimilitude depend upon judgements of truth, and are just as conjectural as judgements of truth. If belief in any evidence-transcending hypothesis is unreasonable, so is belief that one evidence-transcending hypothesis is closer to the truth than another» (Musgrave, 2004, 25).

6 Per esempio Dodds (2011), Meynell (1982).

would be, *ipso facto*, fail to be our real position, contrary to hypothesis» (ivi, 142). All'interno del dibattito tra epistemologie in prima e terza persona, ricordiamo per esempio le posizioni di Leslie Stevenson (1999) o, in Italia, di Patrizia Pedrini (2009), che distingue due sensi in cui si può parlare di "prima persona", a seconda che si tratti di contenuti *perfettamente trasparenti* al soggetto (se vedo un fantasma, al di là di ogni convinzione o interpretazione, un certo contenuto è dato alla mia attenzione) oppure no (ciò che *interpreto* — anche se relativo a qualcosa che mi riguarda direttamente e personalmente — *potrebbe* essere oggetto di una mia convinzione del tutto *errata*). Il concetto di realtà che qui proponiamo di accettare è paragonabile ad una composizione di elementi (quelli da subito raccolti dal bambino) che sono "infallibili" solo nel *primo* senso. A questo punto, però, il confronto con Popper dovrebbe venire a svolgersi partendo da pre-assunzioni che avrebbero l'effetto di rendere non direttamente *commensurabili* le rispettive posizioni, che vengono in realtà a dipendere da contesti teorici che sono (in particolare sul piano dell'ontologia) estremamente diversi.

3. Ontogenesi e intersoggettività

Piaget descrive l'evoluzione cognitiva del bambino come il passaggio dall'egocentrismo iniziale alla reciprocità razionale che l'adulto è in grado di raggiungere⁷. Questo processo non viene però analizzato in termini di generalizzazioni induttive. Quando Piaget parla di induzione, lo fa secondo un'accezione molto complessa⁸. Ciò che qui intendiamo è invece che il bambino, servendosi ricorsivamente di forme molto più elementari e primitive di induzione, all'inizio riconducibili essenzialmente a riflessi pavloviani, attraverso la loro ripetizione, arriva a costituire una immagine del mondo man mano più complessa e raffinata, sempre più in grado di tener conto — grazie alle esperienze fatte — della diversità dei punti di vista. Grazie all'induzione, si arriverebbe progressivamente a comprendere la relatività dei risultati ottenibili mediante l'inferenza induttiva stessa. L'oggettività e univocità del giudizio continuerebbe ad essere richiesta (su questo ci distanziamo con molta nettezza da Nietzsche e dalle filosofie del post-moderno), ma relativizzandola ad un determinato campo di esperienze e conoscenze che fanno da base per l'elaborazione e definizione di una corrispondente immagine del mondo. La non-contraddizione sarebbe legittimamente esigibile solo *all'interno* di un tale specifico campo epistemico. L'intersoggettività del sapere non potrebbe di fatto più essere richiesta come un *presupposto* formalmente vincolante per considerare accettabile un giudizio — sostanzialmente perché sarebbe essa stessa un contenuto di sapere, che il soggetto deve ricostruire mediante operazioni fondamentalmente analoghe a quelle utilizzate per valutare ogni altro contenuto di sapere. Dall'interno del proprio campo epistemico vengono ricostruiti i contenuti di altri campi epistemici — che proprio per questo però sono solo *oggetto* della conoscenza dell'osservatore.

Piaget non si impegna a difendere un orientamento associazionista (e comportamentista): la sua adesione al paradigma dello strutturalismo (con una definizione della nozione

7 Cfr. Carpendale & Racine (2011). Una conseguenza interessante della nostra particolare prospettiva teorica (rafforzata anche dagli ormai classici studi di Pascual-Leone [1970]) è quella di smorzare il peso dell'idea che siano necessarie forti discontinuità nell'ontogenesi per spiegare la comparsa di strutture *nuove*, epistemologicamente più ricche delle più vecchie.

8 Per esempio Piaget (1964).

di struttura data in termini di *Gestalt*) indicherebbe piuttosto una fondamentale diffidenza verso quella impostazione. Il comportamentismo però, se da un lato ammette il ruolo delle associazioni (convergendo con il nostro approccio induttivista), dall'altro intende queste secondo una prospettiva che le identifica secondo un criterio radicalmente intersoggettivista, muovendosi in una direzione del tutto diversa da quella qui proposta: se le associazioni definibili come tali devono essere riconoscibili in base ad uno *standard* metodologico del tipo di quello affermato dal comportamentismo — che nelle versioni più radicali arriva a negare l'ammissibilità di "stati interni", in quanto non identificabili sperimentalmente e intersoggettivamente — ne segue che indirettamente viene negata una concezione dell'induzione basata sul principio di non-monotonia. Uno stato interno accessibile all'ispezione del solo soggetto che lo possiede, sarebbe — accogliendo il principio di non-monotonia — una evidenza che conta come tale agli occhi del solo soggetto di riferimento, senza che questa particolare circostanza possa pregiudicare in alcun modo il valore della conoscenza che il soggetto in questione può avere di essa. Il tipo di induttivismo che qui si difende, può essere in effetti accostato forse più agevolmente proprio al concetto di *Gestalt* (perlomeno parzialmente): nel momento in cui certi contenuti si offrono (simultaneamente tra loro) all'ispezione del soggetto, il legame che tra essi — proprio per questo — si crea (sotto forma di generalizzabilità dell'associazione così riscontrata) ne fa un "tutto" che ha caratteristiche del tutto irriducibili ad una semplice somma delle proprietà delle singole parti componenti. In effetti Piaget (1972, trad. it. 241) studia i fenomeni della *Gestalt*, osservando come le "buone forme" possano modellarsi progressivamente con l'esperienza.

Un tipo di obiezione di cui si deve tener conto, è rappresentata dal fatto che il pensiero di Piaget è stato contestato su vari fronti. Quelli che qui più in particolare ci interessano sono almeno due: 1) l'epistemologia genetica non terrebbe conto delle diversità culturali (cfr Molitor & Hsu, 2019); 2) l'egocentrismo del bambino affermato da Piaget sarebbe da negarsi, sulla base di concezioni come per esempio quelle di Trevarthen, che attribuiscono al bambino una capacità estremamente precoce di rapportarsi secondo modalità specifiche nei confronti degli altri esseri umani. Sul primo punto, possiamo osservare che la nostra proposta teorica non ci vincola in alcun modo a forme di etnocentrismo: ciò che ci interessa nella visione offerta dall'epistemologia genetica, è l'idea di una sequenza di passaggi in un processo di costruzione della conoscenza che va dall'egocentrismo alla condivisione. Che in altri contesti culturali questa sequenza possa presentarsi in forme diverse, è un risultato del tutto compatibile con la nostra prospettiva.

Riguardo al secondo punto, diviene essenziale distinguere tra due diversi possibili modi di concepire l'intersoggettività. Che il bambino sorrida abbastanza presto agli altri esseri umani, o che, ancora prima, sia soggetto a quello che è stato definito "contagio emotivo", non implica che comprenda in un senso adeguatamente articolato e strutturato il significato dell'essere essi *altri* esseri umani, portatori di un punto di vista *diverso* riguardo alle stesse cose che il bambino osserva (secondo quanto mostrato per esempio dai celebri studi di Hoffman sull'empatia). Il nostro approccio è del tutto compatibile con l'idea che (per esempio) il bambino abbia una predisposizione innata e geneticamente determinata a provare un interesse più immediato ed intenso per le attività degli altri esseri umani (così come, per ragioni simili, ci sono margini sufficienti per accogliere anche osservazioni come quelle raccolte da Andrew Meltzoff o Renée Baillargeon), ma l'idea di una "reciprocità razionale" presuppone strumenti cognitivi di gran

lunga più complessi di quelli rintracciabili in un bambino. Se uno studioso è in cerca di una risposta a domande che riguardano la “socialità” o meno del bambino, è legittimo soffermarsi su indicatori come per esempio l’età in cui compaiono i primi sorrisi rivolti agli adulti. Se invece ci si riferisce a costruzioni mentali logicamente molto più complesse, come quelle implicate dalla capacità di comprendere il punto di vista altrui (sottostando al minor numero possibile di distorsioni), è chiaro che si dovrà conservare un’immagine di ciò che può essere inteso come intersoggettività molto più simile a quella fatta propria dallo stesso Piaget.

4. Epistemologia e concezioni della società

I problemi filosofici impliciti in un utilizzo in senso induttivista dell’epistemologia genetica vanno molto oltre quelli cui qui si è potuto far cenno. Si vorrebbe però portare l’attenzione su altri aspetti della questione, interessanti per le implicazioni che possono ricavarne sul piano politico e sociale. Un primo punto che possiamo richiamare riguarda il rapporto tra indirizzo universalista e indirizzo comunitarista. Appare abbastanza chiaro, dalle idee sin qui esposte, che gli strumenti concettuali che stiamo provando a predisporre consentono di cogliere sia alcune intuizioni fondamentali dell’universalismo (che qui assumiamo nella versione di Habermas [1981]) sia alcuni principi difesi dal comunitarismo (Sandel, MacIntyre, Taylor).

Un’epistemologia induttivista permette in effetti di indicare procedure di pensiero in grado di fare da cornice e quadro globale di riferimento — che può supporre universalmente operante — per collocare le singole scelte di pensiero situate localmente. Per poter giudicare dell’opportunità o meno di accettare la rivendicazione di una continuità con il proprio passato culturale, è verosimilmente pertinente lo sforzo da fare per cercare di munirsi di una teoria che, descrivendo in generale il funzionamento dell’attività cognitiva umana (anche se solo ad un livello molto elevato di generalità ed astrazione), lasci intendere che cosa ci si deve attendere nell’analisi del comportamento epistemico concreto delle persone. È proprio in questo modo infatti che può contribuire a determinare fino a che punto una serie di principi e di descrizioni possano considerarsi effettivamente condivise (eventualmente in maniera implicita), così che la loro esplicitazione e specificazione possa apparire una scelta teorica il più possibile *neutrale* rispetto alle parti in causa. Il modo in cui qui viene descritta l’induzione, ha in particolare il vantaggio di non avere pericolose rigidità nel raffigurare il tipo di rapporto che lega un individuo al suo passato — mentre le appartenenze culturali e sociali entro cui esso si muove e da cui è condizionato possono essere descritte e discusse con la giusta misura di flessibilità.

Il fatto di rendere *esplicito* il ruolo e il significato dell’induzione (e il suo potere condizionante e deformante) è una condizione per dare forma a un universalismo (su basi di tipo costruttivista e gradualista — e non fondato trascendentalmente come in Habermas) dotato di un contenuto che guidi consapevolmente le intuizioni delle persone. Se il modo in cui qui ci stiamo esprimendo può dare l’impressione che si cada in una forma di intellettualismo eccessivamente ottimista, è bene precisare che si intende ovviamente che è prima di tutto l’esperienza in senso lato “storica” che una comunità possiede, il fattore che può indirizzarla verso certi tipi di autocomprensione piuttosto che altri — indipendentemente dagli strumenti in senso stretto analitico-teorici che chi vive in quella comunità utilizza per descriversi.

Il fatto che il valore dell'intersoggettività sia stabilito non *a priori*, ma comunque sia fatto valere sulla base della presunzione (in concreto difficilmente opinabile) che l'esperienza di vita degli esseri umani sia in genere sufficiente (*a posteriori*) a convincerli della sua importanza, permette di spiegare il passaggio per cui – procedendo da un sapere formalmente individuale – si possa essere del tutto adeguatamente motivati a *respingere* una propria passata convinzione (che si era formata induttivamente, ma era comunque destinata ad essere sostituita, con il sopraggiungere di nuove informazioni) per accettarne una nuova, sulla base dell'informazione che la nuova credenza è socialmente consolidata — e quindi tale da essere raccomandabile anche come conoscenza da assumersi da parte dell'individuo, per ragioni che sono esse stesse derivate induttivamente. È importante osservare però che questo modo di descrivere il requisito (e il bisogno psicologico) del consenso, impone di guardare con attenzione ai casi in cui l'individuo possa ritenere di avere fondati motivi per *non* dare la sua fiducia ai canali della comunicazione lungo cui viaggia l'informazione che deve valutare.

Le differenze principali rispetto all'impostazione di Habermas sono: 1) il ruolo del tutto maggiore dei contenuti di esperienza individuale all'interno delle procedure di "argomentazione", 2) il fatto che la partecipazione alla sfera del *Diskurs* non può essere fatta dipendere da una dimostrazione "trascendentale": se la sua esperienza dice al singolo soggetto di doversi rapportare ai contenuti del discorso socialmente condiviso con una più limitata misura di fiducia, secondo il nostro approccio l'individuo *può* considerare la propria posizione come relativamente autonoma rispetto alla dimensione del *Diskurs*. 3) Il fatto che — se l'esperienza concreta gioca un ruolo così rilevante — dovrà considerarsi verosimilmente più cospicuo anche il peso sia degli interessi concreti che muovono le persone, sia quindi delle difficoltà che da ciò seguono riguardo alla speranza nella possibilità di composizione delle controversie secondo un modello di effettiva giustizia (su questo vedi *infra*). Sono però presenti anche aspetti in comune: 1) il ruolo dell'argomentazione — come *medium* intrinseco e universale della relazione sociale, anche se manifestantesi in forme *implicite* nella maggior parte delle situazioni storicamente e socialmente attestate: per "argomentazione", si intende qui una procedura di pensiero basata sull'esperienza e sull'induzione. 2) Il fatto che questa caratteristica dell'agire umano sia vista come un *universale*. Anche se in linea di principio non si possono offrire ragioni per garantire l'effettivo realizzarsi di una forma di consenso o di accordo, *quando* l'accordo arriva a costituirsi, esso è costruito sulla base di ragioni: senza poter nutrire la speranza in una realizzazione della giustizia che rischia di apparire troppo idealizzata, comunque il fatto di far luce sui meccanismi reali che guidano le argomentazioni e il ragionare delle persone può consentire di porre su una base più chiara e concettualmente (per quanto possibile) trasparente il dibattito su quelle che devono essere le linee generali da dare alle discussioni sui temi (per esempio quelli in vario modo legati alla problematica del relativismo) in cui le nostre intuizioni su ciò che è giusto sono ad oggi ancora molto confuse.

A integrare le poche righe che qui è possibile dedicare all'epistemologia fatta propria da Habermas, è opportuno citare almeno gli sviluppi esposti in Habermas (1999), che vanno in direzioni diverse da quelle da lui precedentemente adottate. L'effetto principale, però, a noi sembra, è quello di una certa perdita di coerenza logica interna al sistema habermasiano, che al tempo stesso peraltro non acquista in compenso una maggiore aderenza ai fatti, nella descrizione che viene offerta dei fenomeni di conflittualità sociale osservabili ordinariamente (cfr. Gregoratto, 2016).

Un termine di confronto interessante è offerto inoltre dalla categoria di “riconoscimento”, portata al centro del dibattito da Axel Honneth: è da evidenziarsi prima di tutto come il riconoscimento, nel solco di Habermas, sia un processo di ordine conoscitivo, anche se in un senso che include le emozioni, le pulsioni e il tipo di dinamiche psichiche indagate dalla psicanalisi. Per questa via, il dibattito sul ruolo dei fattori economici e di distribuzione della ricchezza in rapporto alle valenze del riconoscimento, che ha coinvolto studiosi come Iris Young, Nancy Fraser e Judith Butler, può essere impostato in modo formalmente più preciso all’interno di una epistemologia di tipo induttivista, che nel riferimento all’esperienza vede sia uno strumento per far valere le stesse emozioni nel loro significato conoscitivo, sia il tramite per affermare il peso della dimensione economica e in genere materiale nella definizione dell’identità.

In questo stesso ordine di questioni si inseriscono anche le critiche di Mouffe (1999) all’intellettualismo habermasiano, che però a loro volta si espongono al rischio di cadere in errori di tipo simmetrico e speculare, enfatizzando per esempio il ruolo delle passioni nell’agire politico. Dal nostro punto di vista, le passioni e — in generale — le emozioni, hanno un contenuto di esperienza (come ogni altro vissuto psichico), e come tali sono da mettere nel conto nei processi di affermazione delle identità. È necessario però che il soggetto epistemico le valuti — nelle loro valenze e nelle loro implicazioni — con un atteggiamento corrispondente a quello con cui si giudicano i contenuti di conoscenza in senso stretto, per cui è a rigore un truismo che *anche* le emozioni possono essere *sbagliate*, nel senso che una certa emozione in una certa occasione può essere (in un senso che andrebbe approfondito) inappropriata. Il giudizio che di volta in volta dovrà darsi per stabilire quali emozioni sia “giusto” provare richiede razionalità e — contemporaneamente — la capacità di *sentire* l’emozione appropriata.

Un fondamentale interlocutore di Habermas è stato anche Niklas Luhmann (1984), che può dare con la sua opera un contributo di fondamentale interesse alla nostra riflessione. La nostra teoria offre un ampio margine per esprimere alcune idee tipiche del comunitarismo, ma è più urgente qui soffermarci su alcune nozioni che sono centrali nel pensiero di Luhmann e sono necessarie per poter presentare in maniera teoreticamente più convincente il nostro punto di vista. L’idea di fondo è che il carattere *autoreferenziale* dei sistemi, cui Luhmann attribuisce la massima importanza nello sviluppo di tutta la sua elaborazione teorica, possa essere utilizzato per chiarire euristicamente il senso di una epistemologia induttivista che faccia valere il carattere non-monotono dell’induzione. L’intuizione teorica che qui vorremmo cercare di cogliere è che il rapporto tra l’individuo e la sua propria esperienza (e il carico teorico che l’individuo ad essa impone, nella forma delle generalizzazioni induttive) è l’espressione — sul piano fenomenologico — del carattere autoreferenziale della conoscenza.

L’identità individuale si configura secondo certi assetti (inclusi gli stati di credenza etc.) in modo da mantenere in essere la propria organizzazione sistemica. Su di un piano gnoseologico, il carattere ricorsivo e ciclico delle operazioni (anche biologiche) che il sistema effettua per tenere in vita se stesso è ciò che si avvicina in senso più immediato alla dinamica dell’induzione. Anche in questo caso però, ci sono — oltre a degli elementi in comune — anche differenze sostanziali tra il paradigma luhmanniano e l’approccio qui proposto. Luhmann parte da una ontologia delle *relazioni* che nega — facendo leva sul

concetto di autopoiesi — un ruolo agli elementi, in quanto tali, che sono coinvolti nella relazione. A questa scelta è collegata una definizione di “senso” inteso come “selezione”. Su entrambi i punti, la nostra teoria è portata a presentarsi in una forma differente: la valenza ontologica delle unità coinvolte nelle relazioni che definiscono il sistema *non* viene negata né minimizzata, manifestandosi proprio attraverso meccanismi che — visti “dall’interno” del vissuto — possono essere descritti — fenomenologicamente — secondo la visione intuitiva dell’induzione che abbiamo trovato in Goodman e Hempel. Il sistema si rapporta a se stesso in quanto governato da leggi che stabiliscono la regolarità (almeno relativa) del suo funzionamento, realizzando quella che localmente è una forma di uniformità del suo comportamento (dando attuazione concreta — nella prospettiva di quel punto di osservazione — ad una legge di “uniformità della natura”). L’osservatore *esterno*, costituendo esso stesso un sistema — governato però da *differenti* regolarità — non può per principio avere la stessa percezione degli elementi che compongono il sistema osservato. Se si vuole evitare la contraddizione tra i due punti di vista “costruiti” dal sistema osservatore e dal sistema osservato, si può scegliere — come fa Luhmann — di ridurre l’esistente alle sole relazioni che compongono i sistemi: venendo meno il riferimento alle unità componenti, e manifestandosi le relazioni attraverso processi che comunque producono conseguenze all’interno anche degli altri sistemi, il contenuto ontologico delle unità in quanto tali finisce per essere in effetti irrilevante — o più esattamente in assoluto non rilevabile. Questa scelta non è però necessaria (e ci sembra in realtà in generale poco plausibile), dato che il sistema osservante è comunque vincolato inderogabilmente al *proprio* punto di osservazione, potendosi così stabilire un’asimmetria rispetto a tutti gli altri sistemi, che ha l’effetto di *salvare* la portata fenomenologica dei contenuti propri del suo proprio campo epistemico — in quanto relativizzato al solo sistema osservante — e così restituire alle unità costitutive del sistema un contenuto ontologico del tutto pieno.

5. Conclusioni e prospettive di ricerca

Quali conseguenze sono comportate da questo insieme di riflessioni per il dibattito in filosofia sociale? Molti studiosi sono intervenuti per criticare quello che sarebbe il peso eccessivo che Luhmann darebbe all’autoreferenzialità dei sistemi (come si manifesterebbe per es. nella burocrazia). L’uomo luhmanniano è stato descritto come “senza qualità” (Belardinelli & Luhmann 1993). La rinuncia con cui Luhmann si priva della possibilità di apprezzare il contenuto fenomenologico dell’esperienza in parte autorizza questa critica. L’aspetto che qui si vorrebbe sostenere essere più interessante nel suo pensiero è però un altro — teoreticamente in realtà estremamente collegato:

fino a che punto si può prescindere dall’isolamento empirico dell’individualità, dalla chiusura, dall’oscurità, dall’intrasparenza tipiche della coscienza? [...] Per me l’uomo è sempre il singolo individuo [...] È questo radicale individualismo in riferimento ai sistemi psichici, che mi induce a tener fuori dalla teoria sociale le questioni che riguardano il significato della morale per il singolo individuo (ivi, 124)

Un secondo importante contributo che l'opera di Luhmann può fornirci riguarda il concetto di "illuminismo sociologico" (Luhmann, 1970). Mediante questa formula teorica, Luhmann intende un processo che porta a "slatentizzare" le funzioni latenti: richiamando l'esempio di Merton, si tratterebbe di rendere esplicito che il rituale della danza della pioggia tra gli Hopi risponde ad una funzione di integrazione sociale (funzione latente) e non — ovviamente — allo scopo di far piovere (secondo quanto asserito nella dimensione manifesta) — e che però anche *questa* è una funzione (che a questo punto potrà essere soddisfatta potendo accettare un certo numero di modifiche nello schema di comportamento che veniva impiegato tradizionalmente attuando pratiche che solo *inavvertitamente* portavano infine alla sua soddisfazione). La corrispondenza con la nostra situazione può essere trovata in questo: l'induttivismo implicito e inconsapevole di chi semplicemente scambia il campo della propria esperienza per "il" mondo può essere sostituito da un induttivismo cosciente — che grazie a questa raggiunta consapevolezza può tematizzare espressamente anche i limiti conoscitivi delle strategie induttive (che comunque non possono non continuare ad essere applicate, così come il Sole continua ad essere percepito in movimento intorno alla Terra, anche da parte di chi accetta la teoria astronomica di Copernico). In questo modo si può ottenere in effetti una maggiore misura di razionalità dei comportamenti (nel senso di un maggiore adattamento al nuovo contesto), resa presumibilmente più vantaggiosa e funzionale a causa della maggiore complessità delle situazioni entro cui si inserisce l'azione delle persone nel momento storico attuale. Il processo di "slatentizzazione" non può essere concepito però come incremento globale della consapevolezza, dato che mentre *alcune* regioni del senso vengono rese esplicite, *altre* vengono *automaticamente* immerse nella dimensione della latenza. Si potrebbe dire che globalmente non è affatto ovvio che il "progresso" porti a dinamiche che danno un ruolo più ampio alla consapevolezza nella vita delle persone.

Bibliografia

- Aime, M. (2006), *Gli specchi di Gulliver*, Torino: Boringhieri.
- Belardinelli, S. & Luhmann, N. (1993), «Discussione con Niklas Luhmann», in Belardinelli S. (1993), *Una sociologia senza qualità*, Milano: Angeli.
- Arsalidou, M. & Pascual-Leone, J. (2016), «Constructivist Developmental Theory is Needed in Developmental Neuroscience», *Science of Learning*, 1, 16016.
- Calvino, I. (1994), «Dall'opaco», in Id., «Altri ricordi, altre confessioni», in *Romanzi e racconti*, vol. III, a cura di C. Milanini, Milano: Mondadori, pp. 89-101.
- Camos, V. & Barrouillet, P. (2018), *Working Memory in Development*, London & New York: Routledge.
- Carpendale, J., Racine, T. (2011), «Intersubjectivity and Egocentrism: Insights from the Relational Perspectives of Piaget, Mead, and Wittgenstein», *New Ideas in Psychology*, 29, 3, pp. 346-54.
- Di Prospero, A. (2012), «Teoria della razionalità, pluralismo democratico e ruolo degli intellettuali», in Alberto Pirni (a cura di), *Verità del potere, potere della verità*, Pisa: ETS, pp. 133-142
- Di Prospero, A. (2017), «Relatività del sapere ed epistemologia del pluralismo», in F. Sciacca (a cura di), *Domande e metodi*, Acireale-Roma: Bonanno, pp. 55-74.

- Di Prospero, A. (2020), *Linguaggio e ordine del mondo. Ricerche sul significato dell'induzione*, Cosenza (Italy): Il Sileno.
- Dodds, D. (2011), «Against Fallibilism», *Australasian Journal of Philosophy*, 89, 4, pp. 665-685.
- Durkheim, É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan, trad. it. (1981) *Forme elementari della vita religiosa*, Milano: Comunità.
- Elman, J., et al. (1996), *Rethinking Innateness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Mass.: Harvard U.P., trad. it. (1985) *Fatti, ipotesi, previsioni*, Bari: Laterza.
- Gregoratto, F. (2016), *Il doppio volto della comunicazione: normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Milano-Udine: Mimesis.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp, trad. it. (1986) *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: Mulino.
- Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt-Main: Suhrkamp, trad. it. (2001) *Verità e giustificazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Hempel, C. G. (1943), «A Purely Syntactical Definition of Confirmation», *Journal of Symbolic Logic*, 8, pp.122-143.
- Hesse, M. (1974), *The Structure of Scientific Inference*, Berkeley and Los Angeles: California U.P.
- Luhmann, N. (1970), *Soziologische Aufklärung*, Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, trad. it. (1983) *Illuminismo sociologico*, Milano: Saggiatore.
- Luhmann, N. (1984), *Sozial Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, trad.it. (1990), *Sistemi sociali*, Bologna: Mulino.
- Mandler, J. (1998), «Studies in Inductive Inference in Infancy», *Cognitive Psychology*, 37, pp. 60-96.
- Meynell, H. (1982), «Infallible Fallibilism», *New Blackfriars*, 63, pp. 745-746
- Molitor, A. & Hsu, H.-C. (2019), «Child Development Across Cultures», in Keith, K. D. (ed), *Cross-Cultural Psychology*, Hoboken, NJ: Wiley, pp. 153-189.
- Mouffe, C. (1999), «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism», *Social Research*, 66, 3, pp. 745-758.
- Musgrave, A. (2004), «How Popper (Might Have) Solve the Problem of Induction», *Philosophy*, 79, 307, pp. 19-31.
- Parisi, D., Schlesinger, M. (2002), «Artificial Life and Piaget», *Cognitive Development*, 17, 3-4, pp. 1301-1321.
- Pascual-Leone, J. (1970), «A Mathematical Model for the Transition Rule in Piaget's Developmental Stages», *Acta Psychologica*, 32, 4, pp. 301-345.
- Pascual-Leone, J. & Johnson, J. (2017), «Organismic-Causal Models "From Within" Clarify Developmental Change and Stages», in Budwig, N., Turiel, E., Zelazo, P. D. (eds), *New Perspectives on Human Development*, Cambridge, UK: Cambridge U. P., pp. 67-87.
- Pedrini, P. (2009), *Prima persona. Epistemologia dell'autocoscienza*, Pisa: ETS.
- Piaget, J. (1937), *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, trad. it. (1973) *La costruzione del reale nel bambino*, Firenze: Nuova Italia.
- Piaget, J. (1964), *Six études de psychologie*, Paris: Gonthier.

- Piaget, J. (1972), *Problemes de psychologie génétique*, Paris: Denoël-Gonthier, trad. it. (1973), *Problemi di psicologia genetica*, Torino: Loescher.
- Popper, K. R. (1969), *Conjectures and refutations*, London: Routledge and Kegan Paul, trad. it. (1972) *Congetture e confutazioni*, Bologna: Mulino.
- Rakison, D. *et al.* (2008), «Developing Object Concepts in Infancy: An Associative Learning perspective», *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 73, 1, pp. 1-127.
- Rescher, N. (1988), *Rationality*, New York: Oxford U. P.
- Stevenson, L. (1999), «First Person Epistemology», *Philosophy*, 74, 4, pp. 475-497.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, London: Methuen.
- Thomas, M. & Karmiloff-Smith, A. (2003), «Connectionist Models of Development, Developmental Disorders and Individual Differences», in Sternberg, R. J., Lautrey, J. & Lubart, T. (eds), *Models of Intelligence: International Perspectives*, Washington, DC: American Psychological Association, pp. 133-150.
- Westermann, G. *et al.* (2006), «Modeling Developmental Cognitive Neuroscience», *Trends in Cognitive Sciences*, 10, 5, pp. 227-232.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 85 (2022), pp. 23-36

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

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.274421>

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.



Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y *parrhesía* en Foucault

In favour of a new politics of truth: critic, truth and *parrhesia* in Foucault

AITOR ALZOLA MOLINA*

Resumen: El presente texto pretende pensar el proyecto que Foucault inició con el análisis de la *parrhesía*. En él se aborda el problema en relación a otros dos elementos de su obra: la reflexión sobre la función de los intelectuales y sus escritos sobre la noción de crítica. Desde esta perspectiva trataré de mostrar que las investigaciones sobre la *parrhesía* reflejan el intento de pensar una nueva política de la verdad.

Palabras clave: *parrhesía*, poder, verdad, subjetividad, crítica, intelectual, ethos, ética, Foucault

Abstract: This text aims to reflect on the project Foucault began with the analysis of *parrhesia*. This problem is addressed in relation to two other elements of his work: the notion of critique and the function of intellectuals. From this perspective, I will aim to show that the research on *parrhesia* signifies an attempt to think a new politics of truth.

Key words: *parrhesia*, power, truth, subjectivity, critique, intellectual, ethos, ethics, Foucault

Recibido: 11/11/2016. Aceptado: 14/07/2017.

Quisiera agradecer a las personas que se tomaron la molestia de leer el primer borrador de este trabajo: Pablo López Álvarez, Rodrigo Castro Orellana, Joaquín Fortanet, Jordi Massó y Ana Romeral. Sus sugerencias, comentarios y consejos fueron imprescindibles para su escritura y posterior publicación.

* Investigador pre-doctoral en la Universidad Complutense de Madrid. Realiza una investigación sobre la filosofía de Michel Foucault orientada al estudio del último periodo de su obra bajo la dirección del Prof. Pablo López Álvarez y el Prof. Rodrigo Castro Orellana. Su propuesta de investigación obtuvo el apoyo del Gobierno Vasco a través del Programa de Formación y Perfeccionamiento de Personal Investigador. Ha realizado estancias de investigación en la École Normale Supérieure de Lyon (Francia), en el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires (Argentina) y en la Universidad a Distancia de Madrid (España). Ha formado parte del comité organizador del Congreso Internacional "La actualidad de Michel Foucault" y coordinado un monográfico para la revista académica Dorsal. Publicaciones recientes: "El silencio de los intelectuales: filosofía, política y *parrhesía* en Foucault" en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 76, 2020, pp. 471-490; "El combate contra las fake news: intelectuales en la era de la posverdad" en *Atrilabio: Revista internacional de filosofía*, nº 23, 2019, pp. 9-20. Correo: aitor.alzola@ucm.es

Introducción

Los obstáculos presentes a la hora de abordar el tema de la *parrhesía* en la obra de Foucault ya han sido señalados. Como dicen Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías (2004), resulta difícil para los lectores del pensador francés abordar los textos en los que retorna a la Antigüedad grecolatina. Antes resultaba sencillo ver en sus trabajos un ejemplo de intelectual comprometido que desarmaba el discurso del poder, y el vínculo de los escritos con la más rabiosa actualidad era explícito para muchos. Pero con la incursión en la filosofía y cultura de la Antigüedad clásica, los temas familiares sobre el poder o el saber son relegados por la enigmática reflexión en torno al decir veraz de la *parrhesía*.

La profesora Judith Revel (2014) identifica dos grandes maneras de leer la obra del pensador francés en la actualidad: una primera que abogaría por encontrar una temática principal que se desarrolla y progresa a lo largo del tiempo; y otra que vería tres grandes temas independientes entre ellos, sancionados por grandes rupturas y saltos en su pensamiento. Con la primera nos encontraríamos con aquellas lecturas que vienen a acentuar la unidad temática: existiría una identidad esencial por debajo de las diferencias —ya sea el poder, el saber o, como es habitual ver últimamente, el sujeto (Castro, 2005; Lanceros, 1997)—, que otorgaría una coherencia y linealidad lógica a su obra. Con la segunda, por otro lado, se estaría diciendo que Foucault siempre está formulando cosas radicalmente diferentes, que de una etapa a otra propone un cambio tan radical que los nuevos postulados no harían posible asimilarlo desde los parámetros que había mantenido con anterioridad (Deleuze, 2003; Dreyfus & Rabinow, 2001).¹

Sin duda, las diferentes lecturas de la obra de Foucault están íntimamente relacionadas con el acceso a nuevos materiales que hacen necesario reformular y modular la visión que se tiene del mismo. Conviene recordar que, hasta la reciente publicación de los últimos cursos del *Collège de France*, los materiales sobre la *parrhesía* eran escasos. Pero a pesar de estas publicaciones, las lecturas antes mencionadas han condicionado, hasta cierto punto, la aproximación al problema de la *parrhesía* en el ámbito hispanohablante. El decir veraz es abordado como una prolongación del tema más general del sujeto (Alvarez Yagüez, 2013), o bien como un ejemplo más de la ruptura que se consume en el filósofo francés con la vuelta a los griegos (Moreno Pestaña, 2011).

Como declara Foucault en una conferencia en 1983, la investigación sobre la *parrhesía* tiene que enmarcarse en un estudio más general sobre el discurso crítico. El filósofo francés afirma que dicho trabajo forma parte de “una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental” (Foucault, 2004a, p. 213). No cabe duda de que la deriva hacia la Antigüedad clásica responde en primera instancia a la necesidad de realizar una genealogía del sujeto de deseo (Foucault, 2003). Viaje en el que se desarrolla el análisis de las formas de subjetivación y el cuidado de sí. Sin embargo, si atendemos a las palabras pronunciadas en esa conferencia en EEUU, el giro al problema de la *parrhesía* parece sacarnos momentáneamente del tema general del sujeto para situarnos frente a otro problema: el de la *crítica*.²

1 Para un análisis más detallado de las lecturas que se sitúan en esa esfera véase el trabajo de Lanceros (1997), Alvarez Yagüez (2013) y Revel (2014)

2 Una reciente publicación italiano-francesa ha dedicado precisamente un monográfico a explorar la relación entre crítica y *parrhesía* en Foucault (Cremonesi, Irrera, Lorenzini, & Tazzioli, 2014).

Ese desplazamiento hace necesario retomar una conferencia que pronunció en 1978 que llevaba precisamente por título «¿Qué es la crítica?» (Foucault, 1995). Esta intervención tiene como objeto preguntarse sobre el origen y significado de la crítica, situando el foco de atención en las relaciones entre el poder, el sujeto y la verdad. Se inaugura en este momento toda una serie de reflexiones que se prolongarán en el tiempo. Forma parte de este conjunto la conferencia pronunciada en 1983, y que lleva por título «¿Qué es la Ilustración?» (Foucault, 1993b). Por último, tenemos un texto que en español se ha traducido como “Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»” (Foucault, 2006). Este no es sino la transcripción publicada en 1984 de la clase que inauguró el curso de 1983 en el *Collège de France*. Precisamente, el primer curso que Foucault dedica de manera exclusiva al tema de la *parrhesía*. Encontramos así que la reflexión sobre la crítica se impone como prolegómeno obligatorio y punto de arranque para introducirnos en las investigaciones sobre el problema del decir veraz en la Antigüedad clásica.

Si bien es cierto que comenzamos a encontrar líneas de trabajo que tratan de explorar justamente el vínculo entre crítica y *parrhesía* (Mascaretti, 2014; Rambeau, 2012), estas centran su labor en equiparar la crítica con otra noción de aparición tardía en la obra del filósofo francés: la problematización. Se trata de un acercamiento que puede resultar provechoso para clarificar el significado de la crítica. Sin embargo, no arroja luz respecto al abandono parcial de las investigaciones sobre el cuidado de sí y el repentino interés en buscar el origen y las diferentes expresiones de la *parrhesía*. Del mismo modo, estos trabajos dejan de lado el conjunto de textos que Foucault dedicó al problema del intelectual. Trabajos que, como ya han señalado algunas investigaciones (Adorno, 2010; Castro, 2005; Gros, 2010a), contienen claras resonancias con el tema de la *parrhesía* que hace ineludible tomarlos en consideración. Siguiendo este hilo, tal y como trataré de demostrar más adelante, se pone de manifiesto que el centro del problema de la crítica lo constituye la verdad (Adorno, 2010). Lo que, a nuestro entender, permite ensayar una aproximación más productiva a la *parrhesía*, vinculada ella también con la verdad (Gros, 2010b).

No es la intención de este texto hacer una reconstrucción de la genealogía de la crítica de la que Foucault habla (Folkers, 2016). Pretendemos, por el contrario, atender a las diferentes líneas que se entrecruzan en el origen de ese proyecto y las modificaciones que acabaron produciendo en la noción misma de crítica. Para ello, empezaremos por aclarar el concepto de crítica en Foucault a partir de los textos señalados más arriba. Creemos que en esos trabajos el rasgo principal de la crítica es producir efectos de desujeción en los individuos. A continuación, mostraremos cómo la reflexión sobre la crítica se remonta hasta la época en la que Foucault establece un diálogo con el marxismo. Un debate que tiene como escenario principal la figura del intelectual y la necesidad de superar los límites propios a ese modelo. De esta manera, se verá el vínculo estrecho entre discurso crítico y verdad, y la necesidad de elaborar una nueva política de la verdad que sustente la crítica. Finalmente, trataremos de realizar una aproximación a la noción de *parrhesía*, donde se esboza una nueva política de la verdad que, al mismo tiempo, reformula la noción misma de crítica que Foucault había venido utilizando. Una crítica que deja de tener por función meramente la desujeción para adoptar una función *etopoyética*.

I

Si la *parrhesía* debe ser enmarcada dentro de una genealogía de la crítica, resulta necesario aclarar el significado que Foucault otorga a la palabra “crítica”. La lectura de los textos señalados con anterioridad (Foucault, 1993b, 1995, 2006) muestran un alejamiento claro respecto a lo que se entiende generalmente por dicha actividad. No se trata aquí de entenderla como un mero acto a través del cual se trata de poner una objeción a esta u otra afirmación. Tampoco encontraremos una práctica que se asocia a la búsqueda paciente y minuciosa del error, la incongruencia, la falta de lógica o ausencia de razón de una afirmación particular. Para Foucault, la crítica no tiene como objetivo encontrar los agujeros y fallas de un discurso presentado como unitario y perfecto. Por lo tanto, no hay que entenderla como una mera expresión de desacuerdo, tal y como comúnmente se la entiende.

El filósofo francés entiende la noción de crítica en un sentido más radical. La crítica es la expresión material del rechazo ante una forma de gobierno. La imagen que evoca en este sentido es significativa: las luchas religiosas y espirituales de la segunda mitad de la Edad Media³. Luchas que hay que entender como ejemplos de rebeldía, insubordinación, conducta, resistencia. La crítica es una de las formas que podría adquirir la revuelta. La noción se aleja así de la idea blanda de oposición o desencuentro con ciertas instituciones de gobierno para situarlo en un sentido más amplio de lo político. La crítica se ejerce siempre contra el poder, contra toda forma de poder que atraviesa la sociedad: desde las estructuras institucionales más reconocibles hasta los pequeños gestos cotidianos cuya existencia nos desvela la consolidación de cierta forma de dominación. La crítica, entendida así, es ante todo una toma de posición en la que, necesariamente, se tendrá de frente al poder. Ahora bien, ¿cómo hay que entender este posicionamiento frente al poder, esta crítica del poder?

Foucault pone tres ejemplos históricos (Foucault, 1995). La primera alude a la lucha en torno a las sagradas escrituras a principios de la modernidad. Encuentra en la Reforma protestante el momento más álgido de una serie de movimientos espirituales que se levantan contra la autoridad de la Iglesia. Estos movimientos se rebelan contra una forma determinada de relacionarse con la palabra sagrada de Dios. Colocan en el centro de su actividad un cuestionamiento de la verdad de la Iglesia y de la veracidad de sus interpretaciones. La segunda manifestación histórica señalada por Foucault se sitúa también en los orígenes de la Edad Moderna. Se trata de la lucha en defensa del derecho natural y que pone en jaque la autoridad del soberano y su poder absoluto. El poder del monarca, asumido como algo natural y como una verdad incontestable, encuentra un límite y una fuerte impugnación en la reivindicación de los derechos del hombre. De esta manera, cierta verdad que se sustenta sobre la tradición se debilita y erosiona perdiendo todo poder de coacción. En tercer lugar, Foucault asocia la crítica con el largo proceso de la aparición de la ciencia. Entiendo por

3 “lo que quería subrayar [...] es que me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente [...] tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando las cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma, y yo creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica” (Foucault, 1995, p. 17).

esto una transformación histórica lenta en la que la autoridad, en tanto que fuente y origen de verdad, se pone en cuestión. Poco a poco se reemplaza por la necesidad de establecer mecanismos reglados con capacidad de verificación y, por tanto, de procesos de producción de verdad gobernados por métodos objetivos.

Los ejemplos mencionados arriba ponen como objeto principal de la crítica la verdad. La crítica tiene como tarea fundamental una puesta en cuestión radical de la verdad, sea esta una verdad de la Iglesia o la verdad que imponen las leyes y la tradición, o la verdad que emana de la autoridad —del maestro, el padre de familia, etc.—. Pero encontramos otro elemento común en todos ellos: se trata siempre de formas de sometimiento, de formas de obediencia, que son impuestas a través de la fuerza de la verdad o, mejor dicho, de la necesidad de la verdad, del imperativo que ella implica siempre de manera implícita. Se trata pues de una crítica del poder que gobierna a través de la verdad. Porque el poder al que se refiere aquí Foucault no hace obedecer —únicamente— a través de la violencia física o la coerción. El poder conduce a los individuos a través de una verdad que los sujetos asumen como propia. Son los sujetos mismos quienes obedecen al interiorizar esa verdad. Y solamente rompiendo la relación que tiene con ella aparece la posibilidad de desobedecer, de oponerse al poder. La verdad es un elemento fundamental de la crítica porque a través de ella se aúnan poder y sujeto, el imperativo y la necesidad de obediencia.⁴

Por lo tanto, la crítica en la que piensa Foucault debe analizar las relaciones entre poder, verdad y sujeto. Para ello debe “ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos” (Foucault, 1993b, pp. 15-16). La aproximación histórica de los discursos permite cuestionar su verdad, entendida como indiscutible necesidad. Nos libera de los efectos de poder y obediencia que induce en los individuos y los constituye como sujetos. Por consiguiente, si el poder produce verdad y sujetos atados a través de esa verdad, la tarea de la crítica debe ser revertir ese proceso. El discurso crítico adopta las veces de una herramienta de combate contra el poder que busca deshacer el camino trazado en la producción de subjetividades sometidas. Frente a los procesos de subjetivación puestos en marcha a través de los dispositivos de poder que producen docilidad, la crítica es un discurso que abre las vías para un proceso de desubjetivación⁵ liberador. De esta manera, podríamos concluir diciendo que la crítica es “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus efectos de verdad” (Foucault, 1995, p. 8) y que tendría “por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995, p. 8).

II

El concepto de ideología tiene una larga tradición en el pensamiento marxista. Funciona como eje en torno al cual se elabora el discurso crítico marxista y se define la labor del intelectual. Si bien es verdad que no es fácil delimitar un uso unívoco del concepto dentro de

4 “Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (Foucault, 1988, p. 7).

5 Miguel Morey (1999), por ejemplo, sitúa en ese gesto uno de los elementos más característicos de la filosofía de Foucault.

la larga tradición del marxismo, al menos podemos distinguir dos usos comunes del mismo (Eagleton, 1997). El primero podría calificarse de político. Entiende la ideología como todo discurso que tiene por objeto defender ciertas ideas asociadas a una u otra corriente política y los valores y creencias que encarna en relación a la organización social. Cuando se dice que el liberalismo o el comunismo son ideologías, estaríamos haciendo uso de esa acepción del concepto.

Pero también habría otro uso que podríamos denominar epistemológico. Este se asocia a la mistificación y la distorsión, a saber, con la falsificación de la realidad contenida en un discurso dado. Con ello se trata de señalar la incapacidad de los individuos para aprehender los mecanismos profundos que hacen funcionar la sociedad capitalista. El individuo recoge así una realidad distorsionada y, en consecuencia, es portador de una “falsa conciencia”. De ahí la necesidad de “un discurso especial conocido como ciencia para adentrarse en sus formas fenoménicas y mostrar su esencia” (Eagleton, 1997, p. 125). Dicha ciencia no es otra cosa que el materialismo histórico que practica la teoría marxista de la época.

El rechazo al término de ideología⁶ en Foucault puede rastrearse al menos hasta la publicación de *El nacimiento de la clínica*. Pero no es hasta entrada la década de los setenta cuando empieza a dedicar cada vez más palabras y reflexiones, sueltas pero constantes, al problema⁷. Esta deriva culmina finalmente con la tentativa de teorizar sobre la figura del intelectual. En este punto se cruzan las reflexiones sobre las insuficiencias de la ideología como herramienta analítica y la necesidad de pensar de otra forma la encarnación del discurso crítico. La figura del intelectual es descrita con mayor profusión en una entrevista realizada en 1976 (Foucault, 2000b), pero encuentra una primera tentativa de esbozar sus contornos en una entrevista realizada a Gilles Deleuze en 1972 (Foucault & Deleuze, 2000). También retomará el tema con motivo de una conferencia pronunciada en Tokio a finales de los setenta (Foucault, 1999).

Estos textos nos muestran al intelectual como una figura recurrente en la historia de Occidente. Ya sea a través de la figura más antigua del filósofo, o de la más moderna del escritor comprometido, puede rastrearse la presencia de esas personas que tienen por función principal “poner límites al exceso de poder” (Foucault, 1999, p. 113), o hacer las veces de un “contrapoder” (Foucault, 1999, p. 117) en las sociedades. Un papel que puede ser asimismo desdoblado y adquirir formas diferentes. El intelectual puede aparecer bajo la forma del legislador, bajo la forma de un pedagogo, o, incluso, adoptando las formas cénicas para exhibir su disconformidad.

Esta figura del intelectual adquiere unos matices particulares en la primera mitad del siglo XX. Foucault utiliza el término de “intelectual universal” para distinguirlo (Foucault, 2000b, pp. 49-55). Ese intelectual originario, que habla en nombre de la justicia y de la verdad, es reformulado y repensado a partir de las categorías del marxismo. Por consiguiente, el intelectual universal designa al individuo que, en virtud de su conocimiento de la ciencia marxista, tiene la capacidad de enunciar una verdad que es continuamente falseada por la

6 La relación de Foucault con el pensamiento marxista no se limita al problema de la ideología. Y aunque no tenemos espacio para tratarlo en este artículo, se ha tenido presente el trabajo realizado por Poster (1987) y Eribon (1995, 2004) en esa dirección.

7 El rechazo al término de ideología puede encontrarse así en *La arqueología del saber* (Foucault, 2004b) o *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 2000a), por mencionar solo alguna de las referencias más sonadas.

ideología. La capacidad de discernir la esencia de los fenómenos le permite ver la verdad oculta por la confusión del mundo moderno capitalista y señalar el camino para la liberación. La clase obrera, que por su condición está llamada a transitar ese camino, es incapaz de cumplir la misión histórica que tiene por delante, precisamente, por el influjo de la ideología. En consecuencia, el intelectual debe tomar la palabra para luchar contra las opiniones erróneas y la ofuscación del pensamiento. El intelectual universal, cuenta Foucault, “decía la verdad a quienes aún no la veían, y en nombre de aquellos que no podían decirla: encarnaba a la vez la conciencia y la elocuencia” (Foucault & Deleuze, 2000, p. 107).

A este intelectual universal Foucault opone la figura del “intelectual específico” (Foucault, 2000b, pp. 49-55). Aunque la caracterización de esta tipología de intelectual resulta a veces oscura, podemos señalar una nota distintiva: no pretende representar lo universal.⁸ Hay que entender esto como el rechazo a dictar una verdad universal. Pero igualmente, y en primer lugar, como el rechazo a concebir la verdad como un dato natural. En lugar de entenderla como un objeto del mundo, instalada de antemano y a la espera de que la ciencia ponga luz sobre ella, la considera como el producto de “un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados” (Foucault, 2000b, p. 55). Por lo tanto, no hay ni verdad que descubrir entre la maraña de fenómenos que la ocultarían en un primer acercamiento ni búsqueda de la esencia de las cosas.

Lo que marca la diferencia entre la figura del intelectual específico y el intelectual universal es la concepción de la verdad. Si bien es cierto que el intelectual universal critica la verdad que emana del poder, lo hace en tanto que se cree en posesión de una verdad más pura. Pero nunca la pone en duda. No se pregunta por su valor ni por su origen. Es decir, no hace genealogía alguna. Admite que tan sólo existe la posibilidad de una Verdad cuya posesión daría el derecho a la crítica, y cuyo conocimiento solo es posible a través de la ciencia. En este caso, la disciplina científica del marxismo. A partir de ahí, el intelectual universal enarbola la bandera de la Verdad y proclama una lucha a su favor. Por el contrario, para Foucault no se trata de encabezar un “combate «en favor de la verdad», sino en torno al estatuto de verdad y el papel económico-político que éste juega” (Foucault, 2000b, p. 54). Hay que situar la tarea del intelectual específico en el plano de una política de la verdad, lejos del campo del conocimiento en el que la sitúa el intelectual universal.⁹

La idea de concebir la verdad como un producto histórico y un efecto del discurso hace que la tarea del intelectual específico se confunda y se mezcle con la labor del historiador, ya que “justo gracias a la historia se puede problematizar y sustraer aun fundamento ficticio lo que se percibe como una necesidad racional” (Adorno, 2010, p. 37). Foucault tratará de definir precisamente esa idea de crítica a finales de los años setenta, como ya hemos podido ver, atendiendo a su doble vertiente genealógica y arqueológica. Pero más allá de esa doble tarea encontramos en esta reflexión sobre el intelectual un elemento novedoso. No se trata solo de analizar la política de la verdad con vistas a producir efectos de desujeción. Foucault también sugiere la necesidad de elaborar una “nueva política de verdad”:

8 Para un análisis más detallado y comparativo de la figura del intelectual específico véase el trabajo de Fortanet (2010).

9 Esta distinción en Foucault entre una verdad de corte epistemológico y de corte nietzscheano, ha sido señalado también por Lorenzini (2010).

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica vaya acompañada de una ideología justa. El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad (Foucault, 2000b, p. 55).

No se encuentra descripción alguna de esa nueva política de la verdad en los textos que hemos analizado sobre el intelectual. Tampoco la encontramos en los textos de finales de los setenta y principios de los ochenta, donde Foucault se sumerge en esa reflexión sobre la crítica. Se constata así una tensión no resuelta del discurso crítico y de la función del intelectual que parece abrirse en esta época, pero que sin embargo no llega a cerrarse. No llega a tener una tentativa de respuesta hasta encontrarse con el problema de la *parrhesía* como forma del decir veraz en la Antigüedad grecolatina.

III

Al analizar el concepto de *parrhesía*, Foucault resalta el carácter escurridizo de su significado. Trata de rastrear el variado uso de la palabra en los diferentes momentos históricos y en los diversos contextos, mostrando las modulaciones que sufre en cada momento. De este modo, lejos de ofrecer un contenido unívoco y cerrado, trata de dibujar una constelación de los elementos que, interrelacionados, dotan de sentido a la palabra. Pero sin perder de vista que dichos elementos tendrán que ser parte constitutiva de la misma para que su significado no se desvirtúe. Así, Foucault nos propone un acercamiento genérico a la *parrhesía* entendida como:

[...] una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber (Foucault, 2004a, p. 46).

Foucault no tiene dudas sobre el lugar que la crítica ocupa como ingrediente fundamental de la idea de *parrhesía*. El uso originario de la palabra en el campo de la política atestigua este hecho. A través del análisis de las tragedias de Eurípides la *parrhesía* aparece vinculada al imaginario político griego de la época. Por un lado, está vinculada al derecho a tomar la palabra reservado a aquellos que son considerados ciudadanos y que, por lo tanto, pueden participar de los asuntos públicos. Pero, por otro lado, designa al individuo que alza la voz ante la palabra de quién, al ocupar un espacio de poder, enuncia una verdad que es considerada errónea, falsa, una mentira.¹⁰

En este sentido, la noción de *parrhesía* no parece muy alejada de la concepción del discurso crítico del intelectual que hemos mencionado con anterioridad. Sin embargo, las connotaciones

10 “But someone who does not have *parresia* is at the same time subject to the master’s foolishness, to his madness; that is to say, you see the idea appearing that *parresia* is not only a right, in its foundation and origin, if you like, but also that its function is to speak something like reason and truth to those who are wrong, who do not possess the truth [...] *Parresia* speaks truthfully; it is therefore the right to speak the truth in front of someone who is mad, someone who does not possess the truth” (Foucault, 2015, p. 225).

de la palabra son lo suficientemente variadas como para negarnos a dejarlo reposar únicamente sobre este pilar. Si bien es cierto que se la entiende como discurso crítico, su significado no se agota ahí. La persona que hace uso de la *parrhesía* no se limita a desdibujar la verdad que viene de arriba para vaciarlo de poder. La *parrhesía* también tiene un elemento positivo, *productivo*.

Foucault analiza los diferentes usos de la palabra *parrhesía*, pero se decanta por profundizar en la acepción que toma forma bajo el cuidado de sí. El porqué de esta elección parece claro: se encuentra con el problema de la *parrhesía* en el curso sobre *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2005), cuando está, precisamente, analizando las relaciones entre verdad y sujeto. Es decir, en pleno proceso de búsqueda de elementos emancipadores en los procesos de subjetivación. El cuidado de sí provee de un espacio de reflexión en el que, lejos de buscar técnicas de dominación, se elaboran, se reflexionan y enumeran técnicas que buscan liberar al individuo de cualquier relación de dependencia. Entre las técnicas y procedimientos que permiten construir sujetos más autónomos aparece con insistencia el papel del maestro de conciencia.

Este hecho llama la atención porque el maestro está obligado a decir una verdad (Foucault, 1993a), mientras que en el dispositivo encontrado en el cristianismo, la obligación de decir la verdad recae sobre el alumno. Dentro de la *cultura de sí*, la verdad del maestro debe servir al proceso de liberación y de autonomía de los sujetos. Sucede así que la verdad pasa de ser un elemento para el gobierno de las conductas a ser una pieza imprescindible para su liberación, para elaborar dispositivos de resistencia. Y esa verdad que enuncia el maestro será caracterizado de una forma concreta: *parrhesía*.

Esto nos sitúa ante una de las características más importantes de la *parrhesía*, remarcada por Foucault en varias ocasiones. Me refiero al carácter *etopoyético*¹¹ de este decir veraz singular. La *parrhesía* no es solamente un discurso de carácter crítico. No se reduce a destruir una verdad que viene de arriba y atraviesa a los sujetos, sino que ella misma tiene que producir o decir una verdad que sirva como sustento en esos procesos en los que se aúnan sujeto y verdad.

La *parrhesía* tiene que alentar el alma de su oyente. Tiene que estimularlo a conducirse de esta u otra manera. Tiene que ser un incitador que moldee la conducta del sujeto. La *parrhesía*, en tanto que tiene una función *etopoyética*, debe influir, necesariamente, en la conducta de los hombres.

De ahí la constante tensión entre la *parrhesía* y la retórica. La *parrhesía* se sitúa en un espacio colindante y limítrofe respecto de la retórica. Sin embargo, se diferencia de ella. Esta distinción incumbe al contenido de lo que dice el parresiastés y al individuo que hace uso de la retórica. El artista de la retórica no se vincula con aquello que dice para convencer a su interlocutor. Puede manifestar un juicio sobre un asunto reservándose una opinión bien distinta en su interior. Entre lo que dice y piensa no tiene por qué existir ningún tipo de identidad, ya que el fin último es mover las pasiones de sus oyentes para persuadirlos e influir en su opinión. Por el contrario, si el parresiastés dice una cosa, es necesario que lo que dice sea exactamente lo mismo que piensa. Tiene que haber un vínculo entre lo que dice y piensa. No puede haber

11 “Digamos por tanto, en forma muy esquemática, que el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al desvelar, en nombre de otro y enigmáticamente, el destino. El parresiasta no es un sabio, que en nombre de la sabiduría, dice, cuando quiere y contra el telón de fondo de su propio silencio, el ser y la naturaleza (la *physis*). El parresiasta no es el profesor, el docente, el hombre del *savoir-faire* que dice, en nombre de una tradición, la *tekhne*. [...] el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban el *ethos*” (Foucault, 2010, p. 41).

contradicción entre una y otra. La coincidencia entre lo que dice y piensa tiene que ser absoluta. En el parresiastés existe un vínculo orgánico entre la palabra y el pensamiento. Sin la existencia de ese vínculo, que es un vínculo que condiciona, no se puede hablar de *parrhesía*.

Por eso la *parrhesía* es entendida también como una palabra franca, una palabra transparente, pues se hace manifiesto en ella aquello que el orador piensa. La transparencia entre lo que se dice y se piensa es tal que Foucault llega a calificarlo como “el grado cero de esas figuras retóricas que intensifican las emociones del auditorio” (Foucault, 2004a, p. 48). En ella, sin ninguna necesidad de añadir algo a lo que se dice, se consigue alcanzar el mismo efecto en los oyentes.

Pero si bien la *parrhesía* tiene similitudes con la retórica, esta no puede ser analizada como una figura retórica más. Debe ser examinada como una modalidad del decir veraz o lo que desde el curso *Del gobierno de los vivos* Foucault (2012) viene teorizando como *aleurgia*.¹² Esto quiere decir que la verdad se estudia no tanto atendiendo al grado de parentesco que pueda encontrar cierta enunciación con la realidad hacia la que apunta, sino de las condiciones que tendrá que cumplir el sujeto para que aquello que dice sea considerado como verdadero. Dicho con otras palabras, se trata de abandonar los análisis epistemológicos de la verdad para introducir en su lugar formas de valorar y verificar dicha verdad sustentadas por el sujeto que las enuncia.

Conviene tener presente esta forma de aproximación al concepto de verdad que opera en el parresiastés para no extraviarse en el análisis que realiza Foucault, profuso y detallado. A través de los diferentes textos de Eurípides, de Platón y de los cínicos o los estoicos, se perfila una pregunta que ronda continuamente el texto y que le otorga a este conjunto heteróclito su *corpus*: ¿De qué tipo de verdad se trata en la práctica parresiástica? ¿Cuál es la modalidad de la verdad contenida en ella? Dicho de otra manera, si el parresiastés dice la verdad, ¿de dónde adquiere esa verdad su valor, su autoridad, su fuerza? ¿Cuáles son las condiciones que el sujeto tendrá necesariamente que cumplir para que lo que diga sea considerado como verdadero? Estas preguntas rigen el análisis del decir veraz de la *parrhesía*, lo que constituye, en palabras del filósofo francés, una “ontología del discurso verdadero” (Foucault, 2009, pp. 315-316).

En este sentido, resulta pertinente preguntarse por la política de la verdad que opera en la *parrhesía*. Sin duda, encontraremos ahí una política con unas características particulares. Si se afirma que el parresiastés dice la verdad, es porque existe una equivalencia entre lo que dice y lo que hace. El mismo es el testigo, el testimonio y, al mismo tiempo, la prueba fehaciente de la verdad de sus palabras. Encontramos una armonía entre palabra y vida específica del decir veraz del parresiastés. Se podría decir que lo que hace el parresiastés no es sino poner en palabras, y de manera racional, su propia vivencia, su experiencia y su vida.¹³

Es precisamente esa armonía entre palabra y vida, entre lo que dice y hace, lo que convierte a Sócrates en un parresiastés. Foucault rescata el *Laques* de Platón como ejemplo. En este diálogo platónico que versa sobre “el valor” encontramos dos interlocutores tratando

12 “[Con la *aleurgia*] Se trataría de analizar, no en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad” (Foucault, 2010, p. 19)

13 “El director de la existencia antigua se caracteriza en efecto por tomar la palabra directa, francamente, y para autenticar la verdad de lo que defiende avala con su propia conducta: la verdad de lo que presento resplandece en mis actos” (Gros, 2010a, p. 132)

de determinar cuál sería el mejor maestro para sus hijos. Piensan, para tal cometido, en la figura de Estesilao. Este es descrito de la siguiente manera por Foucault:

[...] atleta, técnico, actor y artista, lo cual significa que aunque es muy habilidoso manejando las armas, no utiliza su habilidad para combatir realmente al enemigo, sino sólo para hacer dinero ofreciendo demostraciones públicas y enseñando a los jóvenes (Foucault, 2004a, p. 129).

Estesilao puede combatir de manera bella, pero él mismo nunca ha combatido en una guerra, así que no es considerado un soldado real. Sin embargo, Sócrates, que sí participó como soldado en Delio, atesora la experiencia que le permite hablar con propiedad. Sus palabras y sus actos concuerdan en este sentido. Foucault es claro al respecto: “Este acuerdo armónico es lo que distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede pronunciar bellos y sutiles discursos sobre el valor, pero él mismo no es valiente” (Foucault, 2004a, p. 136).

Si las palabras de Sócrates pueden ser consideradas verdaderas, no es porque lo que diga concuerde con la realidad. No se trata de que el discurso sea un reflejo del mundo que nos rodea y haya sido capaz de captar la ley fundamental que, bajo la oscuridad de los fenómenos, nos muestra la esencia de las cosas eternas. La verdad del *parrhesiastés* no adquiere ahí su garantía de veracidad. Lo que da fuerza y autoridad a sus palabras, lo que otorga validez y autenticidad a su discurso es, por el contrario, el hecho de que el discurso del hablante es puesto a prueba por su propia vida. Y que, como resultado de esta puesta a prueba de la palabra por la vida, se encuentre una armonía, una sintonía. La constitución de la verdad es el resultado de una correlación necesaria entre vida y pensamiento del sujeto que habla. En última instancia, son los actos del sujeto que habla los que harán la prueba de la verdad de sus palabras.

Conclusiones

La *parrhesía* adquiere como discurso crítico particularidades que conviene remarcar. No aparece solamente como una forma de interpelar una verdad que, lanzada desde una esfera de poder, es considerada errónea. La *parrhesía* es un discurso que cuestiona la verdad heredada. Pero, al mismo tiempo, pronuncia una verdad que tiene que apelar a un sujeto en constitución, y que tiene como último fin, un sujeto emancipado. Además, ese decir veraz de la *parrhesía* encuentra su fundamento de verdad en la relación que existe entre la propia vida del hablante y su discurso. Encontramos así dos elementos que marcan el carácter de la *parrhesía* como discurso crítico: su vocación *etopoyética* y la fundamentación ética de la verdad que enuncia.

Se puede constatar así un ligero desplazamiento respecto a lo que Foucault entiende por crítica. Un desplazamiento de tipo cronológico, en primer lugar. Si en los textos de los años setenta se sitúa el origen de la actitud crítica en las luchas religiosas y espirituales de finales de la Edad Media, el análisis de la *parrhesía* hará retroceder la aparición de ese gesto comprometido y valeroso a los textos de Eurípides en la antigua Grecia. Por otro lado —y aquí tenemos un segundo desplazamiento—, en los textos de finales de los setenta Foucault aboga por una crítica que centre su tarea en la desujeción. De esta manera, se concibe la crítica como una tarea que aboga por el desmantelamiento de cualquier verdad heredada. La crítica es entendida así en términos puramente negativos. Ella no tiene otro fin que derrum-

bar los cimientos sobre los cuales se construyen nuestras certidumbres. Ahora bien, con el análisis de la *parrhesía* vemos como la función de la crítica es entendida en un sentido más amplio. Ya no se trata solamente de cuestionar determinada verdad. La *parrhesía* pronuncia una verdad *otra*. Así, la crítica deja de tener una función meramente negativa para adoptar una función positiva, constructiva.

Esta verdad otra, sin embargo, opera bajo unas coordenadas diferentes respecto a la verdad a la que apela el intelectual universal en su crítica. La política de la verdad en una y otra no son equivalentes. Hay toda una morfología de la verdad que muestra diferencias sustanciales. Mientras que en el intelectual universal prima, como condición muda sobre la cual pivota dicho discurso, la presencia de una forma de *verdad epistemológica*, la *parrhesía* pone en acción una forma de *verdad ética*. La primera adquiere su valor en relación al conocimiento, mientras que la segunda solamente es sustentada por la propia vida.

Dos formas de verdad que resultan en dos formas diferentes de entender el discurso crítico y el papel del intelectual. Pero cuya formulación y desarrollo no puede ser entendida sin las referencias cruzadas que encontramos entre ellas. Es precisamente la constatación de los límites del discurso crítico marxista lo que alumbró el análisis de la *parrhesía*, y lo que puede ayudarnos a entender lo que hay en juego en ellas. En este sentido, pensamos como Adorno (2010) que la *parrhesía* responde a la necesidad de repensar los cimientos sobre los cuales será posible pronunciar un discurso crítico, entendido ahora, como una forma específica del decir veraz.

La investigación sobre la *parrhesía* reactualiza y retoma una discusión que se había iniciado con una interrogación sobre de la función del intelectual. Ese cuestionamiento tiene lugar en el marco de un diálogo siempre tenso con la tradición del pensamiento político más importante de aquella época: el marxismo. En este sentido, más que un abandono de ciertas posiciones políticas (Moreno Pestaña, 2011), pensamos como Poster (1987) que es necesario ver en los diferentes gestos de Foucault el intento de superar los límites inherentes a posiciones políticas concreta. Más que un abandono de posiciones políticas críticas o un repliegue sobre posiciones individualistas, a nuestro entender, ponen de manifiesto un intento de repensar las bases sobre las que construir, precisamente, esas posiciones críticas.

Visto de esta manera, los trabajos sobre la *parrhesía* no pueden ser considerados como un elemento continuista dentro del itinerario del filósofo francés, y mucho menos como un apéndice de las investigaciones en torno al sujeto (Alvarez Yagüez, 2013). Más bien, encontramos en ellos una reactualización de una problemática que aparece de manera intermitente, pero constante, en sus anteriores reflexiones. Parece claro que la *parrhesía* requiere de una aproximación diferenciada respecto al problema de la estética de la existencia. Ya no se trata tanto de indagar en unas técnicas de sí particulares para explicar los procesos de subjetivación, sino de atender a una morfología específica de la verdad que remite, sin duda, a esa historia de la verdad de la que habla Foucault en sus últimos años (Terrel, 2012).

Ni ruptura total ni continuidad sin asperezas. Como ha señalado Gros (2009), la apertura del capítulo de la *parrhesía* está marcada por el propio Foucault, señalando cierta discontinuidad en sus investigaciones en aquel momento. Sin embargo, ese decir veraz crítico nos remite de manera inexorable a reflexiones que se habían producido con anterioridad en la obra del filósofo francés, y que pone en marcha una actualización de su propio pensamiento desde un ángulo renovado.

Bibliografía

- Adorno, F. P. (2010). La tarea del intelectual: el modelo socrático. En *Foucault, el coraje de la verdad* (pp. 33–54). Madrid: Arena Libros.
- Alvarez Yagüez, J. (2013). *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Castro, R. (2005). *Ética para un rostro de arena. Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado a partir de <http://eprints.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28231.pdf>
- Cremonesi, L., Irrera, O., Lorenzini, D., & Tazzioli, M. (2014). Introducción. *Materiali foucaultiani*, 3(5-6), 9-13.
- Cruz, M. (2002). La confianza en la ciencia. En *Filosofía contemporánea* (pp. 119-127). Taurus.
- Deleuze, G. (2003). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Eribon, D. (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Folkers, A. (2016). Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. *Theory, Culture & Society*, 33(1), 3-28. <https://doi.org/10.1177/0263276414558885>
- Fortanet, J. (2010). Dos modos de concebir la labor intelectual: Foucault y Rorty. *Isegoría*, (42), 215-229. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.692>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (1993a). About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 21(2), 198-227.
- Foucault, M. (1993b). ¿Qué es la Ilustración? *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (7), 5–18.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (11), 5–26.
- Foucault, M. (1999). La filosofía analítica de la política. En A. Gabilondo (Trad.), *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. 3, pp. 111-128). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000a). La verdad y las formas jurídicas. En Fernando Alvarez Uría & Julia Varela (Trads.), *Estrategias de poder. Obras esenciales* (Vol. 2, pp. 169-281). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000b). Verdad y poder. En Fernando Alvarez-Uría & Julia Varela (Trads.), *Estrategias de poder. Obras esenciales* (Vol. 2, pp. 41-55). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2003). Introducción. En *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres* (1º, pp. 7-35). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004a). *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. (Fernando Fuentes Megías, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004b). *La arqueología del saber*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. (F. Gros, Ed., H. Pons, Trad.). Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2006). Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?» En Eduardo Bello (Trad.), *Sobre la Ilustración* (pp. 53-71). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. (F. Gros, Ed., H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. (F. Gros, Ed., H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants : Cours au Collège de France (1979-1980)*. (M. Senellart, Ed.). Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2015). Parrēsia. *Critical Inquiry*, 41(2), 219-253. <https://doi.org/10.1086/679075>
- Foucault, M., & Deleuze, G. (2000). Los intelectuales y el poder. En Fernando Alvarez-Uría & Julia Varela (Trads.), *Estrategias de poder. Obras esenciales*. (Vol. 2, pp. 105-115). Barcelona: Paidós.
- Gabilondo, A., & Fuentes Megías, F. (2004). Introducción. En *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia* (pp. 11-33). Barcelona: Paidós.
- Gros, F. (2009). Situación del curso. En *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)* (pp. 379-394). Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- Gros, F. (2010a). La parresía en Foucault (1982-1984). En *Foucault, el coraje de la verdad* (pp. 131-140). Madrid: Arena Libros.
- Gros, F. (2010b). Situación del curso. En *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)* (pp. 351-366). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lanceros, P. (1997). El «proyecto general» de Michel Foucault. *Revista de Filosofía*, X(18), 159-186.
- Lorenzini, D. (2010). Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los «regímenes de verdad». *Laguna: Revista de filosofía*, (26), 9-34.
- Mascaretti, G. M. (2014). Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique. *Materiali Foucaultiani*, 3(5-6), 135-154.
- Moreno Pestaña, J. L. (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierra de nadie.
- Morey, M. (1999). Por una política de la experiencia. En *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales*. (pp. 9-24). Barcelona: Paidós.
- Poster, M. (1987). *Foucault, Marxismo e Historia*. Argentina: Paidós.
- Rambeau, F. (2012). La critique, un dire vrai. *Cahiers philosophiques*, 130 (Foucault, une politique de la vérité), 29-38. <https://doi.org/10.3917/caph.130.0029>
- Revel, J. (2014). *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Terrel, J. (2012). De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité. *Cahiers philosophiques*, 130 (Foucault, une politique de la vérité), 7-28. <https://doi.org/10.3917/caph.130.0007>



Certitudes négatives y docta ignorantia: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

Certitudes négatives and *docta ignorantia*: the presence of Nicholas of Cusa's maximum doctrine of ignorance in Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS*
MATÍAS IGNACIO PIZZI**

Resumen: La presencia del neoplatonismo en la fenomenología francesa contemporánea posee una pregnancia que atraviesa sus puntos más relevantes. La obra de Jean-Luc Marion no escapa a esto. En este trabajo abordamos la apropiación marioniana del pensamiento de Nicolás de Cusa, a la luz de su escrito *Certitudes négatives* (2010), con la intención de comprender la doctrina ignorante del Cusano como un modo de *certitude négative*.

Palabras claves: Jean-Luc Marion, fenomenología de la donación, *certitude négative*, Nicolás de Cusa, *possest*, *docta ignorantia*.

Abstract: The presence of Neoplatonism in contemporary french phenomenology has a pregnance that crosses its most relevant points. Jean-Luc Marion's work does not escape this. In this work we approach the marionian appropriation of Nicholas of Cusa's thought, in the light of his writing *Certitudes négatives* (2010), with the intention of understanding the cusano's ignorant doctrine as a way of *certitude négative*.

Keywords: Jean-Luc Marion, phenomenology of givenness, *certitude négative*, Nicholas of Cusa, *possest*, *docta ignorantia*.

Recibido: 02/09/2019. Aceptado: 17/12/2019.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Docente de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación guarda relación con el pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea. Publicación a destacar: «Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Trier, 2016, vol. 34, pp. 151-179. E-mail: josegonzalezrios@gmail.com.

** Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Docente de Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación se centra en la recepción de la tradición neoplatónica en la fenomenología francesa contemporánea. Publicación reciente: «El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion», en *Teología y Cultura*, vol. 20, pp. 9-21. E-mail: matiasipizzi@gmail.com.

Introducción

Al repasar los lugares en los que Jean Luc Marion recupera el pensamiento de Nicolás de Cusa, encontramos una primera y rápida mención en el marco de una discusión con Jacques Derrida en torno de la teología negativa en su escrito *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001, 155-161).¹ Allí Marion postula la inexistencia de una tradición bajo el nombre de *theologia negativa*. A su entender, resulta preferible advertir una tradición de “*via negativa*” (2001, 162-171). Con todo, Marion destaca en aquel escrito la presencia del término “*theologia negativa*” en *De docta ignorantia* (1440) de Nicolás de Cusa, como una suerte de caso excepcional (2001, 164).² Más tarde, en su escrito *Certitudes négatives* (2010) elabora una lectura del neologismo cusano “*possesst*”, al repensar el problema de la imposibilidad de Dios. Marion encuentra en el *De possesset* (1460) de Nicolás de Cusa una propuesta innovadora para abordar la dicotomía “posibilidad-imposibilidad” (2010, 116-118). En esta orientación persiste Marion en su trabajo “La question de l’inconditionnel” (2012a), donde retoma este trílogo cusano con la intención de mostrar que la imposibilidad de Dios suspende toda búsqueda de una prueba de su existencia. Según Marion, solo podemos alejarnos de toda idolatría conceptual cuando la reflexión filosófica se desenvuelve en el terreno de lo incondicionado, esto es, de lo imposible (2012a, 258). En ese contexto, el pensamiento cusano aparece entonces como una invitación a repensar el problema de la existencia de Dios (Marion, 2012a, 257). Más recientemente Marion profundizó su diálogo con el Cusano en el artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016). En este trabajo Marion ofrece un abordaje fenomenológico del concepto cusano de visión (*visio*), a la luz del opúsculo *De visione dei* (1453). La propuesta cusana de la *visio dei* es comprendida por Marion como una vía novedosa frente al problema fenomenológico de la otredad, y, a su vez, como una comprensión del ícono en tanto fenómeno saturado (*phénomène saturé*).

Estas referencias ponen de manifiesto la presencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Marion. Él encuentra en el pensamiento cusano una fuente para reformular cuestiones caras a la tradición fenomenológica. En lo que sigue, circunscribiremos el análisis a la lectura que Marion practica del *De possesset* en *Certitudes négatives*. Acudiendo a la fundamentación metafísica del neologismo “*possesst*” en la doctrina ignorante, buscaremos mostrar la presencia, aún no explorada, del concepto cusano de *docta ignorantia* como un caso de *certitude négative*. Con este propósito, abordaremos, en primer lugar, la noción de

1 Para una discusión sobre las diversas lecturas sobre la teología negativa por parte de Derrida y Marion, véase Potestá (2017, 141-153).

2 Cabe advertir que el Capítulo 26 del Libro Primero del *De docta ignorantia*, con el que Nicolás de Cusa concluye el tratamiento de los nombres divinos (caps. 24-26), lleva por título “*De theologia negativa*”. Para las referencias a las obras de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, el libro y capítulo cuando corresponda y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente. Cf. *De doc. ig.* I c.26 (h I n.86 y ss.). Con todo, cabe advertir que en el *Commentarius* de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita, texto que, por cierto, el Cusano anotó con profusas marginales en su ejemplar, se encuentra también presente el término “*theologiae negativae*”. Cf. Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XXXVII/2: *Super Dionysii mysticam theologiam et Epistulas*, ed. Paulus Simon ad fidem codicum manuscriptorum apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff, 1978: c.1 n.8, p.454; c.3, n.1, p.468.

certitude négative en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, y los antecedentes a los que él mismo refiere. En segundo lugar, el carácter paradójico de la noción de *certitude négative* y su remisión a la *docta ignorantia*. Finalmente, propondremos concebir el nombre enigmático “*posses*” como *certitude négative*.

1. La noción de *certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y sus antecedentes en la filosofía moderna

En la “Avant-propos” de *Certitudes négatives*, Marion advierte que “este libro lleva a su término, al menos durante un tiempo, las posibilidades teóricas abiertas en 1997 en *Étant donné* [...] alcanzadas en *De surcroît* (2001) [...], *Le phénomène érotique* (2003), y en otro sentido, *Au lieu de soi. L’approche de saint Augustin* (2010, 9).³ Marion mismo inscribe el texto como una suerte de cumbre de su proyecto de una fenomenología de la donación. La noción de *certitude négative* aparece así como resultado de una exploración gnoseológica en el campo de la saturación. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación del concepto tradicional de fenómeno, podemos sin mayores inconvenientes afirmar que la *certitude négative* también conlleva una revisión frente al modo positivo de entender el conocimiento. Pues si el fenómeno saturado es aquel en el que la intuición sobrepasa el concepto, ¿cómo puede ser conocido un fenómeno que en sí se define por el exceso? Mostraremos, en lo que sigue, que la noción de *certitude négative* busca responder a esta cuestión.

La estrategia que sigue Marion en este contexto consiste en revisar qué se entiende por “conocer” (*connaître*). A su juicio, en la tradición moderna pre-crítica “conocer significa conocer con certeza” (Marion, 2010, 11). Todo aquello que no cumple este requisito no puede ser concebido como conocimiento, pues no puede haber ciencia de lo incierto. La equivalencia entre conocimiento, ciencia y certeza adquiere así el rango de la evidencia (*évidence*). Y es el concepto de evidencia el que actúa como una lente para evaluar los diversos saberes.

A partir de este diagnóstico Marion busca repensar el alcance del concepto de certeza. Para esto aborda dos cuestiones. En primer lugar, cómo puede ser alcanzada la certeza. Para esto repasa dos vías posibles. Por una parte, el conocimiento *a priori*, esto es, formal. Sin embargo, como advierte, allí la certeza paga un precio muy alto, pues la tautología y la idealidad absoluta (desvinculada), no permiten acceder a ningún individuo u objeto. De esta manera la certeza alcanza su nivel más elevado sacrificando el conocimiento de lo concreto. Esto se debe a que en este tipo de certeza no hay una intuición de lo individual. Aquí resulta lícito trazar un paralelo con su concepción de los “fenómenos pobres” (*phénomènes pauvres*), esto es, aquellos fenómenos en los que la intención significativa prevé la intuición.⁴ Marion subraya este alto precio en términos de un “*déficit phénoménologique radical*” (2013a, 365). La abstracción, garante de la objetividad, se sustrae así de lo individual y de lo temporal (Marion, 2013a, 365-366).

Por otro lado, para no pagar este precio tan alto, la otra vía posible para la certeza se apoya en el conocimiento *a posteriori*. Sin embargo, el conocimiento experimental, inten-

3 Las traducciones de los pasajes que se citan de los textos de Marion fueron realizadas del original francés por los autores.

4 En *Étant donné*, Marion advierte el íntimo vínculo entre este tipo de fenómenos y el privilegio metafísico de la certeza. Para ello, véase Marion (2013a, 365-366).

tando acercarse a lo concreto, recae en una “*divers incontrôlé d’intuitions*” (Marion, 2010, 12). Este carácter contingente del conocimiento experimental recae en lo incierto, y, por tanto, la certeza pierde evidencia. Tal como señala Marion, la única vía posible para salvar el conocimiento *a posteriori* implica una reducción del *corpus* de la experiencia. Pues todo lo que no puede ser reducido a los criterios de la certeza, sostiene Marion: “hay que abandonarlo al dominio sin exactitud de la materia indeterminada, apátrida de toda ciencia cierta” (2010, 12). Esto significa que toda ciencia asegura su certeza reduciendo los fenómenos a objetos. Por lo tanto, todo lo que no deviene objeto no puede entrar dentro del dominio de la certeza.

Con todo, Marion advierte que es posible un “conocimientos sin objeto” (2010, 13). Esto no implica buscar este tipo de conocimiento en fenómenos extraños. Marion indica que se puede experimentar en el curso de la vida cotidiana la indisponibilidad de lo que no puede devenir objeto, esto es, lo que adviene sin una causa identificable o una razón previsible. El caso que presenta Marion es el “don”, pues este “no depende más que de sí mismo para darse [...] no se identifica con un objeto” (2013a, 170-172). Solo mediante la reivindicación de conocimientos sin objeto puede ser concebida radicalmente nuestra finitud, siempre presupuesta pero inconcebible en cuanto tal para los objetos.⁵ Como indica Christina Gschwandtner (2014, 8), la preocupación marioniana por un conocimiento no objetual se intensifica en *Certitudes négatives*, pues en esta obra la “tópica de los fenómenos”, explicitada en *Étant donné*, es reemplazada por una nueva tabla que distingue solamente dos tipos: objetos y acontecimientos. De este modo, por “objetos” se entiende aquellos fenómenos que son constituidos y por acontecimientos aquellos en los que se renuncia a cualquier tipo de constitución (Marion, 2014, 8-9). Los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los de derecho común (objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos industriales, etc.) son comprendidos bajo el dominio de los fenómenos de tipo objeto. Los fenómenos saturados simples (el acontecimiento *stricto sensus*, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o el rostro del Otro según la modalidad) y los fenómenos de revelación (aquellos que combinan diversos fenómenos saturados simples, tales como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.) son definidos dentro de los fenómenos del tipo del acontecimiento (Marion, 2010, 301). Pese al lamento de Gschwandtner por la adopción marioniana de una postura binaria y reduccionista (2014, 9), creemos que esta nueva tópica intensifica el dominio fundamental de la filosofía, esto es, una decisión previa al triunfo de la objetivación lograda a partir de las ciencias exactas (Roggero, 2018, 55-56). Por ello, y como señala en su obra *Reprise du donné* (2016), el hincapié en un ámbito no-objetual es para Marion el camino para rehabilitar la filosofía

5 En este sentido, Marion muestra que el lenguaje constituye un tema central a la hora de poner en jaque toda certeza positiva. Las ciencias exactas necesitan, a la hora de constituir sus objetos, expresarse mediante enunciados positivos. A su vez, estos enunciados necesitan del “progreso”, entendiéndolo por ello un avance constante del conocimiento sobre su dominio de objetos. Sin embargo, esto conlleva una contradicción, pues si toda afirmación categórica sobre objetos se expone siempre a revisión, teniendo un alcance siempre provisional, entonces el conocimiento afirmativo no puede pretenderse absolutamente cierto. Este mismo ejercicio de reformulación del lenguaje categorial se halla presente en su obra *L’idole et la distance* (1977). Allí retoma la noción de “alabanza” (ὑμνεῖν) de Dionisio Areopagita, intentando mostrar así que puede formularse un lenguaje que nombre la distancia, esto es, aquella instancia indecible y que se sustrae a todo lenguaje predicativo, pero no por ello renunciabile a ser formulado. Cf. Marion (2013b, 183-251).

y su lugar crítico en la realidad (2016, 164-165). De aquí que sea necesario revisitar la historia de la filosofía para encontrar en ella esta actitud crítica perdida en el auge de la objetividad. Sostenemos que la *certitude négative* oficia como la expresión más acabada para encarar esta tarea. Desde esta perspectiva el conocimiento sin objetos alcanza su claridad en el entramado del pensamiento de Marion.

Con el fin de abrir el campo de las “certezas negativas” y redefinir el espacio crítico de la filosofía, Marion aborda a los que considera sus antecedentes en el horizonte de la filosofía moderna: Descartes y Kant. Ellos han forjado los primeros pasos en este terreno. Y así como es posible trazar una historia de los fenómenos saturados,⁶ también lo es respecto de las certezas negativas. Ni los fenómenos saturados ni las certezas negativas son invenciones individuales, sino más bien un campo de la fenomenalidad que surge de la descripción.

En relación con Descartes, Marion aborda las *Règles pour la direction de l'esprit* (1619). Trata, puntualmente, la doctrina de constitución de los objetos. Si bien para Descartes todo conocimiento se constituye mediante la sustracción de lo incierto a fin de retener nada más que el objeto verificable, no es menos cierto también, como señala en la regla VIII, que este proceso puede depender de alguna experiencia que no esté en nuestro poder, mostrando así que aquello que es buscado sobrepasa todo alcance del espíritu humano. El conocimiento de mi desconocimiento, lejos de ser una nota peyorativa, muestra que “este conocimiento no es menos ciencia que aquella que hace ver la naturaleza de la cosa misma”.⁷ Esto significa que es posible alcanzar una ciencia, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante “el conocimiento de la incognoscibilidad [...] reconocer negativamente los límites del espíritu” (Marion, 2010, 17). Al entender de Marion, con esto Descartes vislumbra la tensión del espíritu frente al conocimiento de lo finito y de lo infinito,⁸ estableciendo certezas positivas en lo que concierne al conocimiento de lo finito, pero también certezas negativas para acceder a un conocimiento de no objetos o bien al in-conocimiento que tiende hacia lo infinito (Marion, 2010, 17).

Un movimiento similar puede apreciarse en la lectura que ofrece Marion de Kant en este contexto. Aborda el concepto kantiano de “magnitud negativa” (*negative Größe*), tal como Kant lo desarrolla en el ensayo del período precrítico, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (1763). En éste, el no-saber, la ignorancia, lejos de exhibir una incapacidad humana, pone de manifiesto los límites del conocimiento. Esto significa que a partir de la conciencia del no-saber (*Unwissenheit*) puede alcanzarse el verdadero impulso de toda investigación. Este impulso, lejos de confundirse con una afección *a posteriori*, debe ser entendido como la conciencia del límite constitutivo del entendimiento humano. Las magnitudes negativas son estudiadas no en el plano de la oposición lógica —pues una cosa no puede estar en reposo y en movimiento al mismo tiempo— sino más bien en el ámbito de la oposición real. De este proceso no se deriva

6 En *Étant donné*, Marion ofrece tres ejemplos de fenómenos saturados en la historia de la filosofía: el infinito cartesiano, lo sublime kantiano, y la conciencia interna del tiempo husserliana. Cf. Marion (2013a, 359-364).

7 El texto de las *Regulae* se cita conforme a la edición de las *Oeuvres* de Descartes publicadas por C. Adam y P. Tannery, 12 vols., París, 1897-1909. La referencia sigue la abreviatura canónica AT, el número de tomo y la página correspondiente. Descartes, AT X, 393: “Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet”.

8 Para una lectura pormenorizada de la idea de infinito en la obra cartesiana, véase Marion (1991, 49-66).

ningún conocimiento de objetos. La *certitude négative* puede ser definida entonces como aquella certeza de la cognoscibilidad de la incognoscibilidad.⁹ Como indica Nicola Reali, tanto Descartes como Kant actúan como antecedentes de la figura del “adonado”, esto es, un nuevo modo de la subjetividad en la que la noción de objeto también es reformulada (2010, 114-115). Y esto se debe a que el sujeto no adopta un papel activo o decisivo en la conformación de los objetos cognoscibles, sino que se inscribe en el reconocimiento de una instancia previa que lo convoca. En el caso de Descartes, como señala Marion, el infinito; en el caso de Kant, la conciencia del no-saber.

2. El carácter paradójal de la *certitude négative* y de la *docta ignorantia*

Mencionados estos antecedentes de certezas negativas que presenta Marion en este contexto, ¿podría concebirse al paradójal concepto de *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como un caso y/o antecedente de dicha noción en el contexto de la Modernidad temprana?

Hacia el final de *Certitudes négatives* Marion lleva adelante un “elogio de la paradoja” (2010, 309). Esto se debe a que las paradojas posibilitan una “ampliación de la fenomenicidad” (Marion, 2010, 311). En primer lugar, mediante una hermenéutica que permite “re-transcribir” (*retranscrire*) los fenómenos considerados como objetos u entes a su carácter originariamente dado, esto es, como se dan en sí (*donnant en soi*), libres de un yo constituyente (Marion, 2010, 311).¹⁰ Esto conduce, en segundo lugar, al campo de la saturación, pues la donación deja aparecer un exceso de intuición que no puede ser apresado bajo un concepto, y por lo tanto, escapa a toda certeza positiva (Marion, 2010, 311-312).¹¹ Finalmente, en tercer lugar, la *certitude négative* opera como una nueva ampliación de la fenomenicidad. El motivo fundamental de la limitación del conocimiento al campo de los objetos tiene su fundamento en el privilegio de la certeza. Sin embargo, la *certitude négative* permite conocer aquello que en sí mismo se da como incomprendible, es decir, un conocimiento del in-conocimiento. Aquí entran en juego fenómenos de carácter indeterminado, como Dios, el hombre y el Otro (Marion, 2010, 315-316). Las certezas negativas permiten las “manifestaciones paradójales” (Marion, 2010, 316), pues auspician el advenimiento de fenómenos que “contra-dicen” (*contre-disant*) las condiciones finitas de la experiencia, dando lugar a “la posibilidad de lo imposible” (Marion, 2010, 358), esto es, una “contra-experiencia” (Marion, 2010, 317).

En este mismo registro argumentativo, también podemos decir, aunque de modo preliminar, que la *docta ignorantia* pone de relieve una fórmula paradójal, pues es un saber que se define a su vez como ignorante, esto es, como un no-saber, aunque no como carente de conocimiento, sino como el conocimiento de aquello que excede todo conocimiento y que,

9 Resulta relevante advertir que en el contexto de *Certitudes négatives* Kant no es tratado por Marion, como en *Étant donné*, a partir de una inversión de su idealismo trascendental (en dicho caso, la inversión de las categorías del entendimiento como génesis explicativa del fenómeno saturado), sino que la propuesta kantiana conlleva en sí misma una inversión, pues las magnitudes negativas en cuanto tales ofrecen una experiencia de la incognoscibilidad.

10 Cf. Marion (2001, 148-153).

11 Cf. Marion (2013a, 318): “Le phénomène se pense par concept; mais, pour se penser, il doit d’abord être donné”.

por lo tanto, escapa al terreno de la certeza como conocimiento de objetos. Paradoja, exceso y saturación son el testimonio fenomenológico de un nuevo campo de la fenomenicidad que exige nuevas herramientas de abordaje, entre las cuales puede encontrarse, como antecedente, el concepto cusano de *docta ignorantia*.

Como es sabido, en 1440 Nicolás de Cusa concluye la redacción de los tres libros que componen *De docta ignorantia*. Con esta obra el Cusano logra la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, pues en ella presenta la metafísica (Libro I), la cosmología (Libro II) y la cristología y antropología (Libro III) que se desprenden de aquello que él mismo da en llamar “máxima doctrina de la ignorancia (*maxima doctrina ignorantiae*)”.¹² Si bien resulta necesario indicar en qué sentido se trata de una doctrina “máxima”, consideremos, primero, la paradójica fórmula “*docta ignorantia*”.

Ya en la Carta Dedicatoria con la que abre el escrito, y que oficia para los editores del escrito como un “Prólogo”, el Cusano advierte sobre la novedad y la provocación que suscita la noción misma de “*docta ignorantia*”, pues en ella se reúnen elementos ciertamente antagónicos: el término “*docta*”, con el que se refiere a un camino positivo de enseñanza (*doceo*), del que resulta una *doctrina*, y el término “*ignorantia*”, que a primera vista señala la ausencia de conocimiento. De aquí que él mismo conciba la noción de “*docta ignorantia*” como un concepto sumamente inapropiado e impertinente (*ineptissimus conceptus*).¹³

Sin embargo, es este carácter paradójico del concepto de *docta ignorantia* lo que sorprende al entendimiento (*intellectus*) y lo mueve a satisfacer su natural deseo (*naturale desiderium*) de saber. Y para que ese deseo no resulte totalmente insatisfecho, el entendimiento se ve guiado por la doctrina ignorante a través de un paradójico camino de investigación sobre aquello que es ignorado, esto es, la verdad. Con todo, la *docta ignorantia* no puede ser concebida como una forma de escepticismo, que postule tan sólo la incognoscibilidad de la verdad. Por el contrario, se trata de un nuevo e inusual método para la comprensión de la verdad. De hecho, el Capítulo 1 del Libro I de la obra lleva sintomáticamente por título “*Quomodo scire est ignorare*”, esto es, de qué modo saber es ignorar.¹⁴

Como lo muestra Nicolás de Cusa allí, la doctrina de la ignorancia busca resolver a través de un camino paradójico los desaciertos de una metodología basada en la proporción (*proportio*) comparativa o analogía, pues la razón (*ratio*) por medio de la proporción comparativa busca conocer lo desconocido e incierto a partir de lo conocido y cierto. De este modo la *ratio* circunscribe a través de la proporción aquello que investiga como un objeto delimitado (*finitus*) en el ámbito del más y del menos (*magis et minus*).¹⁵ Ahora bien, advierte el Cusano que cuando lo que se busca conocer es la verdad misma, esto es, lo infinito, ésta no es pasible de un más o un menos, y resulta, por tanto, improporcionable. De aquí que Nicolás recupere en toda su radicalidad el *dictum* aristotélico-escolástico según el cual “*manifestum est infiniti*

12 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5).

13 Cf. *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1).

14 No resulta menor, en esto, indicar que se trata de dos verbos, “saber” (*scire*) e “ignorar” (*ignorare*), con lo cual el Cusano está refiriendo a un tipo de práctica o ejercicio de la ignorancia, que, cuanto más se afirma como tal, más sabia se vuelve. De aquí la identificación que establece allí entre el saber y el ignorar.

15 Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2).

ad finitum proportionem non esse”,¹⁶ y, en virtud de ello, afirme que: “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido.”¹⁷

Ahora bien, si lo infinito, la verdad, no puede ser reducida a un objeto de proporción, a una certeza positiva, y, por tanto, resulta improporcionable e incomprensible, es necesario apelar a una nueva metodología, paradójica, por cierto, que busque comprender lo incomprensible de un modo incomprensible, esto es, de un modo no racional (*rationaliter*) sino más bien intelectual (*intellectualiter*). De aquí que la *docta ignorantia* resulte una *manuductio* que orienta la especulación más allá de la esfera de la *ratio*, en la que los opuestos se oponen, y la guía hacia la esfera del *intellectus* en la que los opuestos coinciden. De este modo el que especula podrá alcanzar la comprensión de lo infinito o verdad, esto es, aquello que no tiene opuesto, precisamente como coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*). La comprensión de lo infinito como *coincidentia oppositorum* constituirá la intuición filosófica de la *docta ignorantia*, que Nicolás de Cusa desplegará, de maneras diversas, en todos sus escritos posteriores.

Esto nos permite ahora indicar en qué particular sentido la *docta ignorantia* es concebida por el Cusano como una doctrina *maxima*. Al considerarla como *maxima*, se subraya su carácter superlativo respecto de toda otra forma de conocimiento. Es más, en *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa se servirá de la categoría de lo *maximum* para definir aquello que entiende por infinito o verdad. Lo afirma él mismo con estas palabras: “Como trataré sobre la máxima doctrina de la ignorancia, me veo en la necesidad de abordar la naturaleza de la maximidad misma”,¹⁸ a la que define como “aquello mayor que lo cual nada puede haber”,¹⁹ rememorando en términos ontológicos el argumento que Anselmo de Aosta presentaba en el Capítulo 2 de su *Proslogion* en términos del pensar. Ahora bien, la singularidad de lo *maximum* es que él mismo, en su carácter superlativo, coincide con su opuesto, lo *minimum*, al que se define como “aquello menor que lo cual nada puede haber”. Así lo máximo y lo mínimo expresan la anterioridad de lo infinito o de la verdad respecto de toda oposición, y, por tanto, ponen de manifiesto su comprensión intelectual como *coincidentia oppositorum*. Y puesto que esta doctrina ignorante es concebida como máxima y mínima a la vez, contendrá o complicará (*complicatio*) todo saber posible. De este modo Nicolás de Cusa demuestra que ningún conocimiento puede darse por fuera de la máxima y mínima doctrina de la ignorancia, pues todos están comprendidos en ella. Todo saber se funda, en última instancia, en la *cértitude negative* de que la precisión de lo infinito o de la verdad es incomprensible.

16 *De doc. ig.* I c.3 (h I n.9). Respecto de los antecedentes de este *dictum* en la tradición cf. Aristóteles, *De caelo* I t. 52 (A c.6 2740 7-8): “Infinitum enim ad finitum in nulla proportione est”; Bonaventura, *De scientia Christi* q. 6 p. 32 lin. 69: “Nihil enim improporcionally excedit omne finitum nisi infinitum.”; Tomás de Aquino, *S. theol.* I q. 2 a.2 arg. 3: “Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio.” Como advertimos, lo novedoso en el caso de Nicolás de Cusa respecto de la tradición es la radicalidad con la que asume este *dictum*.

17 *De doc. ig.* I c. 1 (h I n.3): “propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.”

18 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximatis naturam aggredi necesse habeo”. Sobre la categoría metafísica de lo *maximum* como nombre enigmático en *De docta ignorantia* cf. González Ríos (2011).

19 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest”.

3. El nombre enigmático “*possesit*” y la imposibilidad de Dios como *certitude négative*

Habiendo establecido la afinidad entre la noción de *certitude négative* y el concepto de *docta ignorantia* en cuanto expresiones paradójales, abordamos finalmente en este apartado la relación entre *certitude négative* y el nombre enigmático “*possesit*”, con el que Nicolás de Cusa expresa de un modo singular —que cautivó a Marion— la *coincidentia oppositorum*, en término de la coincidencia entre posibilidad y actualidad.

En el §10 de *Certitudes négatives*, que lleva por título “La possibilité sans condition”, Marion establece una lectura exhaustiva sobre el problema de la “imposibilidad” de Dios. Esta cuestión se centra en una serie de reflexiones fenomenológicas sobre la dicotomía “posibilidad-imposibilidad”. A partir de esto, Marion sostendrá lo siguiente: “Dios se manifiesta de tal manera que nada le es imposible” (2010, 107). Esta afirmación encierra dos cuestiones: por un lado, esta aseveración, lejos de ser pensada como un mero tránsito de la posibilidad hacia la imposibilidad, indica más bien “la conversión de lo imposible *para nosotros* en posible *para Dios*” (Marion, 2010, 107). Esto no acontece como una mera imposibilidad discursiva, ni tampoco como una invitación a transgredir dicha imposibilidad, sino más bien como una señal visible en los confines de la finitud. Pues, es en el carácter finito del hombre donde, a título negativo, “se delinea de hecho un residuo del exceso de lo posible, la huella más bien de un posible sin condiciones [...] e inaccesible a nosotros, como un resto que deja su exceso cuando se desvanece en el crepúsculo de la finitud” (Marion, 2010, 108). Por otro lado, cuando decimos “Dios”, lejos estamos de poder apelar a una intuición o un concepto que sirva de base a nuestras investigaciones ¿De dónde proviene el fundamento de estas indagaciones? Desandar esta cuestión implica que Dios, como “fenómeno imposible” (*phénomène impossible*), ofrece “la posibilidad paradójal de una contra-experiencia” (Marion, 2010, 95), que pone de manifiesto una triple imposibilidad: “la imposibilidad de la intuición, la imposibilidad del concepto, y, por lo tanto, la imposibilidad de experimentar el más mínimo fenómeno” (Marion, 2010, 96).

Marion sostiene que la imposibilidad de Dios no elimina la cuestión teológica, sino que más bien la hace posible. En este sentido, Marion advierte que Nicolás de Cusa plantea “una paradoja posible y simple” (2010, 106). A partir de una lectura del *Triialogus de possessit* (1460), Marion intenta comprender qué se entiende por “imposible” cuando nos referimos a Dios. Pues “se trata únicamente de pensar” (*il s’agit uniquement de penser*) aquello que se encuentra indicado por el propio Cusano.

Con el fin de clarificar la lectura que Marion practica del *De possessit*, baste tan solo referir a algunos elementos. En aquel trílogo Nicolás de Cusa intenta buscar un modo de expresión que refiera a Dios de modo enigmático, esto es, de modo invisible e intelectual. Ofrece para ello un nuevo nombre enigmático “*possesit*”.²⁰ A través de este neologismo (unión de los verbos *posse* y *esse*) expresa la *coincidentia oppositorum* en términos de la coincidencia de acto y

20 Un ejercicio propio del pensamiento de Nicolás de Cusa consiste en una exploración sobre diversos vocablos referidos a lo divino. Desde este punto de vista podemos considerar su obra como una “hermenéutica de los nombres enigmáticos”. Entre ellos, “*máximum et mínimum absolutum*”, “*idem*”, “*possesit*”, “*non-aliud*”, “*posse ipsum*”. Al explorar su hermenéutica de los nombres enigmáticos, diversos intérpretes se han preguntado si el Cusano ofrece una evolución en los modos de nombrar lo divino o más bien diferentes maneras de nombrar lo inefable según perspectivas diversas, no necesariamente progresivas. Para una discusión sobre este problema, cf. González Ríos (2014a).

potencia en lo absoluto. De este modo el Cusano invita a una especulación que intenta pensar de un modo radical la posibilidad absoluta, y como muchos señalan, a partir de esto se erige una “metafísica de la posibilidad”.²¹ Pues con el “*possesit*” redefine el concepto aristotélico de potencia en términos de una fuerza afirmativa, activa, productiva o creadora, y ya no como una mera capacidad pasiva o receptiva. Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro al pensamiento de Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como poder o posibilidad.²²

Si se trata, en su caso, de un nombre apropiado para significar a Dios, lo es según nuestro concepto humano de Él (*humanus conceptus*).²³ Pues con él no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpressable. La fuerza del “*possesit*” radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.²⁴ Según esto, en el “*possesit*” están complicados todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. Y, por tanto, aunque el “*possesit*” mismo sea un ente de razón (*ens rationis*), posee una fuerza expresiva que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los nombres que vienen después de él. Así, si todos los nombres están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.

El “*possesit*” —como nombre *enigmático*— posee, desde el punto de vista del concepto humano, un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,²⁵ a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del “*possesit*” el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatice*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Nicolás de Cusa, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.²⁶ En palabras del Cardenal: “Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto *possesit*, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles”.²⁷

Nicolás de Cusa pone de manifiesto con esto, una vez más, que la mirada del que especula es orientada por medio de los nombres. En cuanto nombre enigmático el “*possesit*” es una

21 Cf. André (1997, 261); Beierwaltes (1980, 105-144); Casarella (1990, 7-31); González Ríos (2018, 139-150); González Ríos (2014b, 9-30); González Ríos (2014c, 169-190).

22 La concepción del principio primero como pura potencia en acto ya se encuentra enunciada, aunque formulada en otros términos, en *De docta ignorantia*. Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.”

23 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum.”

24 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.”

25 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.27): “Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possesit de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatice inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem.”

26 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.26): “Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis.”

27 *De poss.* (h XI/2 n.24): “Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possesit, multa sibi prius difficilia citius capit.”

manuductio que orienta la mirada del que especula guiándolo no sólo más allá de los sentidos (*sensus*) y de la razón (*ratio*) sino también más allá del entendimiento (*intellectus*), hacia la *visión mística* (*visio mystica*). Pues el Dios escondido o sentido escondido, en virtud de su simplicidad, es aún anterior al ámbito o región del intelecto, en la que los opuestos coinciden. De aquí que el nombre enigmático “*possesit*” pueda ser considerado como una palabra límite, en tanto que representa el límite entre el conocimiento intelectual de lo divino y su revelación. El “*possesit*” es concebido por Nicolás de Cusa como un enigma con el que se alcanza el final de la búsqueda de la verdad que puede llevar adelante o realizar el intelecto. Éste alcanza por medio del “*possesit*” el muro de la coincidencia de los opuestos, más allá del cual se encuentra lo divino mismo. De aquí que invite al que asciende, a trascender su entendimiento, toda vez que la *potencia infinita* no puede ser alcanzada y abrazada con precisión por la *potencia finita* del entendimiento humano.²⁸ De aquí que el Cusano pueda afirmar entonces: “Por tanto, este nombre [*possesit*] conduce al que especula más allá de todo sentido, razón y entendimiento hacia la visión mística, donde se halla el fin del ascenso de toda fuerza cognoscitiva y el inicio de la revelación del dios desconocido.”²⁹ Y es precisamente esta invitación a trascender toda potencia de conocimiento en la búsqueda del simple principio primero aquello que pone también de manifiesto el carácter *enigmático* y, con ello, la fuerza del nombre “*possesit*”, pues dice para mostrar el límite del decir. El “*possesit*” muestra el esfuerzo por llevar el lenguaje a su límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo divino (2002, 325).

Marion recupera la fuerza expresiva del nombre enigmático “*possesit*” en *Certitudes négatives* para ofrecer también una reformulación del argumento ontológico (2010, 114). Marion afirma que, en líneas generales, la prueba ontológica de la existencia de Dios no puede caer sino en el fracaso,³⁰ pues intenta “deducir del concepto de la esencia de Dios su existencia y esto mediante conceptos simples (sin recurrir a la experiencia)” (2010, 114). Esta postura queda confinada a forjar un “ídolo” de Dios, pues asume un concepto como definición adecuada de la esencia divina. Invirtiendo el argumento, Marion muestra que “este no desemboca en la existencia de Dios, sino en la imposibilidad de su imposibilidad, por lo tanto, su posibilidad para él, propia, no relativa a nosotros, posibilidad incondicionada, en síntesis, absoluta” (2010, 115-116). Esto significa que la posibilidad sin condiciones de Dios surge de la imposibilidad de su imposibilidad. En esta línea, Marion señala que Nicolás de Cusa se inscribe en esta “inversión del argumento” (*renversement de l’argument*), pues “Dios [...] es en acto todo lo que puede, de un doble infinito *del acto y de la posibilidad* misma” (2010, 117). Esto significa que Dios es lo que puede ser. Dios trasciende el ente creado por su posibilidad irreductible y eterna, esto es, una “posibilidad no creada” (*possibilité incréée*), y por lo tanto, “la posibilidad increada es el *possesit* mismo”.³¹ Esto implica para Marion que Dios en tanto imposible, no puede ser el resultado de una tentativa fallida del hombre,

28 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.17): “Iohannes: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit.”

29 *De poss.* (h XI/2 n.15). Cf. *De quaer. deum* c.2 (h IV n.36); *De vis. dei* (h VII n.1); *Epist. V ad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenbergh p.115); *De ap. theor.* (h XII n.10 et sqq).

30 Como señala Marion en *La rigueur des choses* (2012b), toda prueba o refutación sobre la existencia de Dios supone pensar a Dios desde la cuestión del ser, y, por tanto, desde una perspectiva metafísica. Cf. Marion (2012b, 178).

31 *De poss.* (h XI/2 n. 28): “Increata possibilitas est ipsum possessit”.

concluyendo de allí su imposibilidad, sino que constituye su carácter fenomenológico propio, siempre dentro de los límites del decir humano. Por lo tanto, el vocablo enigmático “*possest*” le permite a Marion una serie de movimientos fenomenológicos, pero sobre todo, mostrar que el modo más originario de pensar a Dios no puede desplegarse en el terreno de la actualidad o del acto puro (*purum esse*), sino en la posibilidad.³² Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios, y esto será bajo el modo de la imposibilidad, pero no como negación de su darse, sino como aquello que excede toda objetividad y entidad. En palabras del Cusano: “[...] Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto”.³³

4. Consideraciones finales

A partir de la presencia efectiva del pensamiento de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, hemos querido indagar en este trabajo la posibilidad de concebir el concepto cusano de la *docta ignorantia*, a través del nombre enigmático “*possest*”, como un caso de *certitude négative*.

En primer lugar, mostramos que el concepto de *certitude négative* oficia como una formulación del problema del fenómeno saturado en el campo del conocimiento. La *certitude négative* busca, en este sentido, concebir el ámbito de lo no-objetual. Como advertimos, Marion encuentra antecedentes de las certezas negativas en pensadores de la filosofía moderna: Descartes y Kant. En virtud de esto, exploramos, en segundo lugar, la posibilidad de concebir la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como otro de los antecedentes de las *certitudes négatives* en la Modernidad temprana. En virtud de esto, mostramos que la *docta ignorantia* cusana busca conocer de modo incognoscible o ignorante lo incognoscible. En palabras de Nicolás de Cusa, sobre lo máximo absoluto o Dios “deseamos saber que ignoramos”.³⁴ Habiendo establecido la afinidad entre las nociones de *certitude négative* y *docta ignorantia*, a partir de su condición paradójica, abordamos, finalmente, en tercer lugar, la relación que Marion mismo establece entre la *certitude négative* y el nombre enigmático “*possest*” al abordar la cuestión de la imposibilidad de Dios.

En este punto consideramos que un trabajo ulterior podrá abordar la interpretación que Marion mismo ofrece del uso agustiniano del vocablo latino *idipsum* (2012c, 389-414), tan cercano al nombre enigmático cusano “*idem ipsum*”, que orienta la especulación de Nicolás de Cusa en su opúsculo *De genesi* (1447). Esto permitiría explorar una posible articulación en la lectura que Marion practica de estos dos pensadores de la tradición neoplatónica en la fenomenología de la donación, ya que parece encontrarse el hilo conductor a la luz del problema de la denominación de Dios.

32 Ya en *Sein und Zeit* Heidegger señala, en referencia al método fenomenológico, que “más alta que la realidad se encuentra la posibilidad”. Cf. Heidegger (1967, 38): “Höher als Wirklichkeit steht die Möglichkeit”. ¿Acaso en el Cusano no se observa este mismo movimiento que atraviesa la misma tradición fenomenológica? Por otro lado, la asunción de la posibilidad nos lleva a observar que en Dios esta *se da* como imposible, tanto para sí mismo como para nosotros. De allí que Marion, siguiendo al Cusano, no pretende hallar una prueba de la existencia de Dios. Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios bajo el modo de la imposibilidad, pero no como privación de su darse, sino como aquello que excede toda actualidad.

33 *De poss* (h XI/2, n.7).

34 *De doc. ig.* I c.1 (h I n.4): “[...] desideramus scire nos ignorare”.

Ahora bien, resulta necesario advertirse que a pesar de la asimilación productiva que realiza Marion del pensamiento cusano, subyacen importantes diferencias entre ellos. Pues, es evidente que el horizonte de sentido es irreductible en uno y en otro. Marion concibe a Dios desde el punto de vista de la tradición fenomenológica. Esto implica no abordar a Dios desde su efectividad como propone la tradición metafísica, sino más bien, como lo ha indicado en reiteradas ocasiones, desde su posibilidad como un fenómeno que pone en cuestión el límite de toda fenomenicidad (2013a, 387). En el caso del Cusano no se da ese enfoque netamente fenomenológico, pues en su horizonte de sentido no se encuentra ese cuestionamiento a la tradición metafísica. Con todo, como el mismo Marion lo advierte, el Cusano, en contra de la metafísica escolástica que ha concentrado su análisis en la pura actualidad de Dios, ha desarrollado una metafísica de la posibilidad que pone de manifiesto la anterioridad de la posibilidad respecto de la actualidad, como lo muestra, entre otros, el nombre enigmático "*possesit*". Y es esta perspectiva, como hemos mostrado, la que explora Marion en su fenomenología de la donación. Con todo, ulteriores trabajos deberán abordar, siguiendo los últimos avances y nuevas direcciones encaradas por Marion, las consecuencias del fenómeno de la revelación (*révélation*), definido ya en *Étant donné* como la *dernière possibilité* (2013a, 383-394), e indagar así cómo esto se conecta, de modo general, con la noción de posibilidad, y, de modo específico, con el nombre enigmático "*possesit*".

Para concluir, reiteramos entonces la pregunta que guio este trabajo: ¿en qué sentido la *docta ignorantia* puede ser entendida como *certitude négative*? A la luz del recorrido que propusimos, diremos, en primer lugar, que la *docta ignorantia*, lejos de ser un conocimiento sobre objetos u entes, nos dirige hacia un conocimiento incognoscible, en términos marionianos, un conocimiento sin objetos. En el saber ignorante no nos encontramos con un conocimiento referido a objetos, pues Dios o lo máximo absoluto carece de toda posible comparación, esto es, de toda posible certeza positiva. En segundo lugar, del mismo modo que la *certitude négative*, la *docta ignorantia* no opera en el nivel del principio de no-contradicción, pues este no se manifiesta en el marco de las oposiciones, sino que sólo puede alcanzarse de modo intelectual mediante la "coincidencia de los opuestos". Así, en tercer lugar, tanto Marion como el Cusano conciben la posibilidad de abrir a un campo de fenómenos que no se adecuen a la objetualidad. Dicho de otro modo, que todo conocimiento de objetos es posible a la luz de algo imposible, algo que le excede: la donación en Marion, la maximidad en Nicolás de Cusa.

Bibliografía

- André, J.M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Casarella, P. (1990), «Nicholas of Cusa and the Power of the Possible», *The American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, pp.7-31.
- Descartes, R. (1908), *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres*, X, ed. C. Adam & P. Tannery, París: Léopold Cerf, pp. 350-488.
- González Ríos, J. (2014a), *Metafísica de la Palabra. Una investigación sobre el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos.

- González Ríos, J. (2014b), «La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático ‘*possest*’», *Cuadernos de Filosofía*, vol. 56, pp. 9-30.
- González Ríos, J. (2014c), «Los nombres enigmáticos como *manuductiones* en el pensamiento cusano de senectud», *Manuductiones*, Klaus Reinhardt und Cecilia Rusconi (Hg.), Münster, Aschendorff Verlag, pp. 169-190.
- González Ríos, J. (2011), «La concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz de lo ‘*maximum et minimum absolutum*’ en el pensamiento de Nicolás de Cusa», *Principios. Revista de Filosofía*, v.18 nro.30 (Jan/Dez 2011), pp.27-52.
- González Ríos, J. (2018), «Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?», *Rivista Filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 139-150.
- Gschwandtner, C. (2014), *Degrees of Givennes. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York: Fordham University.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (2003), *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marion, J.-L. (2016), «Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*», *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 305-331.
- Marion, J.-L. (2013a), *Étant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2013 b), *L’idole et la distance*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2012a), «La question de l’inconditionnel», en: Capelle-Dumont, P. (ed), *Dieu en tant que Dieu*, Paris: Cerf, pp. 239-261.
- Marion, J.-L. (2012b), *Le rigueur des choses*, Paris: Flammarion.
- Marion, J.-L. (2012c), *Au lieu de soi: L’approche de Saint Augustin*, Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris: Bernard Grasset.
- Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (1991), *Questions cartésiennes I: “Méthode et métaphysique”*, Paris: PUF.
- Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h):
- Nicolai de Cusa, *De doc. ig.: De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).
- Nicolai de Cusa, *De poss.: De possest* (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).
- Nicolás de Cusa (2004), *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, Buenos Aires: Biblos.
- Potestà, A. (2017), «El don sin el ser. La disputa entre Marion y Derrida», en Pommier E. (comp.): *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 141-153.
- Reali, N. (2010), «La possibilità dell’impossibile», en Canullo, C. (ed.): *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Milano-Udineze, Mimesis, pp. 107-119.
- Roggero, J. (2018), «La filosofía última de J.-L. Marion», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 55, pp. 33-59.
- Vinolo, S. (2019), *Jean-Luc Marion, apologie de l’inexistence, II: Une phénoménologie discursive*, Paris: L’Harmattan.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 85 (2022), pp. 51-65

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

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.396681>

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.



El papel del *actus essendi* en la comprensión de la causalidad: La mediación del *esse* entre las causas eficiente y formal

The Role of the *actus essendi* in the Understanding of Causality: The Mediation of the Being (*esse*) between the Efficient and Formal Causes

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ*

Resumen: Tras la crítica que Martin Heidegger hizo de la metafísica occidental, algunos autores como Gilson o Fabro, entre otros, quisieron entrar en confrontación, dándoles esto la oportunidad de profundizar en las tesis más importantes de autores como Tomás de Aquino y su filosofía del *esse*. Las tesis de Gilson tuvieron un importante impacto en el mundo del tomismo, pero Lawrence Dewan, también tomista, quiso defender frente a Gilson la interpretación tradicional de Cayetano y Capreolo, que hasta ahora habían sido tenidos como los más célebres comentaristas de Tomás. Este artículo investiga un punto concreto de esta confrontación: la causalidad del *esse*.

Palabras Clave: *Esse*, forma, causalidad, participación, Gilson, Dewan.

Abstract: After the criticism that Martin Heidegger made of Western metaphysics some authors like Gilson or Fabro, among others, wanted to enter into confrontation giving them the opportunity to study in depth most important theses of authors like Thomas Aquinas and his *esse* philosophy. Gilson's theses had an important impact on the world of Thomism, but Lawrence Dewan, also a Thomist, wanted to defend against Gilson the traditional interpretation of Cayetano and Capreolo, which until now had been regarded as the most celebrated commentators of Thomas. This article investigates a specific point of this confrontation: the causation of *esse*.

Keywords: *Esse*, form, causality, participation, Gilson, Dewan.

Recibido: 21/09/2019. Aceptado: 29/11/2019.

* ISEN (Universidad de Murcia). Profesor de Pedagogía y Didáctica de la Enseñanza Religiosa Escolar. manuel.serra@um.es Línea de investigación: Metafísica, Relación entre Filosofía Antigua y medieval, y entre ambas y la filosofía contemporánea. Grupo de Investigación *Nóesis* (Universidad de Murcia). Publicaciones recientes: "Metafísica del Éxodo. El *esse* tomista según Étienne Gilson" (Carthaginensia, 2020). "¿*Esse* o existencia? La Distinción Real entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson" (Revista Española de Filosofía Medieval, 2020). ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλακίς. Una interpretación de Phys. II 7, 198a 25 acerca del sentido causal fundante del devenir a la luz de la teoría de acto-potencia". *Kriterion. Belo Horizonte*, nº 149, 2021, pp. 549-571, doi: 10.1590/0100-512X2021n14911mas.

Introducción

En el presente artículo vamos a exponer la confrontación entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson en torno a la comprensión de la causalidad del *esse* en santo Tomás de Aquino. Dewan dedicó dos artículos (cf. Dewan, 1999, 70-96; 2002, 65-99) a rebatir algunas ideas centrales del tomismo gilsoniano presentes en *Elementos de Filosofía Cristiana*, donde el Francés quiso poner el foco de atención en la importancia de recuperar la noción tomista de *esse* como *actus essendi*, con el fin de despojarla del esencialismo en que habría quedado presa, sobre todo bajo el influjo de Cayetano y Suárez¹.

El trabajo está dividido en dos partes: en la primera expondremos los argumentos que Dewan acuña para dar razón de su rechazo a las tesis del medievalista francés. En la segunda confrontaremos esta crítica con el pensamiento de Gilson.

Esta investigación tiene tres objetivos, a) mostrar que las razones que Dewan aporta para atacar las tesis de Gilson no se corresponden con las afirmaciones del Francés; b) evidenciar que la base de esta crítica está en la comprensión cayetanista del *esse* por parte de Dewan; c) proponer una línea de investigación que aporte algunas claves que nos permitan justificar por qué la noción de causalidad de Tomás de Aquino debe ser comprendida a la luz del importante papel que juega en toda su metafísica el *actus essendi*, rectamente entendido como acto de la esencia, tal y como propone Gilson.

1. La causalidad del *esse* según L. Dewan

La tesis principal defendida por L. Dewan en estos dos artículos, dedicados a algunos errores del tomismo gilsoniano en torno a la *causalidad* del ente, es que ésta debe ser atribuida a la *esencia* del ente y no a su acto (el *esse*). La razón que le lleva a esta conclusión es su oposición a una de las afirmaciones que Gilson hace en el mencionado libro (Gilson, 1960) donde, explicando *Sum. Theol.*, I, q. 4, dice:

Posicionar a Dios como el acto puro y simple de ser es, por lo mismo, postularlo como absolutamente perfecto. La razón es que el ser (*esse*) es lo más perfecto de todas las cosas. Como ya se ha dicho, «nada tiene actualidad excepto en la medida en que es». No tiene sentido imaginar esencias dotadas con varios grados de perfección; ninguna esencia tiene realidad, excepto en la medida en que un acto de ser (*esse*) hace que sea una cosa realmente existente (Gilson, 1960, 122-123).

Si bien este texto es prácticamente una paráfrasis del mismo Tomás, Dewan advierte sobre las «engañosas adiciones de Gilson», quien quiere hacernos creer que el Aquinate está situando al *esse* como *causa* y no como *acto* del ente. De este modo, la interrogación

1 Esta es la tesis principal de un grupo de tomistas norteamericanos que tratan de reorientar las tesis sobre el *actus essendi* más acogidas en el siglo XX (particularmente, las de Gilson y Fabro) a partir de un nuevo modo de entender la relación entre *forma* y *esse*. En la actualidad, los representantes de esta línea esencialista son S. Brock y L. Irizar, cuyos trabajos estarán presentes. Querría citar de manera particular una esmerada publicación de un profesor español, que expone lúcidamente las tesis de esta orientación dewaniana: Torrijos, 2019, 344-363.

que enmarcará su análisis sobre este asunto vendría a ser la siguiente: ¿es realmente el *esse* la *causa* de la existencia real de la esencia? (cf. Dewan, 1999, 94). Gilson lo afirma explícitamente —según el criterio del Canadiense— en *El ser y los filósofos*, cuando dice: «La existencia real, entonces, es la causa eficiente por la cual la esencia a su vez es la causa formal que hace que una existencia real sea tal existencia» (Gilson, 2005⁵, 172). En cambio, si bien Tomás de Aquino establece una relación entre algunos modos de causalidad, nunca dice —y en este texto tampoco— que haya una relación de reciprocidad entre la causa formal y la causa eficiente, como Gilson entiende y nos quiere hacer interpretar.

Al afirmar lo que dice en *El ser y los filósofos* (p. 172), Gilson se refiere a la doctrina de que las causas son causas entre sí, pero en diversos géneros de causalidad. Sin embargo, en ese texto, Tomás explica cuidadosamente esa doctrina en términos de 1) la relación entre causalidad eficiente y final, y 2) la relación entre forma y materia. En ninguna parte dice nada sobre la causalidad formal y eficiente como algo recíproco (Dewan, 1999, 74).

Antes bien, teniendo en cuenta que, para Tomás, «ningún acto de ser está presente salvo en cuanto que es causado por los principios de la esencia» (Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lect. 2, n. 558), al final de la q. 27 del *De Veritate*, leemos: «Dios causa en nosotros la creación natural, sin la mediación de ninguna causa eficiente, pero a través de la mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio de la creación natural». Y comenta Dewan:

Dios, al mismo tiempo que da el *esse*, produce lo que recibe el *esse*, y por lo tanto no es necesario que trabaje en algo que ya existe (...). Esto nos permite ver que, estando Dios posicionado como máximo agente, analizamos su creatura, un ser, es decir, un *ens*, en el cual se encuentran juntos una multiplicidad de factores ontológicos inteligibles, como *esse*, forma, materia, etc. Es decir, solo por lo que llamaría “análisis formal” tiene sentido la metafísica. Ver el *esse* de la cosa como algo que, en sí mismo, tiene *esse* y lo da a la esencia, es verlo como un agente (Dewan, 1999, 95).

Para Dewan, sólo Dios es *Causa eficiente* del ente, y la forma su *causa formal*, por lo cual, en ningún caso aparece el *esse* tratado como *causa* eficiente más allá de la causalidad formal.

El mismo Santo Tomás parece afirmar [en *In I Sent.* I, 1, 8, 1, 2, *ad* 2] que es la causa formal del ser. Al menos, a un objetor que dice que el ser de las criaturas debe ser “por sí mismo” y, por lo tanto, no es causado (y, en consecuencia, el *esse* de las criaturas es Dios mismo), Tomás responde: «Creado no es a través de otra cosa, si la palabra “a través” expresa la causa formal intrínseca; por el contrario [*immo*], a través de él [*ipso*], formalmente, la criatura es». Si, en este pasaje, *esse* no se llama explícitamente una “causa”, aun así, está fuertemente implícito que es la causa formal intrínseca (Dewan, 1999, 95-96).

El *esse* —para este autor— es más propiamente *causa final* y el resultado de todos los otros modos de causalidad. Habría que señalar aquí, por tanto, que el *esse* es más *efecto* que *causa*.

Él [santo Tomás] dice que el orden de los fines corresponde al orden de los agentes, de tal manera que al primer agente corresponde el fin último, y los otros fines son proporcionales a los otros agentes. *Esse*, que es el efecto adecuado y el fin correspondiente a la operación del primer agente, debe, por lo tanto, tener el papel de fin último. Pero el final, aunque primero en la intención, es el último en la operación, y es el efecto de las otras causas. Por lo tanto, el *esse* creado, que es el efecto adecuado correspondiente al primer agente, es causado por los otros principios, aunque el primer principio, es decir, Dios, es la primera causa del *esse* (Dewan, 1999, 96).

Contrariamente a lo sugerido por Gilson, que hacía derivar la esencia del *esse*, santo Tomás hace derivar —según Dewan— el *esse* de los *principios esenciales*, expresión que toma del Aquinate para referirse al papel causal de la esencia: «Así, Tomás nos proporciona una visión de la esencia y de la forma de la cosa como causal en relación con el sentido de la cosa. Deben ser considerados como instrumentos del primer principio, es decir, Dios mismo» (Dewan, 1999, 96). La única Causa eficiente es Dios, Principio fontal y Agente supremo, y la forma es el instrumento causal del que derivan todos los aspectos del ente, incluyendo el *esse*. Por tanto, el *esse* no es la *causa* de la esencia sino, al contrario, *efecto* formal suyo (cf. Brock, 2016, 79). De lo contrario, habríamos de atribuirle *un esse al esse*, invalidando la consistencia ontológica proporcionada por la causalidad eficiente, y multiplicando o desdoblado la causalidad del *esse*, siendo así que ésta, para Tomás, es definitiva. Esto, al menos, es lo que parece desprenderse de este pasaje de Dewan:

El *esse* creado tiene el papel de causa final. Lo que está claro es que Tomás no está utilizando el tipo de concepción que proporciona Gilson, una concepción que tiende a atribuir *esse* a *esse*: las causas eficientes son cosas subsistentes, es decir, las cosas que tienen el *esse* (...). Para Tomás, *esse* no tiene *esse* y por lo tanto no es una causa eficiente de la esencia (la causalidad del *esse* es definitiva) (Dewan, 1999, 96).

En la edición revisada de este mismo artículo², nuestro autor añadió un texto largo fruto de una maduración más pausada acerca de sus propios argumentos. Podría pensarse que él mismo no quedaría totalmente satisfecho al releer sus conclusiones. Sea como fuere, en esta revisión aclara y profundiza notoriamente sus explicaciones. Su punto de partida se retrotrae nuevamente a *S. Th.* I, q. 4, a. 1, ad 3, donde Tomás replica a un objetor sobre una supuesta inferioridad del *esse* en Dios. En su respuesta, argumenta el Aquinate que, al contrario, «el ser es lo más perfecto que hay, por encima, incluso, de las propias formas» (Tomás de Aquino, *Sum., Theol.*, I, q. 4, a. 1 ad 3); nada hay más formal que el *esse*. De todas estas afirmaciones toma pie Dewan para concluir en una afirmación, que, al menos desde el punto de vista lógico y lingüístico, es irrefutable: «Nada de esto habla del *esse* como causante en un sentido eficiente». Lo que le lleva a poner sobre la mesa nuevamente el estribillo de la confrontación mediante una pregunta: «¿Acaso quiso aquí Gilson hacer del *esse* la causa de la cosa?» (Dewan, 2002, 96). Tomado en un sentido directo, parece evidente que el texto de Tomás no habla ni se refiere al *esse* como una causa eficiente. Esto no parece discutible,

² Me refiero a la edición extendida de 2002.

luego, ¿qué le lleva a Gilson a interpretar que el *esse* aquí puede entenderse en este sentido? La respuesta del Canadiense remite a un Tomás joven que parece encaminarse por aquí especialmente en las *Sentencias*. Remitiéndonos a la nota 95 de su artículo, Dewan nos hace ver que Tomás pudo haber defendido en esta época que el *esse* equivalía a la causa formal del ente, algo que descartaría explícitamente después. La doctrina definitiva sería la ya expuesta más arriba según la cual el *esse creado* adviene al ente por la única causalidad formal, que es la propia y exclusiva del *esse*.

Finalmente, como conclusión novedosa que aporta en este nuevo texto, Dewan nos advierte de algo importante:

Volviendo a la pregunta de *Elementos de filosofía cristiana*, observamos el comentario acerca de «no tiene sentido imaginar esencias dotadas con diversos grados de perfección». Gilson dijo esto con el fin de centrar nuestra atención en la primacía del acto de ser. Mi preocupación es que tiende a separar nuestra visión del *esse* de la esencia de la cual es la realidad. Como el propio Tomás dice: «Todo *esse* se considera por alguna forma» (*Sum., Theol., I-II, q. 85, a. 4*). Si uno pierde de vista ese punto, tiende a concebir el *actus essendi* como algo accidental en relación con la esencia de la cosa (...). Una visión integral del *actus essendi* mantiene a la vista su unidad analógica, es decir, su carácter jerárquico (Dewan, 2002, 97).

La impresión general expresada por Dewan aquí puede muy bien sintetizar el núcleo de sus observaciones sobre el tomismo gilsoniano. Según su parecer, el medievalista francés, al tomarse justamente en serio la necesidad de poner el foco de atención en la centralidad del acto de ser, acaba divorciando el *esse* de la esencia, de tal modo que se pone en peligro la *unidad* substancial del conjunto de elementos que conforman el ente, en este caso, el *esse* como acto de la esencia (cf. Irizar, 2008, 141). Pero el *esse* viene siempre *por* una forma, por lo que debe evitarse la impresión de que el *esse* es otra *cosa* distinta de su esencia, como si de elementos desconectados se tratase. El *esse* no es algo añadido *a posteriori* a la substancia como si de una mezcla química de elementos se tratase sino, más bien, como aquello que es constituido por los principios esenciales. Y de nuevo en este punto nos encontramos con una frase de difícil comprensión: «Una visión adecuada del *actus essendi* tiene en cuenta su unidad analógica, es decir, su carácter jerárquico». ¿Qué entiende Dewan por «su carácter jerárquico»? Es difícil responder a esta pregunta, sobre todo cuando, a continuación, apoyado de nuevo en la cita de *De ente*, c. 1³, dice otra cosa:

Así, volvemos a un texto de Tomás con el que comenzamos: «De las substancias, algunas son simples y otras son compuestas, y en ambas hay esencia; pero en la simple en un grado más verdadero y más noble [*veriori et nobiliori modo*], en la medida en que las substancias simples también tienen más noble *esse*; porque son la causa de aquellas que son compuestas, al menos [esto es verdad de] la primera substancia simple, que es Dios» (*De ente*, c. 1). *Esse* y la esencia están en una jerarquía paralela (Dewan, 2002, 98).

3 Esta cita aparece en el primer tema abordado por Dewan al principio de su artículo.

No parece quedar claro —al menos, este es mi parecer— cuál sea la intención de Dewan. Por un lado, parece que, partiendo de la identificación en Dios de esencia y ser, quiere probar la primacía del ser sobre la esencia; pero, por otro, también parece querer decir que, partiendo de esta identificación en Dios de ser y esencia, estos elementos están en una jerarquía paralela⁴. Personalmente, me inclino a pensar que Dewan está queriendo decir lo segundo, pero parece una cuestión *abierta*.

Lo que sí ha quedado claro es que, para el Canadiense, el peligro que corre el lector de la obra gilsoniana es concebir la primacía del ser sobre la esencia de tal modo que se termina rompiendo la unidad del ente.

2. La causalidad del *esse* en el tomismo gilsoniano

En este punto pretendemos elaborar —desde el punto de vista del tomismo gilsoniano— una reflexión que explique cómo entender la noción tomista de *causalidad* asumiendo, por un lado, el fundamento de la concepción aristotélica de la misma y, por otro, introduciendo la impronta de la filosofía del ser tomista. Santo Tomás no modificó la doctrina aristotélica sobre la causalidad; sin embargo, no es menos cierto que la originalidad de su noción de *esse* hace inevitable introducir variaciones substanciales (cf. Gilson, 2000³, 242). En última instancia, lo que trataré de evidenciar es que el desplazamiento de la actualidad fontal, asumida en Aristóteles de una manera suprema por la forma, recae ahora sobre el *esse* (cf. Fabro, 2010², 350), pasando aquélla al estatuto de potencia respecto de éste.

Esto que llamo *esse* es lo más perfecto de todo (...). De donde se sigue que esto que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, por eso mismo, la perfección de todas las perfecciones. Tampoco hay que entender que esto que llamo *esse*, a lo que nada se le puede añadir porque nada hay más formal, determina como el acto a la potencia; el *esse*, pues, así entendido, es algo según la esencia y es por ella determinado (Tomás de Aquino, *De Pot.*, VII, a. 2, ad 9)⁵.

Las causas eficiente y formal están íntimamente relacionadas con la noción de acto. Por eso, que Tomás de Aquino identifique el *esse* con la máxima actualidad, conlleva necesariamente que la causalidad sufra importantes modificaciones (cf. González, 2001³, 271). Para el Aquinate la forma es acto, y el *esse* también es acto, por lo que parecería justificado defender tal cual la doctrina aristotélica de la causalidad; en cambio, esto sólo es posible descuidando la particular relación existente entre forma y *esse* (cf. Gilson, 1965², 82-87). En el paradigma aristotélico, la noción de causalidad no plantea dificultades: la forma, que es acto único y supremo con relación a la materia en la constitución del ente, se conforma por su propia naturaleza en el orden de la causalidad como *causa formal*. Ésta, por su parte, que consiste en el despliegue de actualidad ejercido por una causa eficiente, produce o constituye la substancialidad o formalidad del ente, le hace a éste ser tal o cual cosa. Ahora

4 Un estudio sobre cómo entender con Gilson la primacía del *esse* sobre la esencia en Tomás de Aquino: Suárez, 2004, 24-26.

5 *Vid.*, también, *Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *In II Sent.*, I, q. 1, a. 4.

bien, ¿puede la noción de *esse* insertarse sin más en esta metafísica de la causalidad? La respuesta no parece en modo alguno sencilla.

La tesis que vamos a tratar de justificar es que la noción de causalidad aristotélica no puede explicar sin matices la causalidad vista desde la noción tomista de *esse*, algo que no significa romper con la estructura que Aristóteles le da a aquélla. Al contrario, nos apoyamos en la certeza de que su propia comprensión de la noción de acto es una puerta abierta que posibilita nuevas formas de entenderla (cf. Tomás de Aquino, *De anima*, a. 9; *Sum. Theol.* I, q. 76, a. 4). Esto es justo lo que sucede con la causalidad del *esse* (Vid. Tweeten, 2011, 79-129; LLano, 2001, 29-44; Llano, 2011).

La forma, en cuanto acto, es una de las causas del ente, la causa formal que le hace ser *eso* que es; sin embargo, esta actualidad que ejerce la forma no *proviene* de ella misma sino del *esse* (cf. Gilson, 1965², 87): «formam non habet sic esse per aliam formam» (Tomás de Aquino, *De Spir. Creat.*, a. 1, ad^{um}). El *esse* es una actualidad puramente actualizante; en cambio, la actualidad de la forma es de naturaleza determinante (cf. García López, 2002, 41). Entonces, si la forma es acto gracias al *esse* y es potencia respecto de él, como acto supremo (cf. Fabro, 2010², 367), teniendo en cuenta que la causalidad eficiente y la formal se relacionan por su propia naturaleza metafísica con el acto, ¿cómo entender ahora la causalidad? En principio, lo que parece conveniente es, por un lado, subrayar la incidencia que la identificación tomista entre *esse* y acto tiene respecto de la causalidad eficiente y formal (cf. Ferraro, 2017, 62) y, por otro, destacar la relación entre el orden formal y el orden del *esse*, que es la que se da entre potencia y acto.

No es de la misma naturaleza la relación que hay entre materia y forma, y entre substancia y *esse*, aunque ambas son de potencia y acto (...). Entonces, la misma forma se compara al *esse* como a su acto. Por esta razón, por tanto, en lo compuesto de materia y forma se dice que la forma es principio del *esse*, porque es lo que realiza plenamente la substancia, cuyo acto es su mismo *esse*: como lo diáfano es respecto del aire el principio que produce la luz, porque hace de sujeto receptor de la luz (Tomás de Aquino, *C.G.* II, 54, 1 y 6).

Para Tomás, la forma, actualizada por el *esse*, seguirá actuando como acto y constituyendo, en consecuencia, la causa formal del ente. La forma sigue determinando al ente para ser tal o cual cosa. Al ser un acto determinante el de la forma, su causalidad es formal o substancial, porque constituye al ente en su substancialidad (cf. Filippi, 2015, 104-110). Pero, en este nuevo marco metafísico, el *esse*, a través de la forma, constituye la substancialidad del ente, pero no su existencia (cf. Gilson, 1965², 85). Así pues, además de la causa formal debe haber otra causalidad responsable tanto de la actualidad formal como del existir del ente, una causalidad que le haga emerger de la nada, por un lado, y ponga en acto a la forma para conferirle una esencia determinada, por otro (cf. *Ibid.*, 86).

¿Se trata de la Causa eficiente? Naturalmente, pero lo que estamos tratando de exponer aquí es que, para Gilson, la peculiar naturaleza de esta Causa primera en Tomás hace que tanto la acción de ésta como la comprensión de la causalidad sean del todo particulares (cf. *Ibid.*, 87). En el caso del Aquinate, la Causa eficiente es causa primera, única y suprema del ente: una concepción que no se corresponde exactamente con la de Aristóteles. La Causa

eficiente es causa omni-abarcante; por tanto, lo es del *esse*, de la forma y del ente en sí, pero no eclipsa ni absorbe la causalidad del *esse* (cf. Fabro, 2010², 380). Llegados a este punto, podemos afirmar que la doctrina aristotélica de la causalidad no puede ser asumida sin más por la tomista (cf. Echauri, 1975, 117-129). En la primera, no existe que se sepa un orden ontológico claro entre las distintas causas (cf. Gilson, 1965², 79). ¿Dónde podemos apreciar —observa Gilson— que el Motor inmóvil es causante del orden formal, por ejemplo, cuando Aristóteles dice explícitamente que «la forma ni se genera ni se destruye»? (Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1033 b 15-19)⁶. En todo caso, el Motor inmóvil actuaría sobre una materia y unas formas ya existentes. Por el contrario, el Dios de Tomás de Aquino *crea* todos los elementos constitutivos del ente: Dios crea la forma, la materia y el *esse* (Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17), por lo que, efectuar sin más la equivalencia entre la causalidad aristotélica y la tomista no parece posible (cf. Gilson, 2005⁵, 290).

Dios es verdadera Causa eficiente y *Acto puro*, siguiendo la lógica anterior de la identificación de la causalidad eficiente y formal con el acto. Para Tomás, Dios es Acto puro de *esse*, lo que constituye la esencia divina en puro ser, lo cual es importante porque significa que todo lo que salga de Dios por vía de creación será donación no necesaria *del esse y por el esse*, por lo que el siguiente paso será considerar cómo vienen a la existencia los entes a partir del *Esse* como su Causa eficiente; y la respuesta es “por vía de *creación*”, que es donde se va a concentrar todo el entramado metafísico que estamos tratando de desembrollar.

La Causa eficiente crea los entes a través del *esse* como primera criatura suya, y lo hace *mediante* la actualidad que el *esse* ejerce sobre la forma (cf. Fabro, 2010², 366) y, con ésta, sobre la substancia, de tal manera que, si lo que entendemos por causa eficiente es lo que produce algo por su condición de acto, el *esse* es causa a) *primera* (no de suyo, sino como *participación transcendental* del *Esse* puro) y, b) *fundante*, como fuente de actualidad del orden formal, por tanto, de la causalidad formal.

El primer efecto de Dios en las cosas es su mismo *esse*, como todo otro efecto lo presupone y sobre el cual todo está fundado. Es necesario, pues, que todo lo que de alguna manera tiene *esse* sea por Dios. Por tanto, el *esse* mismo es el efecto más común, primero, y más interior a todo otro efecto (Tomás de Aquino, *C. Th.*, I, c. 68).

Por tanto, la actualidad del *esse* preside y orquesta la constitución del ente, dándose la paradoja de que esa substancia constituida por la acción de la forma gracias a la actualidad recibida del *esse*, es el sujeto receptor y delimitador de ese mismo *esse*. Ahora bien, esta acción formal no supone perjuicio ontológico alguno sobre el *esse*, porque lo único que supone para él es la determinación de su acción (cf. Gilson, 2003³, 225), pero no de su propia actualidad.

Si se entiende el *actus essendi* como acto metafísico intrínseco y constitutivo de la realidad, en virtud de ese *actus essendi* la misma resolución formal de las diversas participaciones que encontrábamos en las cosas es ya *fundación* y *dependencia causal* de todos los entes por participación respecto del *maximum* o primero que es el *esse*

6 La tesis de Gilson, expuesta principalmente en *El ser y la esencia* y en *El Tomismo*, es que en Aristóteles no hay, *stricto sens*, causa eficiente porque la cualidad metafísica de la forma, en su propio paradigma, absorbe toda la actualidad de lo real. Estudiada con detenimiento, creemos que es bastante plausible.

per essentiam. Y ello (...) gracias a la *resolutio* de todas las diversas perfecciones en la perfección del ser. Precisamente porque el *esse* se encuentra en todo lo que es, la fundación (y dependencia) formal de las diversas perfecciones implica virtualmente toda fundación real, en virtud del *esse* intensivo, que es la perfección omnicompreensiva de *todas* y cada una de las demás perfecciones (Fabro, 1967, 252).

El problema está en querer “saltar” de la Causa eficiente a la causa formal, habida cuenta del papel capital que el *esse* juega en este paradigma metafísico. La Causa eficiente, siendo única, no actúa, sin embargo, directamente sobre los entes, sino a través de la mediación transcendental del *esse* (cf. Fabro, 2010², 365). Si Tomás dice que el *esse* es el acto que hace que una cosa *sea* (exista), el *esse* no puede ser la mera existencia educida sino *la energía causal a través de la cual la única Causa eficiente, Dios, causa esa existencia como estado resultante de ese acto* (cf. Gilson, 1965², 105). Si de otorgar al *esse* una valencia eficiente surge dificultad es porque el Aquinate introdujo una novedad completamente revolucionaria en el sistema metafísico aristotélico, con lo cual lo que debemos hacer es tratar de leer coherentemente cómo afecta esta novedad, concentrada en la actualidad pura del *esse*, a la noción de causalidad.

La participación en el *Esse* puro a través del *esse* creado, que cristaliza en virtud del acto creador, fundamenta la causalidad del ente en el *esse*, no directamente en la forma, la cual engendra una causalidad (formal) que no es sino en virtud de la causalidad originaria y fundante del *esse*: «Los entes obtienen, en su orden, la propia consistencia de ser, en cuanto que cada ente consta de su propia esencia que es actuada por el *propio* acto de ser participado» (Fabro, 1967, 583). Así pues, en cuanto que es *a través del esse* así entendido, como el ente es constituido tanto en su ser como en su esencia, es legítimo afirmar que el *esse* posee una *valencia eficiente*, no por sí mismo sino en cuanto participación transcendental del *Esse* puro, Causa eficiente por antonomasia.

La existencia misma de la esencia finita es el efecto primero e inmediato del acto existencial primero y absoluto. Repitémoslo, *prima rerum creatarum est esse*. Nacido de un acto existencial, el ser es a su vez un acto existencial, y del mismo modo que es efecto, así también es causa. También el ente finito es, a su modo, causa del ente (...). Lo primero que el ser hace es hacerle a su propia esencia ser, esto es, ser un ente (Gilson, 2005³, 239).

Por eso decimos, con Gilson, que el *esse* no es, de suyo, causa eficiente, sino decimos mejor que Dios, única Causa eficiente, hace emerger al ente de la nada y lo constituye como tal ente a través del *esse* como participación transcendental causal mediadora entre la Causa eficiente y el ente (cf. Fabro, 2010², 367), por lo que, como participación suya, obtiene su valencia causal y eficiente de modo *analógico o participado*. El *esse* es acto, y el acto tiene, de suyo, una valencia causal, bien formal bien eficiente. La eficiente, por la condición de participación transcendental del *esse* respecto del *Esse* puro; y la formal, por la naturaleza determinativa de la forma como *acto segundo*, gracias a la actualidad fontal entitativa del *esse*.

El *esse* es, por consiguiente, el mediador transcendental de la causalidad divina, mientras que la forma asume el rol de mediador predicamental de la expansión del *esse*.

En el momento constitutivo trascendental, el *esse* es el acto fundante y la forma es, como esencia, potencia (Ferraro, 2017, 69).

Repitémoslo: para Gilson *la participación funda la causalidad*. A lo que podríamos sumarle esta otra máxima como algo consecuente: *el acto funda la causalidad eficiente y formal*. El meollo de la novedad tomista en relación con la causalidad está en que, al haber desplazado la actualidad suprema de la forma al ser, tanto la misma noción de causalidad eficiente —que ahora es Acto puro de Ser— como la de causalidad formal —que recibe su propia actualidad también del *esse*— sólo pueden entenderse gracias al *actus essendi*, como acto supremo mediador fruto de su condición de participación trascendental del *Esse* puro⁷.

Conclusiones

El presente trabajo nos ha conducido a poder exponer las siguientes conclusiones:

–La participación funda la causalidad, por lo cual la causalidad primaria u originaria (la trascendental del *esse*) funda la secundaria o derivada (la predicamental de la forma). Lo que es potencia respecto de su acto no puede ser causa suya, pues sería tanto como decir que la potencia es causa del acto, esto es, lo posible educa la actualidad productora de los entes⁸. La «aptitud para existir» de la esencia no puede considerarse de ningún modo como la *causa* de esa misma existencia, porque sería tanto como hacer de la potencia la causa de lo que es en acto: «Nada es extraño al ser, nada es “exterior” a él, y, a la vez, nada se identifica con él, pues posee una índole propia, irreductible a la de cualquier esencia creada. Éstas son precisamente las notas con que santo Tomás de Aquino describe la relación del ser con las demás realidades creadas» (Orrego Sánchez, 2004, 317).

–Los *principios de la esencia* causan el *ser substancial*, y son llamados *causa del esse* no *efficienter* sino en cuanto que, la forma, lo recibe y acoge como receptáculo para ser delimitado y fin de su actualidad. Por tanto, estos *principios esenciales* no son causa del *esse* referido al *actus essendi*, como pretende Dewan (*Vid. supra*, pp. 3-5).

Todo lo que conviene con algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como lo risible por el hombre, o adviene por otro principio extrínseco, como la luz a través del aire por influencia del sol. No puede ser, por tanto, que el mismo *esse* sea causado por la misma forma o *quididad* de la cosa. Digo, por tanto, causado como por una causa eficiente: porque de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa produciría su mismo ser, lo cual es imposible. Luego es necesario que toda cosa cuyo ser sea distinto de su naturaleza tenga el *esse* desde otro (Tomás de Aquino, *De ente*, c. 5).

7 Ésta es la principal tesis que sostengo, frente a la interpretación dewaniana, cf. Irizar, 2015, 308-318. Un estudio que convendría con esta tesis que propongo, dice así: «La clave de la solución del Aquinate —como bien ha mostrado Cornelio Fabro— se asienta en la noción de ser como “acto participado” (...). Si lo participado se relaciona con lo participante como su acto, más aún, como su *acto primero y constitutivo*, tal como ocurre con el ser respecto de la esencia, ya no hay oposición entre la “accidentalidad” y la unidad primaria y substancial» Orrego Sánchez, 2004, 311.

8 Un autor que ha estudiado la reacción bañeciana al formalismo cayetanista con relación a la noción de *esse*; cf. García Cuadrado, 2016, 147-169; *Ibid.*, 2016, 579-618.

—Dios hace emerger los entes primera y originariamente a través de la actualidad del *esse*, concebido como participación transcendental del *Esse* puro. La causalidad formal es segunda y potencial respecto a su condición de posibilidad, que es el *esse*, aunque, a su vez, es la forma la que recibe y delimita el *esse*, pero de ningún modo ella ostenta causalidad alguna sobre aquello que le confiere su actualidad. En este sentido, hay que interpretar las afirmaciones de santo Tomás. Desde el punto de vista causal, la forma extiende al ser substancial su actualidad, nada más. A nuestro juicio, Dewan, llevado de una comprensión esencialista del *esse*, interpreta las fórmulas de Tomás sobre la relación forma-*esse* en un sentido causal invertido: «Como dice el propio Tomás: *todo esse es considerado por alguna forma*» (*S.Th., I-II*, q. 85, a. 4; *apud.*, Dewan, 1999, 94).

—La causalidad transcendental y eficiente del *esse* proviene exclusivamente de la *acción creadora* de la Causa eficiente, ya que el *esse*, una vez que es creado, asume la primacía y originariedad causal respecto de los otros tipos de causalidad. Como afirma Tomás en el citado *De ente* 5, lo que de suyo es pura actualidad no puede ser causado *efficienter*, por lo que es potencia respecto de él.

Por otra parte, paso ahora a exponer las principales razones que —según nuestro parecer— desautorizan tanto la crítica dewaniana a Gilson como su hermenéutica del Aquinate.

—La confusión entre *ens* y *esse*. Dewan confunde el *esse* concebido como resultado de la acción de la forma (*esse substantiale*) con el *esse* concebido como el acto que hace existir al ente (*actus essendi*): «Así, Tomás nos proporciona una visión de la esencia y de la forma de la cosa como causal en relación con el sentido de la cosa. Deben ser consideradas como instrumentos del primer principio, es decir, Dios mismo» (Dewan, 1999, 96)⁹.

—Y esto le lleva a confundir la doctrina de la causalidad. De la confusión entre “acto de ser” y “ser, entendido como substancia” viene el error de hacer del *esse* causa final y, por tanto, el resultado de los demás modos de causalidad¹⁰. Para su constitución, el ser substancial requiere la acción de toda causalidad, porque es el resultado de todo modo de actualidad mediante la cual el ente *es*. De este modo, se pone en evidencia que el *esse*, referido al *actus essendi*, no puede ser considerado el resultado de las demás formas de causalidad.

—La existencia no es el *esse*, sino el resultado de su actualidad (cf. Gilson, 1953, 274)¹¹. El acto de ser confiere la existencia, la hace emerger de la nada, consistiendo su virtud principal, por tanto, en su actualidad eficiente. La *existencia*, que es *su fruto*, no da razón suficiente —como mera existencia— de la riqueza e importancia ontológica de lo que es un *acto*, y no un *estado*. No debe perderse de vista, pues, su carácter de actualidad pura y eficiente. En este contexto, se aprecia cómo aquello de querer ver «un *esse* como causa del *esse*»¹² procede de la confusa y cayetanista identificación entre *esse* y *existentia*. Dewan hace del acto de *esse* la mera efectualidad, la existencia entendida como *estado* de la esencia.

9 Vid. también: Dewan, 2006, 2-284. *Ibid.*, 2012, 76-90. En contraposición, *vid.* Ocampo, 2018, 227; Orrego Sánchez, 2004; Bernot, 2018, 435-471.

10 Así lo afirma claramente Brock: «Así como el ser, según Tomás, es esencialmente una función de la forma, la forma misma es algo ontológico o existencial. Es esencialmente causa del ser, esto es, del *actus essendi*»; Brock, 2016, 81. Un estudio reciente sobre Gilson que se contrapone a esta interpretación: González Gatica, 2010, 116.

11 Estudios recientes que apoyan esta posición gilsoniana: Marengi, 2019, 113-146. *Ibid.*, 2018, 33-69.

12 Vid. nota 10.

Para él, el *acto* se corresponde con ese *estado*. Al identificar *acto* y *estado*, el *esse* pierde toda su valencia actualizante y, en consecuencia, causal.

—Por esta razón, el único modo de comprender adecuadamente la doctrina de la causalidad en santo Tomás pasa por tener en cuenta la particular naturaleza del *esse ut actus essendi*: «Por tanto, se encuentra en la substancia compuesta de materia y forma un doble orden: uno de la materia a la forma; otro de la cosa ya compuesta al *esse* participado. No es, pues, el *esse* de la cosa, ni su forma ni su materia, sino algo que adviene a la cosa por la forma» (Tomás de Aquino, *De sub. sep.*, c. 8)¹³. Dado que la naturaleza de la Causa eficiente es ser Acto puro de *Esse*, el *esse*, fruto del acto creador por el que todo recibe su actualidad, participa en todos los sentidos de la misma naturaleza de su Causa inmediata, el *Esse* puro, incluyendo su potencia eficiente.

Por otra parte, Tomás de Aquino mantiene el principio aristotélico de que las causas que pertenecen a distintos órdenes de causalidad pueden ejercer una causalidad recíproca. En este caso, la causalidad eficiente puede dar el ser existencial a la substancia, pero, así como a la inversa, la causalidad formal puede comunicar el ser substancial a la existencia actual. Donde no hay existencia, no hay substancia, pero donde no hay substancia, no hay existencia. Es, pues, literalmente verdadero que la existencia es una consecuencia que se sigue de la forma de la esencia, pero no como un efecto se sigue de la causa eficiente (Gilson, 2005⁵, 220).

Aunque la creación del ente acontece en un mismo acto y el conjunto de elementos que conforman el ente conforman una unidad; sin embargo, el *esse*, por su particular naturaleza, goza de una primacía neta y esencial respecto de todos los demás.

—Dewan tiene razón al decir que no existe ninguna causa eficiente ni ningún agente que medie entre el acto creador y lo creado, sin embargo, en nuestra opinión, lo que está diciendo aquí Tomás es que Dios es la única causa suprema de todo lo que constituye al ente, queriéndose desmarcar sutilmente así de los problemas hermenéuticos que deja irresueltos el libro XII de la *Metafísica*, donde Aristóteles no aclara si Dios es realmente la causa suprema de todo. Por tanto —y esto es crucial—, a lo que se está oponiendo Tomás al decir que entre el acto creador y el *esse* no existe ningún agente mediador, es a una causalidad eficiente *equiparable ontológicamente* a la única Causa eficiente que es Dios, aclarando la posible confusión aristotélica. Pretender, como sugiere Dewan, que Tomás excluye aquí la causalidad que, de suyo, le corresponde al *esse*, no tiene razón de ser, pues no se trata de una causa eficiente propiamente dicha. Gilson dice que «la existencia real es la causa eficiente *por la cual* la causa formal (...)». Es decir, el núcleo de la afirmación está en el papel *mediador* del *esse* como participación transcendental del *Esse* puro. El acto de ser no hace-produce ni la forma ni la substancia, sino que, como acto de la forma y acto de la substancia, les hace ser (cf. Gilson, 1992, 11). *El acto de ser es, pues, el acto por el cual el ente tiene ser, y es en este sentido, por consiguiente, en el que se le considera una causalidad de orden eficiente, en cuanto que hace ser/produce la existencia del ente.*

—Como consecuencia de esta hermenéutica que creemos errónea, sus conclusiones sobre el tomismo gilsoniano tampoco son aceptables. La impresión de Dewan y sus seguidores es

¹³ Vid. también: *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *C.G.*, I, c. 22; *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 5; *Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 2, ad 3; *Quodlib.*, IX, q. II, a. 4; *Quodlib.*, II, q. 2 a. 1 ad 2.

que las afirmaciones de Gilson sobre el *esse* y la causalidad acaban rompiendo la unidad del *esse*, al no identificarlo con la existencia real de la esencia. En mi opinión, lo que sucede es que Dewan no distingue adecuadamente el *esse* de la mera existencia y, en consecuencia, todo lo que parezca una neta distinción aparecerá como ruptura. La sensación que produce su lectura es que Dewan lee los textos de Tomás con los ojos del formalismo aristotélico, siendo su mirada, en consecuencia, un apéndice más del modo de entender a santo Tomás de Cayetano. Mi tesis es que el tomismo dewaniano no es sino una forma de neo-cayetanismo¹⁴.

—Finalmente, quisiera comentar el aparente giro argumentativo por el que Gilson parece retractarse de sus afirmaciones sobre la naturaleza eficiente del *esse* (cf. Gilson, 1965, 5). Personalmente, teniendo en cuenta el conjunto de su obra, me inclino a pensar que, en este punto, se dejó llevar por la presión intelectual ejercida por algunos sectores del tomismo especialmente crítico con su postura sobre la relación entre *esse* y *essentia*, un sector marcadamente aquejado de la recepción cayetanista del Aquinate. Creo que, influido y vencido por las dudas, flaquea en este punto al ceder el poder fontal que el *esse* ejerce por derecho propio sobre la forma, al decir que la existencia real procede de la «aptitud para existir», propia de la esencia (cf. Gilson, 1992, 7). Ciertamente, la esencia posee de suyo esta *aptitud* precisamente porque está orientada a recibir el acto que la hace existir, el *esse*, pero decir que la existencia real, que es el resultado de la acción causal del *esse*, ¿procede!? de esa aptitud de la esencia (en definitiva, entonces, de la esencia) es una afirmación ajena, lejana y extrañamente opuesta al tomismo que enseñó siempre el mismo Gilson (cf. Redpath, 2012, 50).

Referencias

- Aristóteles (2004), *Metafísica. Introducción, traducción e comentario*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani.
- Báñez, D. *Scholastica Commentaria in Primam Partem*.
- Bernot, E. (2018), «Las ciencias matemáticas frente al *De nominum analogia*», *Espíritu*, LXVII, n° 156, pp. 435-471.
- Brock, S. (2016), «La forma tra potenza e atto», *Aquinas*, LIX, 1, pp. 77-87.
- Brock, S. (2015), «¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa? Un enfoque aristotélico de la distinción real», en: *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan*, J. Barahona Caicedo, dir., L. Irizar, trad., Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, pp. 42-51.
- Dewan, L. (1989), «St. Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause», *The New Scholasticism* 63, pp. 173-182.
- Dewan, L. (1989), «Saint Thomas, Form, and Incorruptibility», in Jean-Louis Allard (ed.), *Etre et Savoir, Philosophica*, 37, Les Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 77-90.
- Dewan, L. (1999), «Gilson and the *actus assendi*», *Études Maritainiennes/Maritain Studies*, 15, pp. 70-96.
- Dewan, L. (2002), «Gilson and the *actus essendi*» (extended edition), *International Journal of Philosophy*, 1, pp. 65-99.

14 Nos ha mostrado un explícito acuerdo con esta tesis un conocido tomista, el profesor P. Redpath (email recibido el día 21-7-2019).

- Dewan, L. (2006), «Form and being», en: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 45, pp. 2-284.
- Dewan, L. (2012), *La forma como algo divino en las cosas*, en: Irizar, L. (dir. y trad.), Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.
- Echauri, R. (1975), «Esencia y existencia en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 8, pp. 117-129.
- Fabro, C. (1967), «L'uomo e il rischio di Dio», *Gregorianum*, vol. 49/2, pp. 445-503.
- Fabro, C. (1967), «Elementi per una dottrina de la partecipazione», *Esegesi Tomistica*, pp. 559-586.
- Fabro, C. (2010²), *Partecipazione e Causalità*, Opere Complete, vol. 19, a cura di Christian Ferraro, Roma: EDIVI.
- Ferraro, C. (2017), «La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro», *Espíritu*, 153, pp. 11-70.
- Filippi, S. (2015), «En torno a la Metafísica del Éxodo», *Studia Gilsoniana*, 4/2, pp. 104-110.
- García Cuadrado, J. Á. (2016), «Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido», *Azafea, Revista de Filosofía*, pp. 147-169.
- García Cuadrado, J. A. (2016), «Gilson y Báñez. Luces y sombras de un encuentro tardío», *Studia Gilsoniana*, 5/4, pp. 579-618.
- García López, J. (2002), *Lecciones de Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Pamplona: Eunsa.
- Gilson, É. (1953), «Cajetan et l'existence», *Tijdschrift voor Philosophie*, 15/2, pp. 267-286.
- Gilson, É. (1965²), *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Gilson, É. (1960), *Elementos de filosofía cristiana*, Garden City, N.Y.: Doubleday and Co.
- Gilson, É. (1965), «Virtus essendi», *Mediaeval Studies*, 26/1, pp. 1-11.
- Gilson, É. (1992), «Elementos de una metafísica tomista del ser», Moya Obradors (trad.), *Espíritu*, 41, pp. 5-38.
- Gilson, É. (2003³), *El Tomismo*, Pamplona: Eunsa.
- Gilson, É. (2005⁵), *El ser y los filósofos*, Pamplona: Eunsa.
- González, Á. L. (2001³), *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista*, Pamplona: Eunsa.
- González Gatica, A. (2010), *El pensamiento de Gilson sobre el "actus essendi" tomista*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Philosophiae.
- Irizar, L. (2008), «Lawrence Dewan y el redescubrimiento de la centralidad de la forma en metafísica», Colombia: *Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda*.
- Irizar, L. (2015), «Étienne Gilson, Lawrence Dewan y el *actus essendi*», en Barahona Caicedo, J. (dir.), Irizar, L. (trad.), Colombia: *Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda*.
- Llano, A. (2001), «The different meanings of "being" according to Aristotle and Aquinas», *Acta Philosophica*, 10/1.
- Llano, A. (2011³), *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: Eunsa.
- Marengi, C. (2018), «La originalidad de la ontología tomista y su giro en torno al ser», *Studia Gilsoniana*, 7/1, pp. 33-69.
- Marengi, C. (2019), «El oscurecimiento del ser y su sustitución por la existencia», *Studia Gilsoniana* 8/1, pp. 113-146.

- Ocampo, F. (2018), «El debate en torno al “*Intellectus essentiae*” y la “distinción real” entre la esencia y el ser en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino», *Studia gilsoniana* 7/2, pp. 201-237.
- Orrego Sánchez, S. (2004), *El ser en la escuela de Salamanca*, Pamplona: Eunsa.
- Redpath, P. (2012), «The importance of Gilson», *Studia Gilsoniana*, 1, pp. 45-52.
- Suárez, A. (2004), «Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en santo Tomás de Aquino», *Apuntes Filosóficos*, 24/25, pp. 21-34.
- Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum (In Metaph.)*. Cito todos los textos de santo Tomás por *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomisticum.org>.
- Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis (In II Sent.)*.
- Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Potentia (De Pot.)*.
- Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis (De spir. creat.)*.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae (S. Th.)*.
- Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles (C. G.)*.
- Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae (C. Th.)*.
- Tomás de Aquino, *De ente et essentia (De ente)*.
- Tomás de Aquino, *De substantiis separatis (De sub. sep.)*.
- Torrijos-Castrillejo, D. (2019), «La nouvelle métaphysique thomiste», en: *Le statut actuelle de la métaphysique*, C. Brunier-Coulin et J.-F. Petit, (dirs.), *Horizons*, París, pp. 344-363.
- Tweeten, D. (2011), «Really Distinguishing Essence from *Esse*», in G. Klima and A. W. Hall (eds.), *Medieval Skepticism, and the Claim to Metaphysical Knowledge. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 6, New Castle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 79-129.



Panpsiquismo de construcción

Building panpsychism

ESTEBAN DIEGO ORTIZ MEDINA*

Resumen: El principal problema del panpsiquismo es el problema de la combinación. Como solución se distinguen dos tipos de panpsiquismo: el panpsiquismo constitutivo y el panpsiquismo emergentista. Pero esta distinción opera sobre la distinción entre fundación y causalidad. Sin embargo, se verán razones para considerar que causalidad y fundación no son distintos. De modo que la distinción entre los anteriores panpsiquismos no es tal, posibilitando la postulación de un nuevo tipo de panpsiquismo: el panpsiquismo de construcción. También, se trazará una solución para el problema de la combinación desde el punto de vista del panpsiquismo de construcción.

Palabras claves: Problema de la combinación, panpsiquismo constitutivo, panpsiquismo emergentista, identidad, causalidad, fundación.

Abstract: The main problem of panpsychism is the combination problem. As a solution, two types of panpsychism are distinguished: constitutive panpsychism and emergent panpsychism. But this distinction operates on the distinction between grounding and causality. However, there will be reasons to consider that causality and grounding are not different. So, the distinction between panpsychisms is not such, enabling the postulation of a new kind of panpsychism: the building panpsychism. Also, a solution for the combination problem from the point of view of building panpsychism will be drawn up.

Keywords: Combination problem, constitutive panpsychism, emergent panpsychism, identity, causality, grounding.

I

El principal problema del panpsiquismo es el problema de la combinación. En vista a esto, propondremos un nuevo tipo de panpsiquismo: el panpsiquismo de construcción. A partir de esta posición trazaremos una solución al anterior problema, que tiene mayor mérito que las otras soluciones propuestas desde el panpsiquismo. Para lograr el objetivo estructuraremos el trabajo del siguiente modo.

Recibido: 03/10/2019. Aceptado: 20/10/2020.

* Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Becario CONICET Latinoamericanas con lugar de trabajo en el IIF-SADAF-CONICET. Líneas actuales de investigación: filosofía de la mente (panpsiquismo y el problema de la combinación) y metafísica (metafísica de la ciencia, relaciones de dependencia ontológica y fundamentalidad). Publicaciones recientes: Ortiz, E. (2018). Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 11, 115-137, doi: <http://dx.doi.org/10.22370/rhv.2018.11.850>. Ortiz, E. (2019). Conciencia pre-reflexiva y la tesis de la identidad experiencia/experimentador. *Límite (Arica)*, 14, 12, doi: <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652019000100212>. Correo electrónico: edeoeme@gmail.com

En primer lugar, presentaremos el panpsiquismo y el problema de la combinación. Comúnmente, como respuesta a este problema, se distinguen dos tipos de panpsiquismo: panpsiquismo constitutivo y panpsiquismo emergentista. La distinción entre éstos opera sobre la distinción entre fundación y causalidad. Dado que las anteriores son tratadas como distintas, estos panpsiquismos son considerados como distintos (II). Pero tal distinción puede ser considerada falsa. Hay razones para considerar que fundación y causalidad son idénticas, y para esto se mostrarán las profundas semejanzas estructurales entre fundación y causalidad y el fallo de criterios que pretenden probar una distinción entre ambas (III). De este modo, la distinción entre panpsiquismo constitutivo y panpsiquismo emergentista es una distinción inadecuada porque está basada en una falsa distinción. De esta forma, el panpsiquismo de construcción surge como opción. La solución al problema de la combinación propuesta desde este nuevo panpsiquismo se basa en una sola y misma relación de dependencia ontológica unificada: la relación de construcción. El panpsiquismo de construcción ofrece una sola y misma relación de construcción unificada entre entidades de diferentes niveles y tiempos. A medida que avance el trabajo la definición de panpsiquismo de construcción y su solución al problema de la combinación será enriquecida (IV).

A partir de allí, evaluaremos la solución propuesta y a partir de esta evaluación, postularemos principios generales de construcción (V). La postulación de principios generales de construcción no es arbitraria porque en vista a que toda explicación requiere de un vínculo que conecte las fuentes a los resultados, éstos pueden considerarse como tales vínculos. Posteriormente, definiremos y caracterizaremos los principios generales de construcción como generalizaciones no-accidentales que logran un patrón explicativo general. A continuación, lo aplicaremos al panpsiquismo de construcción, dando como resultado la última definición en este trabajo del panpsiquismo de construcción y su solución al problema de la combinación (VI). Finalmente, se mostrarán razones para considerar que, en relación con los otros panpsiquismos, el panpsiquismo de construcción tiene mayor mérito (VII).

El panpsiquismo de construcción es un ejercicio de metafísica aplicada, se inspira en los actuales tratamientos de la literatura sobre dependencia ontológica, y aplica tales tratamientos de una manera novedosa al panpsiquismo y al problema de la combinación.

II

El panpsiquismo es la teoría que postula a la conciencia fenoménica (o experiencia o propiedades fenoménicas, pueden usarse de manera intercambiable) como ubicua.¹ De algún modo la experiencia está involucrada con todo en la realidad, está presente en entidades donde inicialmente no se ubicaría (sin que ello implique que *todo* sea fenoménicamente consciente). Pero además, postula a la conciencia fenoménica como un constituyente fundamental de la realidad: la experiencia es ontológicamente independiente, no depende de otra cosa. Por lo tanto, no es una propiedad (fuertemente) emergente.² De este modo, la

1 La conciencia fenoménica es entendida en el siguiente sentido: una entidad es fenoménicamente consciente si hay algo que es cómo es *ser* esa entidad. Una entidad es fenoménicamente consciente si hay algo que es cómo *ser desde dentro* ser esa entidad (Nagel (2003)).

2 Sobre la emergencia véase: van Gulick (2001). Es posible distinguir entre dos tipos de emergencia. Emergencia débil y emergencia fuerte. Cuando una entidad de un nivel superior surge de un nivel inferior sin que sea posi-

experiencia no es reducible a o explicable en términos de constituyentes más fundamentales de la realidad enteramente no-experienciales.

Usualmente se considera a las entidades microfísicas postuladas por la ciencia física como los constituyentes fundamentales de la realidad (Kim 2002, 53). Por lo tanto, el panpsiquismo adscribe subjetividad a las entidades fundamentales microfísicas, es decir, las entidades fundamentales microfísicas serían los sujetos de experiencia fundamentales (hay una conjunción entre ubicuidad y fundamentalidad). Ser sujeto de experiencia denota la experiencia de ser un *locus* interno de conciencia solo accesible desde el respectivo *punto de vista* del sujeto de experiencia. Un sujeto de experiencia sería “esencialmente ser para sí mismo, en el sentido familiar de esta frase según la cual para que un ser sea ‘para sí mismo’ es que hay algo que es cómo es ser ese ser, experiencialmente” (Strawson 2017, 80). Para el panpsiquismo, *hay algo que es cómo es ser* una entidad fundamental microfísica que se agota enteramente en ser un sujeto de experiencia.

Para explicar la conciencia fenoménica de una entidad dependiente (es decir, no-fundamental) el panpsiquismo postula que la experiencia es un constituyente fundamental de la realidad. Así, la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente, un ser humano (por ejemplo), está de algún modo basada en las propiedades fenoménicas de las entidades fundamentales microfísicas.

El espíritu del panpsiquismo es de continuidad y uniformidad. Téngase en cuenta el siguiente *dictum*: la realidad no da saltos (Leibniz 1981, 56). La realidad es continua y uniforme. Si no se tuviese en cuenta al panpsiquismo, existiría un hiato en la realidad entre una porción enteramente no-experiencial y una porción que implica la experiencia. Así los sujetos de experiencia dependientes se basarían en algo enteramente no-experiencial, lo cual introduce discontinuidad, que rompe con la uniformidad de la realidad. Pero si se tiene en cuenta al panpsiquismo, no existiría el mentado hiato. Sujetos de experiencia fundamentales y sujetos de experiencia dependientes son ambos igualmente sujetos de experiencia. Hay continuidad y uniformidad en la realidad. Los sujetos de experiencia dependientes se moldean desde propiedades fenoménicas preexistentes y no desde propiedades enteramente no-experienciales. De modo que se producen formas más complejas de experiencia y no propiedades totalmente nuevas (propiedades (fuertemente) emergente).

A pesar de que a primera vista el panpsiquismo suena contraintuitivo, tiene grandes ventajas. Hace frente al *problema difícil de la conciencia* (Chalmers (1995)), cierra la *brecha explicativa* (Levine (1983)). Además, puede plantearse como una respuesta al *problema de la interacción mente/cuerpo* (Chalmers 2010, 133-134). Pero como toda

ble, ni siquiera en principio, deducir la primera del segundo, es el caso la emergencia fuerte. La entidad fuertemente emergente tiene, al menos, un poder causal que no es idéntico a ningún poder causal del nivel inferior. Cuando una entidad de un nivel superior surge de un nivel inferior y la primera es inesperada en relación con los principios nómicos que rigen al nivel inferior, es el caso la emergencia débil. La entidad débilmente emergente tiene un subconjunto propio no-vacío de poderes causales del nivel inferior. Ambos casos de emergencia son similares porque caracterizan los poderes de las entidades emergentes con relación a los poderes causales de las entidades base. Ambos casos de emergencia son disímiles porque la emergencia débil es compatible con el fisicalismo (no-reductivo). En cambio, la emergencia fuerte no lo es. Si esta última es el caso, y existe una entidad que no es deducible desde una distribución de campos y partículas, entonces el fisicalismo es rechazado por incompleto. Para mayor detalle véase: Chalmers (2006), Wilson, J. (2016).

teoría arrastra problemas. El principal problema del panpsiquismo es el *problema de la combinación* (James (1983)).³

Aun cuando se tenga la idea de que la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está de algún modo basada en las propiedades fenoménicas de las entidades fundamentales microfísicas, es tremendamente problemático dar una explicación de esto. ¿Qué tipo de relación combinatoria deben entablar tales entidades para que sus respectivas micro-experiencias se combinen, y como resultado de esa combinación se genere una entidad macrofísica con su respectiva macro-experiencia? Este problema se hace más agudo si no se observa necesidad de combinación cuando existe n cantidad de sujetos de experiencia y se agrega uno más.

Puesto que las micro-experiencias de las entidades fundamentales microfísicas se presuponen como característicamente granulares y simples, y, en cambio, las macro-experiencias de una entidad macrofísica, como las de un ser humano, característicamente instancian distintos grados de complejidad, es muy difícil explicar el paso de lo *pequeño* a lo *grande*, si lo pequeño se considera como *explanans*. El panpsiquismo tiene su *propia* brecha explicativa.

De manera alternativa, la brecha explicativa del panpsiquismo —el problema de la combinación— puede entenderse como *la pregunta por las características especiales de la composición fenoménica* (*the special phenomenal composition question*). Es decir, ¿bajo qué condiciones las propiedades fenoménicas de las entidades fundamentales microfísicas se combinan para formar un sujeto de experiencia dependiente? (Goff 2011, 136; *cfr.* van Inwagen 1990).

La respuesta desde el panpsiquismo para el problema de la combinación puede darse de dos maneras. Como panpsiquismo constitutivo (*constitutive panpsychism*) o como panpsiquismo emergentista (*emergent panpsychists*):

- Panpsiquismo constitutivo =_{df} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está fundada (*grounded*) en la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas (Goff (2017), Roelofs (2014)).⁴
- Panpsiquismo emergentista =_{df} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente emerge (débilmente) de la actividad causal de la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas (Mørch (2014), Seager (2010)).

Entonces, según el panpsiquismo constitutivo la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente lo es en virtud de la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas. En cambio, para el panpsiquismo emergentista la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente no está fundada en la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas, es causalmente (débilmente) emergente de la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas. Es decir, y de manera más específica, como hace notar Goff: “El [panpsiquismo] constitutivo sostiene que [la solución al problema de la combinación] toma la forma de una fundación constitutiva (*constitutive grounding*), mientras que el [panpsiquismo] emergentista sostiene que [la solución al problema de la combinación] es causal”. (2017, 173).

La distinción entre panpsiquismo constitutivo y panpsiquismo emergentista, en última instancia, opera sobre la distinción entre fundación y causalidad. Estos panpsiquismos son

3 Véase Chalmers (2017) para un desarrollo más detallado de qué es el problema de la combinación, sus variedades e implicancias.

4 Por fundación, véase más adelante.

considerados como distintos porque las anteriores relaciones son tratadas como totalmente distintas (Bernstein (2016), Koslicki (2016), Wilson, J. (2014)). Pero es posible el tratamiento de la fundación a la *imagen de la causalidad* o de la causalidad a la *imagen de la fundación* (Alvarado (MS), Bennett (2011, 2017), Kivatinos (2017), Schaffer (2016), Wilson, A. (2018)). Con lo cual, tal distinción puede ser puesta en duda. Existen sistemáticas analogías, profundas semejanzas estructurales, entre fundación y causalidad que insinúan la *identidad* entre éstas.

Entonces si hay una relación de identidad entre fundación y causalidad la distinción entre panpsiquismo constitutivo y panpsiquismo emergentista es inadecuada. Lo cual permite proponer otro tipo de panpsiquismo, al que llamaremos *panpsiquismo de construcción* (*building panpsychism*)⁵:

- (A1) Panpsiquismo de construcción =_{af} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está construida (*built*) a partir de la experiencia de las entidades fundamentales microfísicas.

III

Antes de desarrollar el panpsiquismo de construcción en mayor detalle, es necesario, primero, una mínima definición de *fundación* y *causalidad*, y segundo mostrar los motivos que insinúan la identidad entre ambas.

La fundación (*grounding*) (Fine (2001), Rosen (2010), Schaffer (2009)) se caracteriza como *irreflexiva* (no puede ocurrir que el hecho x funda el hecho x , nada se fundaría a sí mismo); *asimétrica* (si el hecho x funda el hecho y , no puede ocurrir que el hecho y funde el hecho x . Está excluida la fundación circular); y *transitiva* (si el hecho x funda el hecho y , y si el hecho y funda el hecho z entonces el hecho x funda el hecho z , existiría una cadena de fundación). En vista a esto, la fundación sería un *orden estricto parcial* (Raven 2015, 327). Además, es posible caracterizarla como *necesaria* (si el hecho x funda el hecho y entonces, necesariamente, si el hecho x es el caso, entonces el hecho y es el caso); *explicativa* (si el hecho x funda el hecho y entonces el hecho x (metafísicamente) explica el hecho y); *no-monotónica* (si el hecho x funda el hecho z , no puede ocurrir que el hecho x funda el hecho z junto con otro hecho y . Está excluida la adición no justificada de hechos fundantes); es hiperintensional (*hyperintensional*) (*salva veritate*, términos correferentes no pueden ser sustituidos); y *bien-fundada* (el hecho x se basa en el hecho fundamental o él mismo es el hecho fundamental).

La causalidad (García Encinas (2018), Miguel (2019)) se entiende como una relación en la que están involucrados, como mínimo, dos *relata*. Causa y efecto. Ésta posee las siguientes características. Es *asimétrica*. Existe tanto una *prioridad temporal* de la causa sobre el efecto, es decir, la causa ocurre antes del efecto, como una *conjunción constante*, lo cual quiere decir que si una causa es el caso entonces un efecto es el caso. La causalidad es *uni-direccional*. Entre causa y efecto existe *contigüidad* espaciotemporal. También, es *irreflexiva* porque ninguna causa se causa a sí misma. Además, es *transitiva* porque si el hecho x causa el hecho y , y si el hecho y causa el hecho z entonces el hecho x causa el hecho z , existe una cadena de causalidad. La causalidad es *explicativa*: si el hecho x causa el hecho y entonces

5 Tomamos como referencia la propuesta de Bennett sobre las *relaciones de construcción*, pero no nos comprometemos con (todas) las consecuencias del aparataje conceptual de la autora.

el hecho x (causalmente) explica el hecho y . Por último, bajo específicas y determinadas circunstancias, se puede plantear que la causalidad implica cierto grado mínimo de *necesidad*, en el sentido de que la causa es necesitador (*necessitates*) de su efecto (Heil 2015, 117).

Las (relevantes) sistemáticas analogías, profundas semejanzas estructurales, entre fundación y causalidad serían las siguientes:

- Ambas relaciones comparten varios rasgos formales (como la irreflexividad, la asimetría y la transitividad). Ambas parecen ser órdenes estrictos parciales (Bennett (2017), Kivatinos (2017), Schaffer (2016), Wilson, A. (2018)).
- Ambas poseen un carácter productivo, es decir, x produciría o generaría y . Dicho de otro modo: para todo x e y , Rxy permite afirmaciones generativas en el sentido de que y existe o se da en virtud de x (Bennett (2017), Kivatinos (2017), Schaffer (2016)).
- Ambas están respaldadas por generalizaciones no-accidentales. Son relaciones nómicas y delimitan formas específicas de necesidad (Kivatinos (2017), Schaffer (2016), Wilson, A. (2018)).
- Ambas relaciones pueden citarse de manera informativa en explicaciones, es decir, ambas relaciones respaldan (*back*) la explicación. Por lo tanto, subyacen a la estructura explicativa de la realidad (Kivatinos (2017), Schaffer (2016), Wilson, A. (2018)).
- Ambas relaciones imponen una estructura metafísica en el sentido de que ordenan metafísicamente los contenidos de la realidad (Kivatinos (2017)).⁶

Es claro que fundación y causalidad comparten varios rasgos formales, basta con tener en cuenta las definiciones anteriores. Las otras analogías señaladas serán desarrolladas en detalle a medida que avance este trabajo. Será manifiesto que el pansiquismo de construcción dado su carácter productivo, a través de su conexión con la explicación, al estar respaldado por generalizaciones no-accidentales, brindará una solución al problema de la combinación.

Por otro lado, Wilson, A. (MS) recaba una serie de criterios que se proponen para mostrar la distinción entre fundación y causalidad. Nombraremos algunos:

- Criterio de distinción: La causalidad relaciona distintos tipos de entidades, en cambio la fundación relaciona entidades de un mismo tipo.
- Criterio de fundamentalidad: La causalidad no tendría relación alguna con la fundamentalidad, en cambio si el hecho x funda el hecho y entonces el primero es más fundamental que el segundo.
- Criterio temporal: La causalidad es diacrónica, en cambio la fundación sincrónica.

Pero cada criterio falla. Por ejemplo, el criterio temporal falla porque si nos movemos más allá de los casos paradigmáticos (arrojar una roca es temporalmente prioritario a quebrar una ventana, Sócrates es ontológicamente prioritario a {Sócrates}) éste empieza a parecer

6 Otras analogías y semejanzas (menos relevantes en el contexto de este trabajo) entre fundación y causalidad son las siguientes: varios rasgos formales que comparten han sido cuestionados por medio de casos estructuralmente similares y las respuestas a estos cuestionamientos son análogas. Ambas relaciones pueden ser fructíferamente regimentadas por el mismo formalismo matemático, *i.e. modelos de ecuaciones estructurales* (*vid.* Halpern (2000), Pearl (2009)), sin diferencia alguna en la forma en cómo son tratados por este formalismo. Fundación y causalidad están estrechamente asociadas a distintivos patrones de dependencia contrafactual, en consecuencia, ambas relaciones son diagnosticables vía contrafácticos.

dudoso. Según Wilson, A., una razón para rechazar el criterio temporal es que postular una *fundación diacrónica* es coherente desde el punto de vista metafísico. La pertenencia de un individuo a una clase natural, que depende de la historia causal de tal clase natural, podría considerarse un caso de ésta. Lo que se necesita para ser un ser humano es descender del *homo sapiens*, es decir, depender temporalmente de la historia causal del *homo sapiens*. Ser un ser humano está fundado en la ocurrencia de algunos eventos pasados: aquellos que constituyen el árbol filogenético de la correspondiente clase natural. Un perfecto duplicado de un ser humano formado por puro azar *ex nihilo* no podría ser correctamente considerado como tal porque no compartiría la historia causal que lo relaciona a la clase natural (MS, 16-20).

El fallo de los criterios que pretenden mostrar la distinción entre fundación y causalidad, y la existencia de profundas semejanzas entre éstas, nos sugiere que ambas están más íntimamente relacionadas de lo que pensamos, y que tal íntima relación es la que de alguna manera explica las semejanzas y los fallos. Podría pensarse que fundación y causalidad, si bien numéricamente distintas, se encuentran íntimamente relacionadas al ser distintas especies de un mismo género de dependencia ontológica más neutral y abstracto. Pero según una serie de criterios (Kivatinos 2017, vii) es la identidad entre fundación y causalidad la que explica lo anterior de mejor manera, es decir, por qué los criterios de distinción antes nombrados fallan y por qué existen profundas semejanzas estructurales entre ellas. Por ejemplo, la identidad da cuenta de la conexión entre explicación causal y explicación metafísica. No está del todo claro que la distinción entre explicación causal y explicación metafísica se sostenga, tal distinción puede ser plausiblemente negada (Kivatinos 2017, 61-69). Por lo tanto, solo hay un tipo de explicación. La identidad se hace más comprensible la negación de la distinción entre estos tipos de explicación, lo que no se lograría si consideramos a la fundación y a la causalidad como distintas. En consecuencia, la idea estándar según la cual éstas son totalmente distintas queda puesta en duda.

Además, puede excluirse la idea según la cual fundación y causalidad son distintas especies de un mismo género de dependencia ontológica más neutral y abstracto porque la identidad es conceptualmente más parsimoniosa (Kivatinos 2017, 57-61 y Wilson, A. 2018, 2). La parsimonia conceptual es una cuestión de la cantidad de conceptos que se necesitan para entender las relaciones anteriores. Al ser distintas especies de un mismo género de dependencia ontológica, fundación y causalidad son entendidas bajo diferentes conceptos: dos conceptos de especie más el concepto de género. Alternativamente, al identificar fundación y causalidad, no es necesario lo anterior, solo se necesita un concepto, el concepto de “construcción”, bajo el cual se entienden fundación y causalidad, de modo que es posible prescindir de los anteriores conceptos. Por lo tanto, al ser entendida bajo menos conceptos, la relación de identidad es más conceptualmente parsimoniosa que la relación género/especie, así que es preferible ésta sobre la segunda. Como puede observarse, la cuestión terminológica es simplemente una consecuencia de la identidad entre fundación y causalidad.

Otra consecuencia de la identidad entre fundación y causalidad es el *monismo* con respecto a las relaciones de dependencia ontológica (Berker (2018)). Es decir, hay una sola y misma relación de dependencia ontológica fuertemente unificada. La relación de construcción. No habría una diferencia sustancial en la naturaleza misma de la relación (por lo tanto, no serían tres relaciones ontológica y numéricamente distintas) si ésta ordena metafísicamente los contenidos de la realidad a través del tiempo (lo que usualmente se entiende

como causalidad), ordena metafísicamente los contenidos de la realidad a través de niveles ontológicos (lo que usualmente se entiende como fundación) u ordena metafísicamente los contenidos de la realidad tanto a través del tiempo como a través de niveles ontológicos. Ni tampoco serían relaciones ontológica y numéricamente distintas si ésta ordena metafísicamente entidades diferentes (e.g. la relación que se sostiene entre entidades no-biológicas y entidades biológicas). No importa la constitución intrínseca de sus *relata* o el orden metafísico impuesto, la relación de construcción es solo relación de construcción en todas sus instancias. De este modo pueden desestimarse la relación de fundación y la relación de causalidad porque se basa en una distinción falsa.

IV

Decíamos, si hay una relación de identidad entre fundación y causalidad entonces la distinción entre panpsiquismo constitutivo y panpsiquismo emergentista es inadecuada. Estos panpsiquismos son considerados como distintos porque, de manera estándar, las relaciones ofrecidas (fundación y causalidad) como respuesta al problema de la combinación son tratadas como distintas. Pero como ya vimos, fundación y causalidad pueden considerarse como idénticas. La distinción entre estas relaciones no es tal, y por lo tanto, tampoco lo será la distinción entre estos dos tipos de pansiquismo. No hay una relación de dependencia ontológica que ordena metafísicamente los contenidos de la realidad a través del tiempo *diferente* de una relación de dependencia ontológica que ordena metafísicamente los contenidos de la realidad a través de niveles ontológicos, en virtud de la cual el panpsiquismo emergentista pueda ser considerado diferente del panpsiquismo constitutivo. En cambio, podemos afirmar que hay una sola y misma relación de dependencia ontológica unificada, la relación de construcción, que da lugar al panpsiquismo de construcción. Por esto el *panpsiquismo de construcción* aparece como opción; el panpsiquismo de construcción sería el resultado de la identidad de los anteriores. Pero sobre todo, es una opción mejor que las anteriores porque presenta una solución al problema de la combinación.

Con las profundas semejanzas estructurales mencionadas anteriormente en mente, podemos decir que en el panpsiquismo de construcción se funda en la idea de *producción*: las propiedades fenoménicas de algunas entidades fundamentales microfísicas construirían un sujeto de experiencia dependiente. Así, podemos *presuponer* que una de las principales características de la solución provista por este panpsiquismo será la *construcción* de un sujeto de experiencia dependiente por medio del arreglo (*arrangement*) dinámico temporal (horizontalmente extendido a través del tiempo) y ontológico (verticalmente extendido a través de niveles ontológicos) de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas. El panpsiquismo de construcción ofrece una sola y misma relación de construcción unificada entre entidades de diferentes niveles y tiempos.

A esta altura, es el conjunto de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas las que construyen a un sujeto de experiencia dependiente, ninguna de ellas es suficiente individualmente. Parece poco probable que una o un conjunto reducido de entidades fundamentales microfísicas construyan un sujeto de experiencia dependiente, como un ser humano, debido a lo mencionado párrafos atrás. Las micro-experiencias de las entidades fundamentales microfísicas se presuponen como característicamente granulares y simples. Con

lo cual, para construir la macro-experiencia de una entidad macrofísica, que típicamente instancia distintos grados de complejidad, no parece errado pensar que se requeriría de un número indeterminado de entidades fundamentales microfísicas con sus respectivas experiencias en un determinado tipo de relación de producción ontológica. Entonces, un sujeto de experiencia dependiente es construido por el arreglo dinámico colectivo de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas.

Por ahora, la solución al problema de la combinación desde el punto de vista del panpsiquismo de construcción tomará la siguiente forma.

Considérese la siguiente situación. Sea la porción (Ψ) de un α -nivel más fundamental de la realidad, en el cual hay n propiedades fenoménicas ($C^{\alpha_1}, C^{\alpha_2}, C^{\alpha_3}, \dots, C^{\alpha_n}$) y n entidades fundamentales microfísicas ($m^{\alpha_1}, m^{\alpha_2}, m^{\alpha_3}, \dots, m^{\alpha_n}$) en relaciones de instanciación ($C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})$) en el tiempo (t_1). En tal α -nivel podría ser el caso que el arreglo dinámico colectivo horizontalmente extendido a través del tiempo de $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ produzca $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C^{\alpha_{n+}}(m^{\alpha_{n+}})$ en el tiempo (t_2). Y luego, podría ser el caso que el arreglo dinámico colectivo verticalmente extendido a través de niveles ontológicos de $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C^{\alpha_{n+}}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ produzca un sujeto de experiencia dependiente ($C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})$) en el mismo tiempo (t_2). Correspondiente a la porción (Ψ') de un β -nivel menos fundamental de la realidad (*cf.* Humphreys (1997)).⁷

Ahora, con la *transitividad* de la relación de construcción en mente, el panpsiquismo de construcción establece que $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ *construye* $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$. La transitividad es una propiedad de la relación de construcción por lo tanto *debe haber una sola y misma relación de construcción unificada que la instancie* (*cf.* Kivatinos 2017, 70-74). Para el panpsiquismo de construcción, la relación anterior es una sola y misma relación de construcción unificada que ordena los contenidos de la realidad tanto de manera horizontalmente extendida a través del tiempo como de manera verticalmente extendida a través de niveles ontológicos.

Es decir, el arreglo dinámico colectivo de $C^{\alpha_1}(f^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(f^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(f^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(f^{\alpha_n})(t_1)$, involucrado en una relación de construcción tanto horizontalmente extendida a través del tiempo como verticalmente extendida a través de niveles ontológicos, se despliega a $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C^{\alpha_{n+}}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ hasta $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$, conectando $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ con $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$. Esto es, el arreglo dinámico colectivo de $C^{\alpha_1}(f^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(f^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(f^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(f^{\alpha_n})(t_1)$ en la porción (Ψ) de un α -nivel más fundamental de la realidad *construye* (en una sola y misma relación unificada) a $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$ en la porción (Ψ') de un β -nivel menos fundamental de la realidad.

Con lo dicho hasta ahora, podemos nuevamente definir al panpsiquismo de construcción:

- (A2) Panpsiquismo de construcción =_{df} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está construida a partir del arreglo dinámico colectivo, tanto horizontalmente extendido a través del tiempo como verticalmente extendido a través de niveles ontológicos, de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas.

7 Seguimos la notación propuesta por Humphreys, pero no nos comprometemos con todas las consecuencias del aparato conceptual del autor.

Otro modo de entender el pansiquismo de construcción se nos presenta al tener en cuenta la estrecha relación que hay entre la relación de construcción y la explicación, porque si el hecho x construye el hecho y entonces el hecho x explica el hecho y . Es decir, esta relación respalda (*back*) la explicación. Con esto en mente, y desde la situación anterior, podemos establecer una similitud estructural en lo referente a la explicación y el pansiquismo de construcción. La cual nos permite establecer que $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ explica $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C_{n+}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ y $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C_{n+}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ explica $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$.

Ahora, no parece errado que se trace una vía explicativa (*explanatory path*) entre $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ y $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$, de modo que el primero explica al tercero. Pero ¿qué relación de dependencia ontológica respalda tal vía explicativa? Schaffer (*cf.* 2016, 89-90) habla de una relación híbrida de dependencia ontológica, que involucra ciertos elementos de la fundación y de la causalidad. Es decir, la vía explicativa antes mencionada se obtiene por medio de una combinación entre las anteriores relaciones.

Pero eso sería desestimar todo lo establecido hasta ahora porque lo dicho se sustenta en la problemática distinción (previamente rechazada) entre fundación y causalidad, o más específicamente en la (supuesta) distinción entre explicación metafísica y explicación causal. Distinción que el propio Schaffer rechaza. Solo hay un tipo de explicación. La fórmula de Schaffer es: una explicación, varias relaciones de dependencia ontológica que la respaldan (fundación, causalidad, relación híbrida). Pero ¿por qué mejor no simplificar las cosas? ¿Por qué no considerar una relación de dependencia ontológica que no desestime todo lo dicho hasta ahora, que mantenga el rechazo a la distinción entre fundación y causalidad y a la distinción entre explicación metafísica y explicación causal? Así, la vía explicativa entre $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ y $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$ no podría darse por medio de una combinación entre la relación de fundación y la relación de causalidad.

Entonces, si hay una vía explicativa entre $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ y $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$, hay una relación de dependencia ontológica que la respalda. Una sola y misma relación de construcción unificada tanto horizontalmente extendida a través del tiempo como verticalmente extendida a través de niveles ontológicos. Esto se refuerza al considerar que las explicaciones siguen la pista (*tracks*) de la relación de construcción (Kim (1994)). El punto es que si hay un tipo de explicación que sigue la pista de la relación de construcción es porque realmente hay un tipo de relación de dependencia ontológica que respalda la explicación (*contra* Schaffer (*vid.* Wilhelm (2020))).

Con lo cual, si hay una vía explicativa que sigue la pista al despliegue de la relación de construcción desde $C^{\alpha_1}(f^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(f^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(f^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(f^{\alpha_n})(t_1)$ a $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C_{n+}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ en la porción (Ψ) de un α -nivel más fundamental de la realidad hasta $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$ en la porción (Ψ') de un β -nivel menos fundamental de la realidad, de modo que $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ explica $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$, entonces hay una sola y misma relación de construcción unificada, que respalda tal vía explicativa, tanto horizontalmente extendida a través del tiempo como verticalmente extendida a través de niveles ontológicos, que se despliega desde $C^{\alpha_1}(f^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(f^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(f^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(f^{\alpha_n})(t_1)$ a $C^{\alpha_{1+}}(m^{\alpha_{1+}}), C^{\alpha_{2+}}(m^{\alpha_{2+}}), C^{\alpha_{3+}}(m^{\alpha_{3+}}), \dots, C_{n+}(m^{\alpha_{n+}})(t_2)$ en la porción (Ψ) de un α -nivel más fundamental de la realidad hasta $C^{\beta_{1*}}(s^{\beta_{1*}})(t_2)$ en la porción (Ψ') de un β -nivel menos funda-

mental de la realidad, de modo que $C^{\alpha_1}(m^{\alpha_1}), C^{\alpha_2}(m^{\alpha_2}), C^{\alpha_3}(m^{\alpha_3}), \dots, C^{\alpha_n}(m^{\alpha_n})(t_1)$ construye $C^{\beta_1}(s^{\beta_1})(t_2)$. La fórmula ahora sería: *una explicación, una relación de construcción*.

De este modo podemos redefinir al panpsiquismo de construcción incluyendo la referencia a la explicación:

- (A3) Panpsiquismo de construcción =_{df} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está construida a partir de, y *explicada por*, el arreglo dinámico colectivo, tanto horizontalmente extendido a través del tiempo como verticalmente extendido a través de niveles ontológicos, de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas.

V

A esta altura podemos evaluar la solución al problema de la combinación propuesto. Podemos preguntarnos ¿por qué ese arreglo dinámico colectivo, tanto horizontalmente extendido a través del tiempo como verticalmente extendido a través de niveles ontológicos, de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas construye un sujeto de experiencia dependiente, en lugar de nada?

Para esto, tengamos en cuenta que el panpsiquismo de construcción es una tesis explicativa. Parte del rol de una explicación es establecer patrones explicativos (Schaffer 2018, 306 y Dasgupta 2014, 569-571), es decir, las explicaciones buscan establecer abstracciones que permitan subsumir casos particulares bajo un patrón explicativo más general. Una explicación debe tener los recursos suficientes para explicar no solo los casos particulares sino, también, producir abstracciones que permitan establecer patrones explicativos más generales.

Podemos considerar un sujeto de experiencia dependiente cualquiera y es seguro que será construido a partir de cierto arreglo dinámico colectivo. Podemos considerar, a continuación, otros sujetos de experiencia dependientes y es seguro que encontraremos algún otro arreglo dinámico colectivo. Entonces hay un patrón, un patrón explicativo. Pero ¿por qué? Podemos preguntarnos si el arreglo dinámico colectivo propuesto, por sí solo, posee la suficiente fuerza explicativa como para establecer un patrón explicativo general.

No hay que olvidar que, en última instancia, el arreglo dinámico colectivo propuesto es un arreglo dinámico colectivo de sujetos de experiencia fundamentales. Ello quiere decir que son un *locus* interno de experiencia esencialmente para sí mismos. Son un punto de vista, y todo punto de vista excluye los demás puntos de vista (Coleman (2014)). Así, un sujeto de experiencia dependiente estará construido en el arreglo dinámico colectivo de un número n de puntos de vista excluyentes de los demás puntos de vista. Es decir, paradójicamente, queremos solucionar el problema de la combinación desde entidades que en su misma naturaleza pareciesen ser excluyentes las unas de las otras, que no parecen combinables por sí solas en tanto que se agotan enteramente en ser para sí mismas.

En vista a lo anterior, entonces, el arreglo dinámico colectivo propuesto, por sí solo, no construye y explica un sujeto de experiencia dependiente porque “no hace mención” a este último. Con lo cual, parece bastante sorprendente la construcción de un sujeto de experiencia dependiente desde, solamente, sujetos de experiencia fundamentales.

Entonces parece difícil que, por sí solo, un arreglo dinámico colectivo de sujetos de experiencia fundamentales posea la suficiente fuerza explicativa como para establecer un

patrón explicativo general que permita subsumir casos particulares bajo éste. Es necesario algo más, y es por ello que postularemos *principios generales de construcción*.

VI

La postulación de principios generales de construcción no debe considerarse como arbitraria. Guarda relación con lo establecido anteriormente. Toda explicación posee una estructura tripartita (Schaffer 2017, 3), es decir, una explicación se compone de fuentes (*sources*), vínculos (*links*) y resultados (*result*). Por ejemplo, explicaciones que supuestamente se considerarían típicamente causales poseerían la siguiente estructura tripartita: causa, leyes de la naturaleza, efecto. O la estructura tripartita de las explicaciones que supuestamente se considerarían típicamente metafísicas se constituye de: el fundamento, leyes de la metafísica, lo fundado. Inclusive, la explicación lógica posee la misma estructura con sus premisas, reglas de inferencia y conclusión. De modo que, en tanto tesis explicativa, la ulterior estructura tripartita del pansiquismo de construcción es: entidad constructora (sujetos de experiencia fundamentales), principios generales de construcción, y entidad construida (sujeto de experiencia dependiente). Por lo tanto, la postulación de ciertos principios generales de construcción no es arbitraria.

Los principios generales de construcción son generalizaciones no-accidentales que sostienen la vinculación entre las condiciones actualmente ocurrentes (las entidades constructoras) y las condiciones resultantes (las entidades construidas). Estos principios guían la construcción de la segunda desde la primera, lo cual da como resultado un patrón explicativo general que permite subsumir casos particulares bajo éstos. La idea es que principios generales de construcción entre entidades constructoras y entidades construidas son necesarios para explicar por qué una relación de construcción se sostiene entre estas entidades. Estos principios poseerían las siguientes características:

- Deben ser principios de evolución temporal, especificarán cómo el estado de una entidad construida evolucionará desde el estado inicial de una entidad constructora. (*cfr.* Maudlin 2007, 172).
- Especificarán a las entidades constructoras y las reglas para su combinación. Determinan cómo se generan las entidades construidas a partir de las entidades constructoras. (*cfr.* Rosen 2006, 35).

En el caso del pansiquismo de construcción, la adición de principios generales de construcción está justificada en vista a la naturaleza excluyente de los sujetos de experiencia fundamentales. No es suficiente con éstos para entender por qué hay un patrón explicativo general, que revela cómo se conectan los sujetos de experiencia fundamentales con los sujetos de experiencia dependientes. Así, al momento de considerar a los segundos, es gracias a estos principios que es seguro que será construido en el arreglo dinámico colectivo de sujetos de experiencia fundamentales. Cada caso particular que consideremos será subsumido bajo el patrón explicativo sostenido gracias a los principios generales de construcción.

Sin principios generales de construcción nada conecta a los sujetos de experiencia fundamentales con los sujetos de experiencia dependientes, ningún patrón general de construcción es revelado. En ausencia de estos principios los anteriores son solo dos cosas desconectadas. Es en presencia de los principios generales de construcción que los

sujetos de experiencia fundamentales se conectan (construyen y explican) a los sujetos de experiencia dependientes. La conexión entre los primeros y los segundos es asegurada por medio de los principios generales de construcción.

De este modo podemos volver a redefinir al panpsiquismo de construcción incluyendo la referencia a los principios generales de construcción:

- (A4) Panpsiquismo de construcción =_{df} la conciencia de un sujeto de experiencia dependiente está construida a partir del arreglo dinámico colectivo, tanto horizontalmente extendido a través del tiempo como verticalmente extendido a través de niveles ontológicos, de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas *más principios generales de construcción* que vinculan el arreglo dinámico colectivo, tanto horizontalmente extendido a través del tiempo como verticalmente extendido a través de niveles ontológicos, de las propiedades fenoménicas de un número n de entidades fundamentales microfísicas a *un* sujeto de experiencia dependiente.

VII

Finalmente, podemos considerar que, con relación a los otros panpsiquismos, el panpsiquismo de construcción tiene mayor mérito. Por un lado, dada la identidad entre fundación y causalidad, la distinción entre estos dos panpsiquismos es falsa. Como decíamos anteriormente, no hay dos relaciones de dependencia ontológica diferentes en virtud de las cuales el panpsiquismo constitutivo y el panpsiquismo emergentista sean dos tesis diferentes. Es importante remarcar que lo que proponemos no es una cuestión meramente terminológica. No se trata de que ahora llamemos simplemente “panpsiquismo de construcción” a lo que antes llamábamos con dos nombres distintos, “panpsiquismo constitutivo” y “panpsiquismo emergentista”. De lo que se trata es de *cómo* es la realidad para que los anteriores panpsiquismos sean distinciones adecuadas o inadecuadas.⁸ La cuestión terminológica es una consecuencia de lo anterior. Así, para el caso del panpsiquismo de construcción hay una sola y misma relación de dependencia ontológica unificada.

Por el otro, téngase en cuenta que el espíritu del panpsiquismo es de continuidad y uniformidad, y que de la relación de construcción se deriva la estructura metafísica de la realidad. Considérese la *asimetría* de la relación de construcción, según la cual el *relatum* de un lado de la relación de construcción está construido por el otro *relatum* y no viceversa. Esto impone un orden metafísico entre los contenidos de la realidad. Entonces, al momento en que el hecho x construye el hecho y , el hecho x se encuentra del lado relativamente más fundamental de la relación de construcción y el hecho y del lado relativamente menos fundamental. Esto nos muestra la estructura metafísica de la realidad. Así, es el ordenamiento impuesto por la relación de construcción, que conecta el hecho x (en un nivel más profundo de la realidad) al hecho y (en un nivel más superficial de la realidad), el que construye la estructura metafísica de la realidad. La estructura metafísica de la realidad se construye a partir de la relación de construcción y la relación de construcción es unificada, no varía, por lo tanto, la estructura metafísica de la realidad también es unificada.

8 “Panpsiquismo constitutivo” y “panpsiquismo emergentista” tampoco pueden ligarse a modo de género y especie con la relación de construcción porque ello acarrea el problema de la parsimonia conceptual esbozado anteriormente.

Así el pansiquismo de construcción ofrece una solución al problema de la combinación proponiendo una sola y misma relación de dependencia ontológica unificada, de la cual se deriva una sola y misma estructura metafísica unificada de la realidad para las diferentes entidades en distintos tiempos y niveles ontológicos. El pansiquismo apela a la continuidad y uniformidad, y el pansiquismo de construcción con su solución mantiene esa continuidad y uniformidad. En cambio, tanto pansiquismo constitutivo como pansiquismo emergentista rompen con el espíritu del pansiquismo porque, si fuesen distinciones adecuadas, sus soluciones al problema de la combinación ofrecen dos relaciones distintas (fundación y causalidad), de las cuales se deriva una estructura metafísica de la realidad desunida. La estructura metafísica de la realidad derivada de la fundación que impone un orden a diferentes entidades en distintos niveles ontológicos *difiere* de la estructura metafísica de la realidad derivada de la causalidad que impone un orden a diferentes entidades en distintos tiempos. Es más, al ser diferentes las soluciones de estos pansiquismos no son necesariamente convergentes; puede ocurrir que la solución al problema de la combinación se resuelva en términos de la relación de fundación y la solución al problema de la interacción mente/cuerpo sea causal. Esto rompe con la continuidad y uniformidad que proponía el pansiquismo. ¿Por qué apelar a soluciones del problema de la combinación que rompen con el espíritu del pansiquismo cuando se dispone de una solución que lo conserva?

Por último, quisiéramos remarcar que es la relación de construcción, y su estructura metafísica unificada derivada, la base de la posibilidad de solución al problema de la combinación y desde el pansiquismo de construcción esta unificación parece mucho más sencilla: “(1) tomar los hechos (...) de un sistema dado, (2) aplicar la teoría (...) a estos hechos, y así (3) *derivar* una caracterización precisa de las experiencias asociadas que la teoría predice.” (Chalmers 1997, 420). De este modo, el pansiquismo de construcción tiene mayor mérito que las otras soluciones propuestas desde el pansiquismo al problema de la combinación.⁹

Bibliografía

- Alvarado, J. T. (MS), «Fundación y causalidad», <https://www.academia.edu/38243815/Fundacio_n_y_causalidad.pdf>.
- Bennett, K. (2011), «Construction area (no hard hat required)», *Philosophical Studies*, 154, pp. 79-104.
- Bennett, K. (2017), *Making Things Up*, Oxford: Oxford University Press.
- Berker, S. (2018), «The Unity of Grounding», *Mind*, 127 (507), pp. 729-777.
- Bernstein, S. (2016), «Grounding is Not Causation», *Philosophical Perspectives*, 30, pp. 21-38.
- Chalmers, D. (1995), «Facing up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.
- Chalmers, D. (1997), «Moving Forward on the Problem of Consciousness», en: Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The ‘Hard Problem’*, Cambridge: MIT Press, pp. 379-422.
- Chalmers, D. (2006), «Strong and Weak Emergence», en: Clayton, Ph. y Davies, P. (eds.): *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford: Oxford University Press, pp: 244-254.

⁹ Quisiera agradecer a Ángelo Briones Belmar, Gonzalo Rodríguez-Pereyra, al arbitraje anónimo de la Revista *Daimon* y a Yanira Karina de cuyos comentarios se ha beneficiado enormemente este trabajo.

- Chalmers, D. (2010), «Consciousness and its Place in Nature», en: Chalmers, D. (ed.): *The Character of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 103-139.
- Chalmers, D. (2017), «The Combination Problem for Panpsychism», en: Brüntrup, G. y Jaskolla, L. (eds.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 179-214.
- Coleman, S. (2014), «The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence», *Erkenntnis*, 79 (1), pp. 19-44.
- Dasgupta, S. (2014), «The Possibility of Physicalism», *Journal of Philosophy*, 111 (9-10), pp. 557-592.
- Fine, K. (2001), «The Question of Realism», *Philosophers' Imprint*, 1 (2), pp. 1-30.
- García Encinas, M. J. (2018), «Causalidad», *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*, <<http://www.sefaweb.es/causalidad/>>.
- Goff, Ph. (2011), «There is no Combination Problem», en: Blamauer, M. (ed.): *The Mental as Fundamental. New Perspectives on Panpsychism*, Frankfurt: Ontos Verlag, pp. 131-140.
- Goff, Ph. (2017), *Consciousness and Fundamental Reality*, New York: Oxford University Press.
- Halpern, J. (2000), «Axiomatizing Causal Reasoning», *Journal of Artificial Intelligence Research*, 12, pp. 317-337.
- Heil, J. (2015), *The Universe as We Find It*, Oxford: Oxford University.
- Humphreys, P. (1997), «How Properties Emerge», *Philosophy of Science*, 64 (1), pp. 1-17.
- James, W. (1983), *The Principles of Psychology*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kim, J. (1994), «Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence», *Philosophical Issues*, 5, pp. 51-69.
- Kim, J. (2002), «El Problema Mente-Cuerpo tras Cincuenta Años», *Azafea*, 4, pp. 45-63.
- Kivatinos, Th. (2017), *Grounding, Causation and the Unity of Ontological Structure* (Tesis doctoral), <https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3429&context=gc_etds>.
- Koslicki, K. (2016), «Where Grounding and Causation Part Ways: Comments on Schaffer», *Philosophical Studies*, 173, pp. 101-112.
- Leibniz, G. W. (1981), *New Essays on Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, J. (1983), «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap», *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 354-361.
- Maudlin, T. (2007), *The Metaphysics Within Physics*, Oxford: Oxford University.
- Miguel, H. (2019), «Teorías contemporáneas de la causación», en: Vanney, C. E., Silva, I. y Franck, J. F. (eds.): *Diccionario Interdisciplinar Austral*, <http://dia.austral.edu.ar/Teorías_contemporáneas_de_la_causación>.
- Mørch, H. H. (2014), *Panpsychism and Causation: A New Argument and a Solution to the Combination Problem* (Tesis doctoral), <<https://philpapers.org/archive/HASPAC-2.pdf>>.
- Nagel, T. (2003), «¿Cómo es ser un murciélago?» en: Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (comps.): *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-63.
- Pearl, J. (2009), *Causality: Models, Reasoning, and Inference* (Second Edition), Cambridge: Cambridge University Press.

- Raven, M. J. (2015), «Ground», *Philosophy Compass*, 10 (5), pp. 322-333.
- Roelofs, L (2014), «Phenomenal Blending and the Palette Problem», *Thought: A Journal of Philosophy*, 3 (1), pp. 59-70.
- Rosen, G. (2006), «The Limits of Contingency», en: MacBride, F. (ed.): *Identity and Modality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 13-39.
- Rosen, G. (2010), «Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction», en: Hale, R. y Hoffman, A. (eds.): *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 109-135.
- Schaffer, J. (2009), «On What Grounds What», en: Chalmers, D., Manley, D. y Wasserman, R. (eds.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Clarendon Press, pp. 347-383.
- Schaffer, J. (2016), «Grounding in the Image of Causation», *Philosophical Studies*, 173, pp. 49-100.
- Schaffer, J. (2017), «The Ground Between the Gaps», *Philosophers' Imprint*, 17 (11), pp. 1-26.
- Schaffer, J. (2018), «Laws for Metaphysical Explanation», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 82, pp. 1-22.
- Seager, W. (2010), «Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion», *Mind & Matter*, 8 (2), pp. 167-184.
- Strawson, G. (2017), «Mind and Being. The Primacy of Panpsychism», en: Brüntrup, G. y Jaskolla, L. (eds.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 75-112.
- van Gulick, R. (2001), «Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem. A Philosophic Overview», *Philosophical Quarterly*, 37 (148), pp. 253-277.
- van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*. Ithaca: Cornell.
- Wilhelm, I. (2020), «Explanatory Priority Monism», *Philosophical Studies*. doi: 10.1007/s11098-020-01478-z
- Wilson, A. (2018), «Metaphysical Causation», *Noûs*, 52 (4), pp. 723-751.
- Wilson, A. (MS), «Classifying Dependencies», <<http://alastairwilson.org/files/cdweb.pdf>>.
- Wilson, J. (2014), «No Work for a Theory of Grounding», *Inquiry*, 57 (5-6), pp. 1-45.
- Wilson, J. (2016), «Metaphysical Emergence: Weak and Strong», en: Bigaj, T. y Wüthrich, Ch. (eds.): *Metaphysics in Contemporary Physics*, Amsterdam/New York: Rodopi Brill, pp. 345-402.



El concepto de muerte como paradoja en la vía del conocimiento absoluto en la filosofía de F. W. J. Schelling

The Concept of Death like Paradox in the Path of Absolute Knowledge in F. W. J. Schelling's Philosophy

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN*

Resumen: Se pretende analizar el concepto de muerte haciendo especial énfasis en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* para establecer que el filósofo emplea este concepto con diversas acepciones, lo cual le lleva a englobar el ámbito de la esencia y de lo ente como ámbitos de muerte siempre que son considerados aisladamente. Ha de haber entre estos dos parámetros una instancia mediadora que conecte estos ámbitos incommensurables, tratándose en este caso del carácter apofántico del verbo. Esta labor de mediación es la que disuelve la muerte y la que introduce la vida en el espacio que dejan los dos primeros segmentos recíprocos.

Palabras clave: Esencia, círculo, hombre, naturaleza, mediación

Abstract: We'll try to analyze the concept of death with special emphasis on the *Stuttgarter Privatvorlesungen* to establish that the philosopher uses this concept with different meanings, which leads him to encompass the perspective of essence and of the entity as areas of death always that they are considered isolated. There must be between these two parameters a mediating instance that connects these immeasurable scopes, which is in this case the apophantic character of verb. This mediation is what dissolves death and what introduces life into the space left by the first two reciprocal segments.

Keywords: Essence, circle, man, nature, mediation.

Recibido: 05/10/2019. Aceptado: 05/12/2020.

* Universidad Complutense de Madrid. Colaborador Honorífico. Líneas de investigación: Idealismo alemán, Metafísica, Filosofía del Derecho. Otros trabajos en "La cuestión doble del fundamento y el principio de identidad en las *Lecciones de Erlangen* de F.W.J. Schelling", en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, Vol. 75, nº 284, 2019, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 765-786. ISSN. 0031-4749. "Schelling and the different forms of State from his *New deduction of Natural Law*", en *Diacrítica: revista do Centro de estudos humanísticos. Cosmopolitan Challenges. 500 Anos de Utopia. Homenagem a René Girard*, Vol. 30, nº 2, Húmus, 2016. ISSN. 0807-8967. Contacto: miguelramirezcordon@gmail.com

1. Introducción

Hans Urs von Balthasar, de un modo fundacional, proponía en *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-39) que la muerte bajo el Idealismo alemán, jugaba el papel de mediadora entre la finitud del hombre y su naturaleza ideal. Son exiguos, en cambio, los estudios específicos sobre Schelling en abordar el elemento de la muerte y que hayan tenido un claro rendimiento dentro de los resultados estrictamente filosóficos. La muerte, en estos estudios, únicamente aflora como un concepto asociado generalmente a términos de finitud. Así ocurre en el libro de Wieland Schellings *Lehre von der Zeit* de 1956. Frente a este tipo de lectura se opone la de la visión de la muerte como concepto límite desde el que el ser es comprendido en la totalidad de sus determinaciones, como ocurre en la lectura de Schulz (1955, 293).

Es frecuente en la bibliografía especializada sobre Schelling encontrar interpretaciones irreconciliables. La apuesta que aquí quiere hacerse será fiel al planteamiento dialéctico de la filosofía idealista. Ello quiere decir que Schelling no renuncia a ambos supuestos: el de la muerte como lo propio de la finitud, pero también como lo propio de la infinitud. No hay ningún destino de finalidad concreto para este concepto, sino que un terreno y otro se conjugan como condición para alcanzar su significación dentro de su campo concreto. La muerte no es únicamente el término final de la *reductio ad essentiam* como propone Österreich (2002, 48), sino que esta esencia, que se ha nutrido de los términos de lo limitado para constituirse en tanto que Absoluto, se disuelve necesariamente, bajo la capacidad apofántica del hombre, para reducirse ella misma también en la finitud.

En este sentido, la esencia, en Schelling, es una Unidad que contiene, como en el espejo (S.W., IV, 317), elementos opuestos y mutuamente desdoblados. La esencia depende del hallazgo de la especificidad de la cosa. Si se dice que la cosa ha sido reducida a su esencia ello puede declararse únicamente de un modo nominal, pues la especificidad de la cosa siempre está ligada a su materia (S.W., V, 496-497)¹. De este modo, concluir la esencia de la cosa por la ilustración por parte del sujeto no supone puerto de llegada porque la esencia no se da nunca en un estado de limpidez, y porque el sujeto también depende de lo objetivo para establecer sus afirmaciones (S.W., IV, 314-315)². El problema de esta situación no afecta ya tanto a la cosa en sí. De ahí el cambio de la pregunta en Schelling que deja de preocuparse tanto por la cosa como por el sujeto del siguiente modo: «¿Cómo es posible esta separación en Dios?» (S.W., IV, 317)³, si es que, como parece querer plantear la filosofía, Dios es lo incondicionado⁴. Esta incondicionalidad, al final de *Stuttgart*, aparece asociada

1 Se ha cotejado con Schelling, F.W.J.; “Exposé de la philosophie rationnelle pure”, en *Introduction à la philosophie de la Mythologie*, trad. GDR Schellingiana, Gallimard, Paris, 1998, pp. 297-298, donde, siguiendo a Aristóteles, confirma que la esencia consiste en el ser efectivo. Cf. Aristóteles; *Metafísica*, 1044a.

2 Es interesante rescatar la opinión de Hamilton Grant, I.; “«Philosophy become genetic»: The Physics of the World Soul”, en *The new Schelling*, Norman, J. y Welchman, A. (eds.), Continuum, 2004, London, p. 133, para quien Schelling, en su *Naturphilosophie*, está retomando las tesis de Kiehmeyer según la cual la organización de las cosas se produce gracias a elementos heterogéneos, lo cual fuerza a una naturaleza constructiva o genética del entendimiento.

3 Más adelante, en S. W. IV, p. 322 certifica que este sujeto, visto en tanto que fuente de la predicación, cabe verlo como el concepto de Dios.

4 El inicio de la filosofía tiene su punto ante el asombro de la inexplicabilidad de lo incondicionado. Pero en este ámbito no son posibles las respuestas. Dado que el tránsito de lo infinito a lo finito es impracticable, debe ensa-

a la muerte como el momento supremo de la fase ideal del Espíritu. Quizá por eso, y aunque en el *Freiheitsschrift* también irrumpe el concepto de muerte de un modo destacado, tomamos las *Stuttgarter Privatvorlesungen* como lugar donde la muerte surge de un modo más tematizado para explicar el periplo dialéctico de lo Absoluto para su autoconstitución. Así, para llegar a este episodio final también se adentrará en el concepto de lo mortal como ámbito de afectación de la materia. Hay al menos, por tanto, dos acepciones del concepto de muerte que resultan contradictorias entre sí y que deben de ser situadas en sus respectivos términos, pues la muerte en su significación material sirve de puente para llegar a la muerte en su sentido espiritual, y este último modo servirá, por contraposición, para especificar el terreno de significación de la finitud.

2. Tesis: la muerte como dominio de lo material

La esencia comporta una naturaleza doble porque siempre queda referida al objeto. En cambio, si dijésemos que la esencia es lo que aguarda a derramarse sobre cada objeto cabría postular que la esencia es lo ligado irresistiblemente a la cosa. La esencia entonces debe esperar el momento en el que allegarse desde una realidad originaria hasta producir las entidades particulares (*S.W.*, IV, 25-26)⁵. Pero entonces lo incondicionado estará tan determinado como lo están las cosas mismas por la fuente desde la que cabe predicar el origen de la finitud, y ambos parámetros estarán mutuamente condicionados pudiendo ir desde un polo a otro de la determinación (*S.W.*, III, 132).

Lo conocido gracias al fundamento que permite conocer deviene algo inmóvil, estático. Una vez que queda puesto el fundamento de toda predicación queda establecido el parámetro de la predicación misma, y las coordenadas de lo fijado por la apófansis queda sin posibilidad de desplazarse de los quicios que impone el orden de la fundamentación. El orden de lo dicho queda entonces embutido en el orden de relaciones que determina el

yarse el itinerario inverso. El punto de vista comienza a tornar, desde este punto, hacia las consideraciones que pueden hacerse desde el yo trascendental, como plantea Esposito, J. L.; *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Associated University Presses, 1977, New Jersey, p. 43. En su lúcido examen de las *Cartas*, Gérard, G.; "L'absolu et la question de l'homme dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de Schelling", en *Études d'anthropologie philosophique*, Florival, G. (Ed.), Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1984, Louvain-la-Neuve, pp. 127-132 plantea la finitud como comienzo imprescindible del Yo particular para poder llegar a la afirmación de la tesis, la incondicionalidad del Absoluto, a la que tiende la filosofía. Sobre una afirmación como esta Cardona Suárez, L. F. en "La metafísica schellingniana del Yo absoluto como una «ética a lo Spinoza»", en *Universitas Philosophica*, 57, 2011, Bogotá, p. 90, puede decir que el Absoluto encuentra su legitimidad en la conciencia humana, siendo este el argumento fundamental que supondrá el respaldo a la filosofía práctica en las *Cartas*.

5 Schelling se distancia explícitamente de las posturas emanantistas que se iniciaría con el neoplatonismo de Plotino. En concreto, a quien tiene Schelling en mente aquí es a Eschenmayer, para quien el Absoluto no es cognoscible por sí mismo más que por la creencia en él. La vía de conocimiento del Absoluto entonces es la fe, pero no hay ninguna demostración más allá de ésta. Si el Absoluto, en cambio, aspira a ser la naturaleza racional con la que decir las cosas, la razón misma viene a ser la materia misma de conocimiento interno del Absoluto, que en el caso del hombre se hace explícito por medio de algo indemostrable como la fe. Por ello Dios o el Absoluto es siempre lo que queda del otro lado de la predicación, o es el presupuesto, el tras-fondo de la predicación. Para esta cuestión Hatem, J.; "Dieu comme personne dans la philosophie de Schelling: la *Réponse a Eschenmayer* constamment rapportée au *Traité sur la liberté*", en *Annales de Philosophie*, Vol. 7, 1986, Beyrouth, p. 28; p. 34.

fundamento del «Todo Único», y así, lo dicho no puede desplegarse por sí mismo, sino que su margen de maniobra queda fiscalizado por el límite de oposición de la fundamentación. Del ser que queda recludo de esta manera en el orden de esta fundamentación que vendría a denominarse Dios, o lo incondicionado, podemos decir que sería un ser inactivo, un ser, en definitiva, muerto, que no puede imponerse al fundamento desde el que se insuflan sus notas⁶. Pero si esta línea de predicación deja patente el orden de dependencia de los dos extremos del segmento, entonces el fundamento, Dios, resulta un ente (*das Seyende*) que está por lo creado y cuya presencia depende de la pervivencia del objeto. Dios queda limitado, pues, por aquello que ha creado, y lo creado deja patente el espectro de posibilidades bajo las que cabe poder expresar el carácter de un Dios que ha creado las cosas que ha creado⁷.

Este modelo impone un dualismo que fuerza a una relación de términos opuestos pero que, por medio de una relación binaria, fija un vínculo que, de disolverse, pondría en riesgo la pervivencia de esta realidad coaligada. En geometría el símil es el del fragmento de una línea AB cuya fórmula fija una dependencia que liquida el libre desenvolvimiento de ambos puntos, que quedan siempre referidos mutuamente como sigue: $AB \cap BA = AB$. No son términos antitéticos, sino que engloban una misma realidad, aunque no cabe señalar un punto como el otro. Cuando A está siendo A no está siendo B. Ahora, dado que forman parte de la misma línea, cabe invertir el orden de referencia y, expresando adecuadamente el sentido de la trasfusión de sentido, llegar a expresar A como conteniendo lo mismo que B, y con todo A sigue siendo A y B sigue siendo B. B es lo limitado por su opuesto, A. Pero este esquema dual también permite decir que A depende de la limitación que le impone B y sin la cual sería un mero punto en el espacio. Bajo este supuesto entonces sí cabe decir que A está siendo a la vez B, y que B está siendo, en un sentido determinado, A.

Para poder pensar lo incondicionado es necesario salir de este dualismo. El problema del esquema binario es que, dado que A y B pueden devenir idénticos por medio de su referencia mutua, su contenido queda sin ser alcanzando. Póngase así la instancia desde la que se dibujan las posiciones de A y B respectivamente. Esto añade un tercer término sobre los dos primeros desde los que se postula la condición en la que A y B se expresan y la manera en que se relacionan como tales. Si añadimos un primer término previo, A y B descienden en la escala de referencia y devienen B y C al ser una parte del juicio que emite una figura que se ha antepuesto y que denominamos A. Este esquema sería entonces: $\frac{A}{B=C}$ (S.W., IV, 314). La aparición de este tercer elemento abre la posibilidad de la especificación de la referencia que se realice. Así, cabe expresar que, respecto a la forma, difiere la posición de cada una de estas figuras. Pero si el punto de vista adoptado afecta al contenido, la referencia afecta a la esencia y los tres elementos son idénticos entre sí. Cuando se formula la oración que expresa B como B, en la

6 Se trata aquí de la condición “pronominal” o “protodinámica” que expresa Hogebe, W. en *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Suhrkamp, 1989, Frankfurt am Main, pp. 84-91 como anterior a lo “predicativo” donde el fundamento es exclusivamente nominal y no se han encontrado las positivities con las que casar el concepto.

7 Un representante paradigmático de esta postura puede verse en Leibniz. El procedimiento para el conocimiento de la naturaleza de Dios se da de un modo negativo por medio del conocimiento de los efectos que nacen de la causa por antonomasia que es Dios. El procedimiento racional de Leibniz consiste en atribuir la igualdad de los polos de los predicables, y así, si la causa final ínsita en la materia es perfecta se debe a la perfección de la primera causa. Véase Leibniz; *Discurso de metafísica*, Porrúa, 2003, México D.F., § 19.

sentencia A es el presupuesto de B. Pero aquí desembocamos en la paradoja que supone expresar las cosas conforme a su esencia, dado que A y B están equiparados porque lo que queda dicho de B es su esencia, y la perspectiva que fija la esencia es la posición de A que imprime en B su decir algo de B, de donde B, como C, dependen de A, y A no puede decir nada si no se le oponen B y C, disolviéndose también en este punto, aparentemente, la incondicionalidad que se buscaba. Esta primera perspectiva pone el peso en la instancia desde la que se predica. Desde aquí B no es sino el orden de las notas que impone A, de donde B, al depender de A, queda limitado igual que lo estaban los dos puntos de la recta AB. Aquí B es la referencia a la esencia que nace de A, de donde B nace, de algún modo, de A, por lo que B es A ($A = A$). Ahora bien, cuando A se deshace de su cualidad de ser fuente de la predicación para hacer aflorar meramente las condiciones de B, entonces B queda realizado como objeto autónomo de la predicación, y desasido de sí, A permite hacer resurgir a B ($A = B$) (S.W., IV, 317).

Este orden jerárquico presenta un corte insalvable según el cual, desde el punto de vista de la existencia, el ente (*das Seyende*) se coloca como *natura prius*, y frente a la imposición tozuda de la materia a los sentidos, lo ideal se pone como *posterius*. Pero dentro de la relación que existe entre estos dos modos de mentar lo real, lo ideal es aquello que decreta el orden del ente, lo ideal es «lo superior» (S.W., IV, 319). La clave para establecer la primacía de la idea frente a lo múltiple es que la conexión que se da entre las cosas no se impone arbitrariamente, sino por una voluntad precisa que deja más bien que lo ente adopte su comportamiento necesario y, bajo la observación de sus relaciones, el sujeto que es Dios pueda plegarse a ese aparecer de las cosas y simplemente constatar esa actuación⁸. Dios asiste voluntariamente al modo como se dispone su creación y entonces certifica cómo se ordenan las cosas, y donde Dios, al consentir en la libre actuación del cosmos, entonces también se hace libre a sí mismo al constituirse como sujeto por medio de la naturaleza (Leyte, 1998a, 95-98).

Podría pensarse que Dios ha optado por entregarse al devenir de las cosas porque en el fondo conociera ya el resultado de esa confrontación de fuerzas. Esta opción por parte de Dios estaría limitada por el conocimiento de saber que el mundo que se daría a resultados del acto creador sería el mejor de los posibles⁹. El estado de esta relación volvería a ser el mismo que teníamos con los puntos del segmento de una recta ($AB \cap BA = AB$). En cambio, la elección de Dios es previa al despliegue de su obra, y por lo tanto anterior al tiempo (Carrasco Conde, 2008, 349). Forzados a pensar todo conforme a una línea causal existe el riesgo de pensar que Dios no puede sino elegir aquello que ya sabe que se va a producir. Pero es este producir lo que implica la posición de una cosa que nace como consecuencia de lo anterior. Volvemos al segmento de la línea aquí. Pero en cambio Dios sólo se determina por sí mismo, se autodetermina, no en el sentido que se dé a sí mismo su ser, sino que la opción por la que se decanta es por afirmarse a sí mismo o por autoafirmarse. Alcanzada esta difícil plataforma en la que Dios se concilia como lo que es, puede abandonarse al libre despliegue de su elección por sí

8 Brandner, R.: *Natur und Subjektivität. Zur Verständnis des Menschseins im Anschluß an Schellings Grundlegung der Naturphilosophie*, Königshausen & Neumann, 2002, Würzburg, p. 52, donde se ve que el sujeto trascendental precisa del camino de una filosofía de la naturaleza o del objeto para constituirse.

9 Clara mención de Schelling a Leibniz en S. W. IV, p. 322.

mismo sin temor a que irrumpen espectros distintos de lo que es Él. Esta asunción supone por tanto la aceptación de las cosas que deben salir de su carácter (S.W., IV, 321)¹⁰:

Naturalmente ahora todo es verdad, es decir, la libertad absoluta es de nuevo absoluta necesidad. Por lo tanto, frente al argumento de la libertad absoluta no puede darse ningún otro fundamento; esta es de este modo porque es así, o sea, es auténticamente así y en esa medida necesaria.

Las cosas constituyen una estructura lógica análoga con la forma de la idea de la que proceden. La materia así parte de la idea, pero no forma parte de ella, lo cual conduce a deshacer el equívoco panteísta de decir que unas y otras sean lo mismo¹¹. El reino de Dios, así, puede reafirmarse sobre «su trono» (S.W., IV, 329) que es la naturaleza misma. Pero el hecho de que se establezca que la naturaleza es lo disímil de Dios permite pensar un marco de actuación propio de las cosas. Precisamente porque Dios se complace en reflejarse en la disparidad en lugar de solazarse en la contemplación de sí mismo, es que cabe ver en este sujeto algo vivo, algo que da un paso más allá de sí y que acomete el esfuerzo de atender al modo como se establecen las relaciones de las cosas entre sí (Vetö, 2003, 45-46). Un Dios que supiera en todo momento de sí sería un Dios que no tendría que realizar ningún esfuerzo por conocerse a sí mismo y conocer su obra, pues toda esta labor estaría ya concluida. Dios entonces sería un Dios despreocupado, inactivo, un Dios muerto. Las cosas que entran en el tiempo claudican frente a otras entidades que se le imponen, y son condicionadas de este modo. En esto consiste lo vivo, en aquello que pugna por imponerse frente al resto de entes que le sirven para afirmarse por medio de la negación de lo otro. Pero si continuamos tras la pista de un Dios incondicionado, habrá de decirse ahora, frente a la suposición de un Dios muerto como el que implicaba el esquema de la línea, que Dios es más bien vida, y lo es porque sirve de referencia lógica fundamental para calificar a lo vivo. Así, si Dios constituye la vida más perfecta, la vida divina, aquello que se le opone como lo vivo, por relación a la vida más excelsa, debe ser considerado «una no-vida» (*Nichtleben*) (S.W., IV, 329); esto es, algo muerto, pero una muerte relativa, en función de la vida absoluta del Ente supremo.

3. Antítesis: la muerte en el seno de Dios

Los entes particulares están limitados en su naturaleza, de la misma manera que el modo de referirse a ellos está, también, limitado por las propias reglas del discurso. En cambio, por medio de estas mismas reglas de la apófansis, es posible agrupar ciertas entidades físicamente inintercambiables en un conjunto de notas comunes, y seguir en una escala en la que conformar las especificidades del género del discurso del que se trate en cuestión. Hay un modo, por tanto, distinto a la mera finitud con el que referirse a la naturaleza, un modo lógico, el modo que pertenece propiamente ya a la naturaleza del sujeto, y con el que se establecen enunciados

10 «Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig» [La traducción es mía].

11 Sobre el curso de un pensamiento panteísta en una posible afirmación como la que se expone en el cuerpo del artículo, S. W. IV, p. 330.

categoriales que sirven de plataforma estable para referirse siempre del mismo modo al objeto. En la medida en que dicho juicio resulta adecuado con respecto al objeto expresado, entonces «A es divino en B» (S.W., IV, 334). Podría decirse mejor que Dios se re-afirma en B, en la coincidencia común de que B debe ser visto «como la totalidad de la Naturaleza» (*Idem*). Este otro modo como B resurge en A es bajo la forma divina o bajo una de sus naturalezas, bajo la nomenclatura del Hijo, o bajo la potencia, dice también Schelling, de la «palabra» (*Idem*), con el que cada cosa particular, primero, aparece diferenciada en su particularidad y, finalmente, resulta reducida a la pauta universal del concepto o de lo espiritual¹². Si de la relación entre A y B acabara imponiéndose solamente la observación de la materialidad de B, entonces A queda eliminado, queda tan sólo la presencia unívoca de B, que cabe ser catalogada entonces como «sustancia mortal sin interioridad alguna» (S.W., IV, 336). Pero si, en cambio, esta naturaleza muerta puede ponerse como lo vivo, si puede, de algún modo, ser resucitada la carne, es porque en A reside B, porque A puede dar en la cuenta de B, y ello, a su vez, porque B, la naturaleza y su opacidad inerte está radicada también en Dios. No de otro modo puede Dios adentrarse en el cuerpo de la naturaleza, sino porque tiene el modo de aproximarse a él y atravesarlo con categorías que exceden y van más allá del procedimiento meramente orgánico de la naturaleza, y expresar de ese amasijo de comportamientos por instinto una pauta universal.

B reside entonces en A, como una rémora que impide el relumbramiento puro de A, y que mantiene a A preso de B, obligado a hacer repercutir sus categorías ideales sobre la materia informe de B. Hay, pues, una unión inseparable de A y B, una «asociación», dice Schelling, que es efecto de «una unión viva» (S.W., IV, 334) en cuya comparecencia mutua, A en tanto que A, y B en tanto que B, hace que tiendan el uno al otro. Su constitución misma los religa y conforma en una unión perpetua. Pero más que una unión es una pugna, donde la vida debe abrirse paso a través de la muerte, y donde la muerte sirve de plataforma desde la que la vida puede reorganizarse. La materia, en este sentido, contiene la vida, pero como posibilidad siempre a ser realizada. En el momento en el que la materia se hurta a la vida para reorganizarse y se oculta al verbo, la vida que permite hacer explícita a la corteza mortal, inexpresada de la realidad, cede nuevamente a la muerte y queda sumergida, cegada en ella (S.W., IV, 336). Recaemos, bajo esta órbita, constantemente en el dualismo que mantiene a Dios próximo a la muerte. En el dualismo es más bien la muerte lo que se impone, así como en el segmento AB se difumina la línea infinita. Sin embargo, Schelling llama de nuevo la atención: pese a esta oposición, «los dos principios no hacen más que uno» (S.W., IV, 337). Pero también el producto de la unión de los dos puntos del segmento conforma la unidad indisociable del segmento. Sólo reconociendo en este fenómeno una realidad cuantitativa y tratando de acudir a la relación cualitativa que deja también el producto de su unión podremos salir de esta contradicción insalvable (S.W., IV, 337-338).

Este intento de localizar el dominio que se ejerce por sus correspondientes naturalezas, el de lo real por un lado y el de lo ideal por otro, concluía en el apartado anterior a favor del polo ideal. Pero sin subir un escalón más en esta labor deductiva, lo ideal corre el riesgo de

12 Brito, E.; *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987, Louvain, p. 150. Esta última reducción de lo real a lo ideal es, para Christian Danz, la reducción de la materia a lo espiritual que sólo puede consagrar, en cambio, una figura particular como Cristo pero que, con su muerte, resurge como preñada de contenido espiritual. Véase Danz, Ch.; *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Frommann-Holzboog, Schelliana, Band 9, 1996, Stuttgart-Bad Cannstatt, p. 118.

caer, nuevamente, bajo el imperio de la muerte. La única escapatoria que tiene la pretendida primacía de lo ideal para reafirmarse es escindirse de esta relación real-ideal y establecer su gobierno desde una parcela superior a la de la lucha dialéctica de estos dos principios. Este nuevo estatuto no debe corresponder a la esencia, pues el sujeto cuyo discurso quiere versar sobre la esencia depende, siempre, de las figuraciones de la materia, incurriendo así en el remolino perpetuo de la idea que quiere expresar la materia escurridiza bajo las categorías ideales. Este escalafón último se corresponde por tanto con la instancia que hace posible poder demostrar la esencia de lo real. Es, si se quiere, el axioma imprescindible del que hay que partir necesariamente para que el sujeto exprese algo como algo, pero donde no se da de momento juicio alguno, sino únicamente el manejo del postulado de que existe un lugar lógico desde el que poder acomodar el aparecer múltiple de lo real. Este pre-supuesto está, ya sí, libre de toda condición. Puede decirse, ahora, que se ha encontrado lo incondicionado (S.W., IV, 314), la forma vital de Dios. Se trata de la efusión espiritual «que contiene implícitamente todas las potencialidades» (S.W., IV, 343); es decir, que las contiene como posibilidades que dependen de la serie de los factores concatenados para poner en obra sus funciones respectivas, estableciendo un equilibrio gracias al arbitraje efectuado por la potencia espiritual suprema (S.W., IV, 343-344).

Si la instancia espiritual supone un mero lugar de conciliación lógica de lo ideal y lo real, en cuyo trenzado se produce el verdadero escenario de actividad propio de la vida en el que los factores del dualismo luchan por salir a cada tiempo a flote, entonces el polo que va más allá de los puntos en liza, y que se encarga más bien de producir o de hacer posible dicha pugna será propiamente el espacio de indiferencia, el espacio de inactividad frente a la actividad frenética que se da en el segmento AB de lo ideal y de lo real. Si el espacio espiritual de A³ es, así, el de la mera posibilidad lógica del decir algo de A y de B, sin que haya ningún interés en que el fiel de la balanza penda de uno u otro lado, un mero espacio lógico de incondicionalidad, este lugar puede quizá, también, llamarse un espacio de muerte, como muerte hay en el tiempo eterno previo al desencadenamiento del proceso de la creación en el tiempo.

4. Síntesis: muerte como naturaleza prístina del poder decir de Dios

En el mero espacio lógico incondicionado, lo real no es la apertura de la materia que pueda ser ordenada por lo ideal, ni lo ideal alberga el modo como expresar los distintos límites de la materia. El ser y el ente y su interrelación perpetua no se ha desarrollado todavía. Figuran en el marco categorial del λογος pero aún no padecen el devenir que permita expresar los distintos modos en que puede decirse la manera en que se transforma lo ente. El ámbito espiritual en el que cada cosa puede ser expresada conforme a su esencia a partir de este espacio lógico atribuye a la composición informe de la materia su cualidad como organismo; es decir, como materia insuflada de la naturaleza conceptual que especifica su funcionamiento completo. Gracias a la comprensión del conjunto de relaciones con que comparece la cosa, asistimos a su actividad entera, y deviene así aquello que vive, aquello que tiene una serie de procesos y cambios específicos. Esta fuente de la predicación es lo que anima a la estructura orgánica de lo vivo («*Deus est anima brotorum*») (S.W., IV, 348). Lo que era antes lo muerto pasa ahora a ser lo viviente gracias al núcleo de categorías que parten de la unidad espiritual que aparece confirmada una vez que se comprueba la validez

de los juicios sobre la cosa. Entonces esa fuente de validez lógica se ha confirmado, se dice que es, que existe. De este foco de validez cabe decir, si es que a partir de él confirmamos la existencia de una vida orgánica, que es «un Existente eminentemente viviente» (S.W., IV, 346). Pero en modo alguno puede pensarse este viviente como el carácter orgánico y viviente de la Naturaleza (Duque, 2014h, 54-55). El vínculo entre estos dos ámbitos dispares es únicamente analógico, no real. La naturaleza propiamente espiritual se juega no en ingresar en la estructura corporal de la materia, sino en trasladar la validez conceptual sobre la materia sin convertirse ella ni amenazar con tocar la materia. Se trata, pues, de un Existente esencial que propiamente no existe, que simplemente es, que está radicado en un ámbito de simple posibilidad absoluta, pero que debe aguardar hasta encontrar a un sujeto propicio con el que allegarse a las cosas y obtener su traducción precisa por parte de este sujeto, por parte del Hijo, del «*Espíritu finito*» (S.W., IV, 348-349). La naturaleza de este peculiar ente consiste en su propia capacidad apofántica con la que es totalmente inconmensurable¹³. La naturaleza de Dios está incapacitada para esta proeza. No puede moverse en ese sentido, es propiamente lo muerto que tiene la posibilidad de la vida activa pero que, por sí sólo, no puede seguir ningún curso, aunque contenga en sí todo el movimiento.

Nos encontramos, así, con dos estadios de muerte relativa, la de lo no-existente, la materia que no ha recibido aún el bautizo del nombre por parte del Espíritu, y la del Existente necesario que no puede por sí solo aprender el camino hacia la vida activa. Pese a que topamos aquí con dos conceptos de muerte equivalentes, estos no están en relación, más allá de la analogía que cabe establecer entre ambos, y con la que, en realidad, no puede entenderse el estatuto del Existente necesario, al menos no positivamente (S.W., IV, 347-348). No conforman, por tanto, los dos extremos de un segmento que haga de estas dos muertes algo intercambiable. Son más bien, si se quiere, dos segmentos que corren paralelos y que no pueden tocarse: $AB \cap BA = AB$ y $AB \cap BA = AB'$.

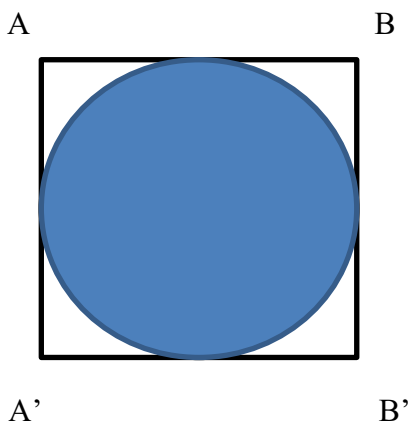
Dios no toca la materia, y en ese sentido no depende de ella, así como, en la línea, A depende de B para confirmar su naturaleza y a la inversa. Y es gracias a esta realidad independiente de lo puramente lógico, y a su independencia de lo corpóreo que Dios como lo Existente necesario es auténticamente lo incondicionado, es de veras, ahora, «una libertad absoluta» (S.W., IV, 349). El ser de Dios se juega en que no pueda traspasar la franja de su línea (AB) y alcanzar las fronteras de la línea de su creación (AB')¹⁴. Es por ello por lo que Dios precisa una mediación donde Dios se manifieste como tal en su creación, sin ser propiamente su naturaleza la que irrumpa en el seno de la finitud misma

13 La propia naturaleza del hombre se inscribe en la finitud, de donde adquiere poder decir las cosas de la finitud de un modo propio. Esta finitud expresa, precisamente, su naturaleza mortal, pero esa frustración ante su destino es la posibilidad para acercarse a la Vida por antonomasia de la esencia gracias al ejercicio de su libertad, como insiste Wieland, W.; *Schellings Lehre von der Zeit*, Carl Winter, 1956, Heidelberg, pp. 46-47.

14 La diferencia con Fichte aquí es crucial, pues para el de Rammenau, a tenor de la *Wissenschaftslehre* de 1810, Dios no puede ser un concepto muerto, sino que es vida límpida, lo cual se juega en que no puede cambiar en su propio concepto. Si lo pusiéramos en relación con las cosas que crea cabría suponer, entonces, que tampoco las cosas mutan. Pero para Schelling la naturaleza es lo cambiante donde, en cambio, su determinabilidad depende de la actividad propia de la razón. Dios, en este sentido, es el *Prius* que posibilita decir algo de algo, sin poder decir por ello que Dios comparte el estatuto de las cosas que cambian. La razón así no es, como en Fichte o en Hegel, lo inmanente, sino lo trascendente con respecto a lo creado. Véase Schulz, W.; *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer Verlag, 1955, Stuttgart, p. 66.

del mundo. Esta mediación es lo que se ha llamado en la segunda parte de las *Conferencias de Stuttgart* “*Verbo*”, y que en la tercera parte viene a denominarse como «hombre». Es la única naturaleza que alberga, pues, algo de las dos naturalezas que aspiran a ponerse en contacto, a recobrar mutuamente: la infinitud de Dios y la finitud de su creación. El hombre, así, guarda, dice Schelling, «una doble relación, la del ser y la del no-ser»; es decir, guarda el vínculo con la fuente lógica de la predicación que es Dios, pero también lo hace con aquello intocado aún por las categorías del entendimiento y que, por tanto, no-es, y por ello también Schelling afirma que el hombre pertenece al mismo tiempo al ámbito espiritual y al ámbito de lo real (S.W., IV, 350; Tilliette, 1970, 457-459). Ahora bien, si nos ocupáramos ahora en analizar la naturaleza de este tercer término, de esta mediación que parece haber surgido como única tabla de salvación que puede reconciliar a Dios con su creación, observamos que verdaderamente no es en sí mismo la fuente lógica de la predicación, pero tampoco es eminentemente el marasmo caótico de la materia “*natura sua*”. Es, de momento, lo indeterminado, y en esa medida toca, al mismo tiempo, tanto la materia muerta que no ha recibido aún determinación alguna, como también la posibilidad de la determinación absoluta igualmente muerta porque nada ha podido determinar aún.

Si decíamos que una línea es la que constituye la naturaleza de Dios, y que otra línea es la que supone la realidad de la Naturaleza, y que ambas líneas deben permanecer intocadas, la figura encargada de poner en contacto estas dos realidades, pero evitando siempre el contacto, será aquella encargada de circunscribir las dos líneas bajo una misma figura de carácter completivo. Esta figura sería el círculo¹⁵:



Una figura como esta, y no sino en esto estriba el concepto de hombre de Schelling, es a la que responde la conciencia en el siguiente curso que impartiera Schelling en la ciudad alemana de Erlangen. Ahí la conciencia, como distinta de la eterna libertad que se correspondería, según nuestro esquema, a la naturaleza de Dios en su limpidez, no puede

15 Sobre los problemas del círculo en la estructura de la esencia véase Duque, F.; “Schelling. La naturaleza — en Dios, o los problemas de un guion”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n° 40, 2007, p. 23, pero en general todo el artículo.

residir de una manera estanca en la estancia de la «calma interioridad» (*stille Innere*) (*S.W.*, V, 33)¹⁶ de la naturaleza de Dios y debe desprenderse de esa condición ilimitada y reconocerse a sí misma siempre, constante y permanentemente en un movimiento que no es como el de Dios, eterno, sino sometido a una «necesidad ineluctable» (*Idem*) propia de su naturaleza. Esa necesidad es la de la conciencia humana misma que, desprendida de la unidad absoluta, transita perpetuamente desde la realidad de los conceptos puros hasta los conceptos del entendimiento que son puestos a trabajar en una labor de búsqueda de las correspondencias sucesivas que pueden ir dándose en la realidad de las cosas mundanas (Tillich, 1959, 60-62). A esta característica mudable, siempre recurrente del círculo que vuelve sobre sí mismo, pero que debe partir de nuevo desde un punto para alejarse de sí y volver a sí, lo llama Schelling «el veneno», lo llama «la enfermedad» (Cardona Suárez, 2002, 235-236), y precisamente esta naturaleza cambiante que no puede residir firmemente en conceptos claros y distintos e iguales siempre a sí mismos es para Schelling, como contrapunto a Dios, «la Muerte» (*S.W.*, IV, 351).

5. Conclusión: muerte como paradoja en la vía del conocimiento absoluto

La quietud o la simplicidad de Dios, por tanto, no es la única que merece el apelativo de la muerte, sino que también la desenfadada rueda de la conciencia recibe esta misma definición. En la misma página de las *Conferencias de Stuttgart* en la que el hombre aparece catalogado como responsable de este movimiento mortal, se adentra en la razón de este concepto que nos ayuda a comprender que se trata de una acepción distinta o ulterior de la muerte. Ocurre así que el hombre parte inicialmente de un «orden superior», del estadio prístino en el que posee los conceptos sin tener aún su parangón con la realidad. Pero, como veíamos, inmediatamente debe descender de ese escalón inmaculado y comprobar la validez de esos conceptos con las cosas finitas. Este descenso a que le obliga continuamente la constitución circular de la conciencia supone una fase retrógrada, una fase de acceso al ente que supone «la primera potencialidad» (*Idem*). Se trata, por tanto, de un estado potencial, ignorante e inconsciente, una fase de error, una estadía en lo «no existente» (*Nichtseyenden*) (*S.W.*, IV, 351), y que supone el impulso a retornar a los conceptos eternos (Maeschalck, 1989, 248).

No supone el carácter reflexivo de la conciencia su naturaleza mortal sino, bien al contrario, únicamente el periodo preliminar en el que debe recolectar los datos del mundo. En la naturaleza en la que una serie de cosas singulares cobran autonomía frente a entidades iguales lo que prima, dice Schelling, es el Mal que imposibilita poder reunir las cosas que son iguales entre sí bajo un universal (Carrasco Conde, 2014, 250-251). La muerte a la que se refiere por tanto Schelling a la hora de catalogar al ámbito de lo ente se refiere a la imposibilidad de atribuir a cosas iguales etiquetas englobadoras que permitan distinguir unas cosas de otras, y donde por tanto reina el caos de los entes indiferenciados, y donde podemos decir que tenemos únicamente la lucha perpetua de las

16 La interioridad calma, acallada podemos decir, de la que habla Schelling en Erlangen es la de la eterna libertad (*ewigen Freiheit*) que es por antonomasia la de Dios en el momento de su carácter potencial y previo al de la verbalización de su Creación.

cosas en liza entre sí, que tenemos por tanto una indefinición, una nada o, finalmente, el ámbito de la muerte inexpresiva de lo ente.

El término de la muerte en el que se concita la unidad de Dios es, no obstante, análogo al de lo óntico, y por ello Schelling se permite tildar al segmento AB de Dios, y al segmento AB' de lo ente como muerte. En Dios se reúne la totalidad de las determinaciones, pero estas determinaciones carecen de objeto al que referirse. Son determinaciones sin juicio y por tanto su resultado es el de una nada que nada puede expresar y a nada puede referirse, y en este sentido la muerte afecta igualmente a un Dios cuyas categorías únicamente larvan su carácter potencial. La única solución que cabe introducir en el equívoco que impone esta doble acepción de muerte es plantear una naturaleza que conoce de las dos y puede circular de una a otra; esto es: la conciencia. Así, la exigencia que plantea Schelling para esta conciencia es precisamente tener que salir de la muerte que está del otro lado de los conceptos, y actualizar las cosas del mundo conforme a estos mismos conceptos y, abandonando esta primera potencia, ingresar en la segunda potencia; es decir, acceder plenamente al espacio de los conceptos puros y «que es la muerte»¹⁷. Ahora bien, este reingreso en la fuente de las categorías no tiene lugar de un modo virginal. El hombre ha accedido ya y se ha engolfado en el mundo de las cosas diversas y cuando accede al mundo ideal lo hace con la carga culposa de la percepción directa de las cosas donde, las cosas iguales entre sí, simplemente se oponían por una relación de contigüidad¹⁸. El movimiento pendular de ida y venida de la conciencia propicia que el mal de la naturaleza, el mal de lo real, esté mezclado con el bien de lo ideal y a la recíproca, que el ámbito de las categorías del entendimiento tenga el registro de las cosas a las que poder nombrar por el ensayo que ha llevado a cabo la conciencia a la hora de probar a decir las cosas con conceptos.

En su circuito la conciencia no deja nada atrás, sino que lo transporta consigo y lo lleva de un ámbito a otro permanentemente, tan pronto como la circunferencia vuelve a iniciar su tránsito ora hacia lo alto, ora hacia lo bajo. El hombre, insiste Schelling de este modo, no ingresa en el mundo espiritual únicamente como espíritu, sino que lleva consigo a su vez su naturaleza corporal y lo que de su paso por la realidad corpórea ha aprendido. Hacia el final de estas lecciones puede por fin decirse que (S.W., IV, 368)

17 S. W. IV, p. 366. Kasper, W.; *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Matthias-Grünewald, 1965, Mainz, p. 405, donde el reingreso de las cosas a su «Essentifikation» es el camino de vuelta o de *reditus* al puro concepto (mero *Könnens*) y de acceso por tanto a la muerte. Esta muerte no es la muerte primitiva de la primera potencia que se observa en la naturaleza estanca de Dios y la naturaleza respectivamente, sino que es una muerte enriquecida por las notas conceptuales del entendimiento, y en esa medida es una negación de esa muerte primera y, por tanto, la Vida por antonomasia. Ver Rosenau, H.; “Essentifikation. Die theonome Existenz des Menschen in Schellings Spätphilosophie”, en *Schellings philosophische Anthropologie*, 2002, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 54-55.

18 Por eso la condición beatífica está radicada únicamente en Dios y en la naturaleza, pero nunca en el hombre, al que el deseo le hace conducirse de un lado al otro de estos polos. No hay, como sí supone Hegel, la posibilidad de que el hombre sea sabio. La sabiduría es únicamente una aspiración, pero como dice Pérez-Borbujo en “Schelling y la metafísica de la voluntad”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, Málaga, 2012, p. 241, la voluntad no puede «renunciar a sí misma».

La muerte no es por tanto ninguna separación absoluta del espíritu con su cuerpo, sino tan solo una separación del espíritu con el elemento contradictorio del cuerpo, por tanto, del bien con el mal, y del mal con el bien.¹⁹.

La frontera entre el segmento AB y AB' tiene que ver en la medida en que los consideramos como trazados en dos partes distintas del plano. Pero, en cambio, si los dos segmentos quedan hermanados a la hora de encerrar una figura dada, entonces los dos segmentos quedan referidos a una misma cosa, como ocurre en el caso de un círculo circunscrito. Gracias, por tanto, a esta figura de mediación (Courtine, 1990, 245-247), cabe establecer una identidad entre lo ideal y lo real, por medio de lo cual Dios logra ser la fuente viva desde la que poder expresar de un modo efectivo la Creación, sin caer en el error de pensar que Dios pierde su incondicionalidad al tocar el mundo óntico sino al contrario, descubrirse como el amor divino, ahora sí la Vida por antonomasia, que logra contener su obra gracias a una realidad pneumática (el alma) (S.W., IV, 365), la conciencia humana que tiene inscrita la facultad espiritual del *Logos* (Freydberg, 2008, 97-98), que es la encargada de conectar perpetuamente durante la eternidad estos territorios trascendentes entre sí²⁰.

Bibliografía

Fuentes primarias de Schelling

Schelling, F. W. J. (1966), *Schellings Werke* [S. W.] (Schröter, M., Hg.), C. H. Beck/ R., München: Oldenburg.

Fuentes primarias

Aristóteles (1994), *Metafísica*, Madrid: Gredos.

Fuentes secundarias

Brandner, R. (2002), *Natur und Subjektivität. Zur Verständnis des Menschseins im Anschluß an Schellings Grundlegung der Naturphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Brito, E. (1987), *La création selon Schelling*, Louvain: Leuven University Press.

Cardona Suárez, L. F. (2002), *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Granada: Comares.

Cardona Suárez, L. F. (2011), "La metafísica schellingniana del Yo absoluto como una «ética a lo Spinoza»", *Universitas Philosophica*, 57, Bogotá, pp. 87-122.

19 «Der Tod ist daher keine absolute Trennung der Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung von dem Geist widersprechenden Element des Leibs, also des Guten vom Bösen und des Bösen vom Guten» [La traducción es mía].

20 Schulze, W. A.; "Gott und Mensch. Zwei Studien zum deutschen Idealismus", en *Theologische Zeitschrift*, 11, 1955, pp. 429-430, donde se constata que la propia naturaleza «abyecta» del hombre le obliga a tener que reconciliarse tratando de reparar la sutura existente entre la Naturaleza y su Creador.

- Carrasco Conde, A. (2008), “Decisión y elección o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el *Freiheitsschrift*”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* 2, pp. 347-354.
- Carrasco Conde, A. (2014), “*Ens alienum*. El mal desde la *Naturphilosophie* en F.W.J. Schelling”, *El vuelo del búho: estudios sobre filosofía del Idealismo*, Del Luján di Sanza, S. y López, D. M. (eds.), Buenos Aires: Prometeo, pp. 241-266.
- Courtine, J.-F. (1990), *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris: Galilée.
- Danz, Ch. (1996), *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Schellingiana, Band 9, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Duque, F. (2007), “Schelling. La naturaleza — en Dios, o los problemas de un guion”, *Daimon. Revista de filosofía*, n° 40, pp. 7-27.
- Duque, F. (2014) “Schelling: filosofía de la Revelación como dialéctica de la historia”, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 19, pp. 27-59.
- Esposito, J. L. (1977), *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, New Jersey: Associated University Presses.
- Freydberg, B. (2008), *Schelling's Dialogical Freedom Essay*, New York: SUNY.
- Gérard, G. (1984), “L’absolu et la question de l’homme dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de Schelling”, *Études d’anthropologie philosophique*, Florival, G. (Ed.), Louvain-la-Neuve: Éditions de l’institut supérieur de philosophie, pp. 116-155.
- Hamilton Grant, I. (2004), “«Philosophy become genetic»: The Physics of the World Soul”, *The new Schelling*, Norman, J. y Welchman, A. (eds.), London: Continuum pp. 128-150.
- Hatem, J. (1986), “Dieu comme personne dans la philosophie de Schelling: la *Réponse a Eschenmayer* constamment rapportée au *Traité sur la liberté*”, *Annales de Philosophie*, Vol. 7, Beyrouth, pp. 27-57.
- Hogrebe, W. (1989), *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kasper, W. (1965), *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz: Matthias-Grünewald.
- Leyte, A. (1998), “Schelling: una biología teológica”, *Thémata: revista de filosofía*, Núm. 20, pp. 89-106.
- Maesschalck, M. (1989), *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling*, Leuven: Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve, Éditions Peeters.
- Österreich, P. L. (2002), “Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysic”, *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, pp. 23-50.
- Pérez-Borbujo, F. (2012) “Schelling y la metafísica de la voluntad”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, Málaga, pp. 229-246.
- Popa, D. (2010), “La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1796-1797”, *Les carnets du centre de philosophie du droit*, n° 149: Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 3-25.
- Rosenau, H. (2002), “Essentifikation. Die theonome Existenz des Menschen in Schellings Spätphilosophie”, *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, pp. 51-74.

- Schulz, W. (1955), *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Schulze, W. A. (1955), "Gott und Mensch. Zwei Studien zum deutschen Idealismus", *Theologische Zeitschrift*, 11, pp. 426-436.
- Tilliette, X. (1970), *Schelling. Une Philosophie en Devenir. La Dernière Philosophie 1821-1854*, Vol. II, Paris: Vrin.
- Tillich, P. (1959), *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke*, Band I, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Vetö, M. (2003), "Philosophie de l'existence et théisme scientifique. Perspectives du système schellingien", *Annales de Philosophie*, Vol. 24, Beyrouth, pp. 41-58.
- Wieland, W. (1956), *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg: Carl Winter.



Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano

The Common and the World in Common. A Reflection from the Arendtian Thought*

MARÍA TERESA MUÑOZ**

A Nora Rabotnikof, mi maestra siempre

Resumen: A la luz de la propuesta arendtiana de espacio público, en este artículo se analiza uno de los conceptos que más interés está despertando en el contexto de la llamada filosofía política continental: lo común. Desde una revisión comparada con la obra de C. Laval y P. Dardot enfrente los siguientes interrogantes: ¿Qué perspectivas abre la obra arendtiana en la actual reflexión sobre lo común como principio político articulador? ¿Qué nuevas cuestiones suscita la idea de espacio público como comunidad política de Arendt al confrontarla con la propuesta de lo común?

Palabras clave: Espacio público, espacio de aparición, mundo en común, lo común, ley, institución, Estado

Abstract: In the light of the arendtian proposal of public space, this article discusses one of the concepts that is arousing the most interest in the context of the so-called continental political philosophy: the common. From a revision to the work of C. Laval and P. Dardot, I face the following questions: What perspectives does the arendtian work open in the current reflection on the common as an articulating political principle? What new questions raise the idea of public space as Arendt's political community when confronted with the proposal of the common?

Keywords: Public space, space of appearance, world in common, the common, law, institution, State

Recibido: 08/10/2019. Aceptado: 02/03/2020.

* Este texto ha sido realizado en el marco del proyecto internacional Re-inversiones de lo común y nuevos antagonismos políticos. Líder: Laura Quintana. Proyecto Intertitucional-internacional CLASO. (2016-2019). Versiones germinales fueron presentadas en dos encuentros: V Congreso Iberoamericano de Filosofía, Ciudad de México del 19 al 21 de junio del 2019; XIX Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, 14 de noviembre de 2018. Agradezco a los y las colegas asistentes sus atinados comentarios.

** Profesora de Asociada Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo: maytems@yahoo.com Su línea de investigación se centra en la teoría del juicio, con especial énfasis en la fructífera confluencia de dos perspectivas: desde la epistemología, la concepción epistémica de L. Wittgenstein; desde la filosofía política, las reflexiones de Hannah Arendt acerca de la Teoría del Juicio kantiana. Publicaciones recientes en torno a estos temas: "Ciudadanía, Estado-nación y derechos humanos. Una revisión crítica desde el pensamiento arendtiano" en M. Hernández y L. Placencia (coords.) *Discusiones sobre ciudadanía, política y derechos*, Ubijus/Universidad de Tlaxcala, 2020, y "Certezas, prácticas y contextos en *Sobre la Certeza*. Un rechazo al escepticismo desde el naturalismo pragmático-social", D. Pérez Chico (Comp.), *Wittgenstein y el escepticismo*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2018, pp. 93-126 y el artículo: "Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar críticamente". *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 57, julio-diciembre, 2017. doi: 10.3989/isegoria.2017.057.05

Introducción

Christian Laval y Pierre Dardot publicaron su libro *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI* en 2014. En este trabajo, definen lo común como principio político: “esa actividad de deliberación con la que los hombres se esfuerzan por determinar juntos lo justo, así como la decisión y la acción que proceden de esa actividad colectiva” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 660). Desde tal definición, hacen una defensa del autocontrol democrático, esto es, de la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación en la esfera pública. En este punto, su propuesta coincide con la arendtiana de la acción en el espacio público. La concepción de los pensadores franceses enfatiza una idea de ciudadanía como principio de articulación que afecta a las diferentes posiciones subjetivas del agente social. Para ellos, la construcción de una identidad ciudadana democrático-radical es la construcción de un “nosotros” necesario para actuar en política y transformar la realidad. Esta propuesta los lleva a reducir drásticamente, — casi a eliminar —, el papel de las instituciones del Estado buscando, desde la inspiración de Castoriadis, la autoinstitución de la sociedad.

Para Arendt, en cambio, si bien es imposible imaginar una ciudadanía que no comporte una dimensión colectiva, no es inevitable que la comunidad sea definida en términos de *lo común*, y menos aún que eso común suponga la supresión del papel de las instituciones del Estado. Desde sus primeros escritos, criticaba la identificación de la comunidad de ciudadanos con una idea sustantiva de comunidad, dado que esta identificación no sólo somete a la comunidad a la soberanía del Estado, sino que introduce un dilema en materia de exclusión e inclusión contrario a la pluralidad humana reivindicada por Arendt. Sin embargo, esta crítica no le conduce a eliminar el papel del Estado y las instituciones en el proceso de constitución del mundo en común.

En *La condición humana*, la noción de mundo en común aparece vinculada a la de espacio público que Arendt entiende en dos sentidos: como espacio de aparición y como mundo en común. La idea de mundo en común será el recurso hermenéutico y analítico que utilizaré para defender la necesidad de un marco institucional como estructura que liga, mejor, re-liga a la comunidad política¹. Se trata de repensar lo común, sin caer en voluntarismos o decisionismos anti-institucionalistas.

Me propongo repensar el concepto de ‘común’, a la luz del entramado teórico de *La condición humana*. Vincularé críticamente la propuesta arendtiana de mundo en común y la noción de ‘lo común’ propuesta por Laval y Dardot. Desde una revisión crítica comparada, enfrentaré

1 Arendt alude explícitamente al re-ligarse en “¿Qué es la autoridad?” (1996, p. 132): “En Roma religión significaba, de modo literal, *re-ligare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad”. Esta forma de re-ligar propia del mundo romano, nada tiene que ver con la religión cristiana criticada en *La condición humana*, (1998 [1958]), donde “revisa cómo en la primera filosofía cristiana, en particular en san Agustín, se apeló como principio de unión a la caridad. La fraternidad que unía a los cristianos los convertía en una comunidad no política, incluso antipolítica dado que la estructura de la vida comunitaria se modela a partir de relaciones familiares de dependencia. La no-mundanía de las comunidades cristianas radica en la seguridad de que este mundo es finito. La esperanza cristiana se orienta hacia un fin del mundo, hacia otro mundo más allá. La lección que extrae Arendt de estas reflexiones es que la ética cristiana de la fraternidad, ligada a la idea de un más allá, es profundamente antipolítica.” (Muñoz, 2016, 143). Como bien señala también García (2015, p. 91)

los siguientes interrogantes: ¿Qué perspectivas abre la obra arendtiana en la actual reflexión sobre lo común? ¿Qué nuevas cuestiones suscita la idea de espacio público como comunidad política al confrontarla con la propuesta de lo común entendido como principio articulador?

1. Lo común como principio

Tras *La nueva razón del mundo* (Laval y Dardot, 2014 [2009]), donde ofrecen un lúcido análisis deconstructivo y crítico del neoliberalismo, Dardot y Laval presentan en *Común* una propuesta para superar la racionalidad que dicho movimiento económico y político ha supuesto para el siglo XX. Buscan instituir una alternativa regida por criterios diferentes a los del mercado y la propiedad. Para elaborarla se requiere no sólo deconstruir sino también repensar nuevas formas de vida. Tal como plantean, no se puede combatir la racionalidad neoliberal sin dotarse de un nuevo imaginario, sin responder a la pregunta de cuáles son las formas de vida deseables.

Esta alternativa consiste, en uno de sus ejes, en romper con la identificación de lo común con lo público y estatal. Para ellos, lo público entendido como lo común estatal no es más que una suerte de simulacro de lo común que lo falsea. No se trata de contraponer lo común a la propiedad privada o incluso a la propiedad pública, sino de extirpar el vínculo con la propiedad. Es imprescindible distanciar el concepto de lo común de la noción de propiedad. Así, definen lo común como lo inapropiable en un sentido absoluto, lo no patrimonial, aquello que no puede ser monopolizado ni por sujetos individuales ni por instituciones. Desde esta caracterización buscan sostener que lo común debe constituirse como principio político fundamental.

Tres ejes estructuran su propuesta de lo común: 1) Lo común es un principio político que motiva la construcción y resguardo de esferas comunes de las que depende la vida. 2) El núcleo de lo común es un derecho de inapropiabilidad que debe instituirse en oposición al derecho absoluto de propiedad. 3) El principio político de lo común se entiende en términos de autogobierno, esto es, como un modo de construcción y gestión de lo común a través de prácticas sociales de comunidades comprometidas en la defensa de los comunes.

Estas cuestiones se abordan en las tres partes del libro. La primera define lo común mediante una génesis del concepto y una depuración de éste. Los autores deslindan lo común tanto de la propiedad privada como de la propiedad pública y estatal. Señalan que las formas de propiedad pública no constituyen una protección de lo común sino una forma colectiva de propiedad privada reservada a la clase dominante: (Laval y Dardot, 2015 [2014], 19). En esta primera parte, problematizan la apropiación hecha por los comunismos de Estado del concepto de lo común. Buscan deslindarse de la estatización de lo común para pensar en la posibilidad de otro modelo económico, político y social.

En la segunda parte, muestran cómo fundar un derecho de lo común. Ofrecen una visión alternativa del derecho en la que éste se descubre como praxis instituyente y se caracteriza por la productividad, autonomización y emancipación que echaban en falta en el derecho consuetudinario. La praxis instituyente es entendida como una «autoproducción de un sujeto colectivo en y mediante la coproducción continua de reglas de derecho» (Laval y Dardot, 2015 [2014], 505). Y este aspecto instituyente es central, dado que «lo común nunca se presenta bajo la forma de un esquema universal preparado para su uso, como una fórmula de acción que se podría trasponer a todos los dominios» (Laval y Dardot, 2015[2014], 511).

Lo común consiste en una labor continua y nunca terminada de autoproducción inestable y permanentemente re-definible.

En la tercera parte, articulan nueve propuestas políticas para imaginar una organización social y política a través del autogobierno. Esta es, sin duda, la sección más débil argumentativamente hablando. En lo general, defienden que es mediante la creación de instituciones con reglas coproducidas por las comunidades como puede articularse una propuesta política en la que lo común sea el centro. En este punto coinciden parcialmente con Elinor Ostrom. Aunque desean ir más allá, en tanto ella no alcanza a defender una internacionalización de estos procesos de administración de lo común. En *Governing the Commons* (Ostrom, 1990), la Premio Nobel de Economía recopiló varios estudios de caso sobre la gestión colectiva de bienes comunes (bosques, sistemas de riego, pesquerías) y planteó que bajo ciertas condiciones eran mejor gobernados por las comunidades que por el Estado y el mercado. Demostró que no había fundamento científico en las políticas públicas que recomendaban la privatización o estatización como única vía de buena administración, pretextando que, si la gestión y administración estuviera a cargo de las comunidades, éstas sobreexplotarían y agotarían los recursos. Ostrom defendió la posibilidad de administrar lo común a través del establecimiento de instituciones y sistemas que no son impuestos desde arriba, sino que responden a las características, particularidades y modos de hacer de las comunidades (Marín, 2018, 412). Laval y Dardot reconocen el importante aporte de Ostrom, pero lo consideran insuficiente dado que, a su entender, la noción de *bienes comunes* responde a una tradición de la economía neoclásica que escinde lo económico y lo político. Desde esta escisión no es posible la erradicación del vínculo entre los bienes comunes y el concepto de propiedad. Ellos, en cambio, proponen un tránsito de la categoría *bienes comunes* a la de *comunes* que definen como “objetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos” (Marín, 2018, 411). Este giro tiene como trasfondo el postulado la inapropiabilidad: ciertas esferas deben ser inapropiables. La noción de bienes comunes proporciona un marco de interpretación restringido a la lógica del mercado —al igual que las mercancías, pueden ser comprados, vendidos o poseídos—; los comunes, en cambio, permiten un uso político y reivindicativo más amplio al comprender todo aquello que las comunidades consideren como fundamental para la vida y que no debe ser privatizado o convertirse en objeto de lucro.

La noción de común cuestiona el derecho absoluto de propiedad. Para ellos, es mediante la creación de instituciones con reglas coproducidas por parte de las comunidades como puede articularse una propuesta política en la que lo común sea el centro.

Esta propuesta no significa que lo común sea entendido como “la cosa de nadie”, “lo de nadie”, “como un *res nullius* sino como un espacio donde los participantes o integrantes establecen autónomamente y de manera conjunta estrategias y normas para administrar y hacer uso del bien común.² Y donde estas se deben poder redefinir o modificar según la

2 Antonio Campillo en *Tierra de nadie* (2012) ofrece una valiosa reconstrucción de la noción jurídica de *res nullius* y su importancia en la historia de Occidente. Campillo defiende que el concepto de ‘tierra de nadie’, entendido como patrimonio común de la humanidad, conduce a pensarnos no cómo propietarios sino como ‘usufructuarios pasajeros’ de tal patrimonio que debe estar regido por un sistema de gestión mundial y supraestatal. En *Un lugar en el mundo*, (2019) Campillo aborda un asunto prácticamente ignorado por Laval y Dardot: el sentido que debe darse al principio filosófico de “inapropiabilidad” en el contexto de la crisis ecológica global. Estos trabajos son, sin duda, pertinentes y podrían confrontarse con la propuesta de lo común aquí dis-

ocasión” (Straehle, 2015, 185).³ En palabras de los autores, “lo común debe ser pensado como co-actividad, y no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 57). Una co-actividad que no cesa y que funciona y se renueva una y otra vez en virtud de la reciprocidad y del compromiso de sus participantes.

2. El Estado y lo común

Desde el primer capítulo, los autores comienzan haciendo un análisis de distintos modelos de comunismo. Se centran particularmente en los modelos de Proudhon y Marx. Su interés estriba no sólo en tomar distancia de ellos sino también en mostrar en qué sentido suponen una deformación del concepto de lo común. En el segundo capítulo, los autores pretenden evidenciar que “la supuesta «realización» de lo común a través de la propiedad de Estado no ha sido —en todos los casos— más que la destrucción de lo común por parte del Estado” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 65). En el capítulo quinto, afirman que la propuesta de Negri y Hardt constituye un híbrido confuso de Marx y Proudhon. “Ello supone no limitarse a los postulados sociológico o económico, que plantearían que lo común nace «naturalmente», ya sea de la vida social, ya sea de la acumulación de capital. Necesitamos concebir otro modelo teórico de lo común, que dé mejor cuenta de la creatividad histórica de las personas y que sea en consecuencia más «operativo» en el plano estratégico” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 258).

No se trata, afirman, de conformarse con un conjunto de instituciones que combinen la economía de mercado con amplios servicios públicos y protección social. Este papel asignado al Estado supone una operación desde arriba que trae consigo la cesión de la administración de lo común. Esto inhibe el principio político de lo común que obliga a actuar en común para producir normas morales y jurídicas que regulen la acción : (Laval y Dardot, 2015 [2014], 29). Se trata de desligar lo común del Estado. Lo común es algo público, no estatal. Nos dicen: “Es la actividad de puesta en común lo que hace existir lo común de la comunidad política (...), todo verdadero común político debe su existencia a una actividad sostenida y continua de puesta en común” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 266).

En este punto, los autores polemizan con la interpretación que Arendt hace de Aristóteles: “Esta última [Arendt] entiende la «puesta en común de las palabras y de las acciones» como una actividad que sólo puede tener lugar en el interior de un marco previo planteado por el legislador como «arquitecto» de la constitución” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 266). En cambio, para Dardot y Laval, “lo común procede de una actividad de puesta en común que es productora de derecho [...], excluyendo que este derecho pueda ser un derecho de propiedad sobre lo común” (Laval y Dardot, 2015 [2014], 270). Dejaré esta polémica aquí para retomarla en el siguiente apartado donde examino la concepción arendtiana de espacio público.

cutida. Con todo, nos abrirían a nuevas discusiones que debemos posponer por ahora. Agradezco la sugerencia de un/a dictaminador/a de este texto.

3 En su excelente reseña, Straehle mantiene una posición crítica: “La tesis defendida rezuma de voluntarismo, así como de un considerable idealismo, el cual se preocupa mucho más por discutir a nivel teórico qué es lo común que por problematizar sus ambivalencias o resignificaciones posibles al nivel de los hechos o por estudiar las resistencias que ofrece o puede ofrecer la realidad”.

3. El mundo en común como comunidad política

Vamos a confrontar la mirada arendtiana al mundo en común con la propuesta analizada acerca de lo común como principio político de autoinstitución. Comenzaré recuperando de *La condición humana* los dos sentidos de lo público mencionados en la introducción. Por un lado, el espacio público es el espacio de aparición, “todo lo que aparece y como tal puede ser visto y oído por todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad” (Arendt, 1998 [1958], 59). En este sentido, “[lo] público, como lugar de apariencias, permite así que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas y apreciadas, y que la pluralidad constitutiva de la condición humana se manifieste” (Rabotnikof, 2005, 115). Es la presencia de los otros la que nos asegura la realidad (Arendt, 1998 [1958], p. 59) del mundo y de nosotros. Esta conceptualización del espacio público como ámbito que surge de la acción y la palabra pone de manifiesto su fragilidad, en tanto no implica la institucionalización, ni la continuidad. Por otro lado, el espacio público es entendido por Arendt como “el propio mundo, en tanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tiene en común (...) El mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 1998 [1958], 61-62). En este segundo sentido, Arendt está aludiendo no sólo al conjunto de cosas creadas o fabricadas sino también, y muy especialmente, a las instituciones, las narraciones y los significados compartidos.

Mundo en común y pluralidad están intrínsecamente vinculados: “Mundo en común y pluralidad son dos caras de la misma moneda. La ausencia de un marco de referencia común, que se da en situaciones de aislamiento y privación radical, está íntimamente relacionada con la ausencia de pluralidad, con una visión del mundo sustancialmente común, con la homogeneidad” (Rabotnikof, 2005, p. 115).

Al igual que Laval y Dardot, Arendt se interesa por recuperar el mundo en común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana; pero con la ventaja de que este mundo en común se entiende permeado de pluralidad. Además, este mundo en común requiere un piso: el conjunto de leyes que, a modo de muralla, sostienen la posibilidad de la política entendida como acción espontánea en comunidad. Desde la Grecia antigua hasta las revoluciones modernas, el *nomos* se presenta como la condición pre-política de la política. El mundo en común es un espacio intersticial o *entre* que en última instancia está delimitado y condicionado artificialmente, y “cuyo propósito [consiste] en «corregir» a nivel político la *physis*, que ha [...] hecho a los hombres desiguales, y convertirlos en iguales (*isotes*) en el contexto de la polis” (Arendt, 1998 [1963], 39).

Dardot y Laval se distancian de Arendt en este punto. Para ellos, el derecho ha de ser instituido desde lo común. No es pre-político, sino fruto de la acción. Para Arendt: “Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana, es un desierto” (Arendt, 1997, p. 129).

La comunidad política requiere de la ley para el ejercicio de la *polis*. En la Grecia antigua, la ley establecía unas normas desde las cuales impedir o hacer frente a la tiranía, y las leyes tenían también como meta evitar que la ciudadanía cayera en la barbarie. De modo que

“el *nomos* no solamente tiene el cometido de instituir un espacio de libertad, pues también alberga el propósito de trazar e imponer los límites de una acción que de lo contrario estaría condenada a caer recurrentemente en la citada *hybris*. Que la acción sea el rasgo central y más eminente de la política no significa que ésta deba ser exclusivamente reducida a la acción” (Straehle, 2018, 89-90). Hay un nexo ineludible entre la política, como espacio de re-ligación, y la ley. La ley, nos dice Arendt en *¿Qué es la política?*, es lo “que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos” (Arendt, 1997, 120). Es más, coincido con Straehle en que Arendt no concordaba tanto con la concepción griega del *nomos*, y sí, en cambio, con la *lex* romana. Esta apreciación es importante para el hilo de nuestra argumentación debido a que la *lex* romana se caracteriza por ser inherentemente relacional y política: “La *lex*, que Arendt entiende desde el verbo «ligare», no aparece como la institución artificial de un espacio común sino como un vínculo duradero” (Straehle, 2018, 92).

Pues bien, si es la *lex* romana y no el *nomos* griego, el concepto recuperado por Arendt para pensar la institución de la *polis*, entonces es el mismo acuerdo entre las diversas partes el que permite constituir el espacio intermedio al que Arendt denomina mundo en común. Un espacio público que no sólo se constituye para los habitantes de la *civitas*⁴, sino que puede incluir a los extranjeros e incluso se proyecta, a través de la rememoración de las gestas, hacia el pasado. “De este modo, la capacidad relacional de la *lex* no solamente se proyecta a los contemporáneos, sino que también tiene en cuenta el legado de las generaciones anteriores a la hora de manejar los asuntos políticos. Eso es lo que permite que el espacio intermedio de la política, el famoso *entre*, pueda adquirir una prolongación y consistencia temporal y no quede atrapado en lo volátil y lo efímero de la acción” (Straehle, 2018, 94). Esta lectura permite recuperar la noción de ley como elemento político, y no pre-político. Las leyes son una precondition para constituir un espacio público, y al mismo tiempo, se constituyen a través de la acción y el discurso.

Efectivamente, Arendt no cuestiona el papel de la ley para sostener una comunidad política, pero —y esto no parecen notarlos Laval y Dardot— *sí refuta* la idea de que *la comunidad se origine en la ley o pueda ser garantizada por ésta*. Nos dice: “Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso” (Arendt, 1998 [1958], 221). De modo que, si bien este matiz abre la posibilidad de pensar una política que no esté restringida al orden de la representación o de la simple institucionalización, no niega la importancia de la ley y la institución.

Esta concepción de la ley no debe confundirse con constitucionalismos de raíz liberal o contra-revolucionaria. No se trata de identificar la legalidad con la legitimidad. Todo lo contrario, recuperando la concepción del poder que se desprende del ensayo *Sobre la revolución*, encontramos una idea de revolución permanente que es constitucional. O, en otros términos, una mirada al poder constituyente de corte republicano:

4 Así, Arendt puntualiza: “Mientras que el *nomos* instaura según la mentalidad de Grecia un espacio de manera artificial y prepolítica, estableciendo violentamente los muros de la *polis* y negando la condición de seres políticos o calificando de bárbaros a los que viven fuera de ellos, en la *lex* el espacio intersticial se gesta desde la relación, con lo que manifiesta un carácter más abierto y desprovisto de violencia que puede abarcar a aquellas personas que no son miembros reconocidos de la *civitas*” (Arendt, 1997, 93).

Toda constitución republicana conlleva la posibilidad de legalizar la revolución, es decir, de entender el poder constituyente como inmanente a la constitución. Tanto para la teoría como para la historia republicana, la constitución es justamente lo que une de manera indisoluble revolución y legalidad. En el momento en que estos dos se escinden, asumiendo que pueda existir revolución sin legalidad, o que la legalidad niegue la posibilidad de la revolución, estamos fuera del marco republicano: hemos devenido en conservadores o liberales, dependiendo de cuál de las dos opciones se escoja (Vatter, 2017, 150-151).

Se trata de pensar una política democrática revolucionaria, algo así como “repetir el espíritu revolucionario dentro de un marco constitucional” (Vatter, 2017, 139). Esta idea de revolución permite a Arendt superar el círculo vicioso de Sieyès consistente en que el comienzo de un nuevo orden legal no está en sí mismo obligado por la ley. Según mi interpretación, se trata de pensar una constitución no sólo como salvaguarda de los derechos individuales y colectivos sino como el espacio de re-ligación de los ciudadanos que les permita “empoderarse”. El poder relacional de los ciudadanos se convierte en poder constituyente y, al mismo tiempo, el poder constituido en las leyes evita la tiranía y la barbarie. En este sentido, retomo la interpretación de Brunkhorst, quien sostiene que Arendt, de acuerdo con Jefferson y Trotsky, defiende que “la idea de una revolución permanente es la idea correcta (...), pero el problema es que uno puede evitar la tendencia a la autodestrucción totalitaria de la revolución, solo si es posible constitucionalizar la permanencia de la revolución (e incluir la operación reflexiva de una revolución permanente de la constitución misma)” (Brunkhorst, 2012, 225).

Vinculados con esta concepción de la ley y la constitución se encuentran los conceptos de mundo en común y de poder relacional. Arendt señala que el mundo en común llega a ser cada vez que los humanos estamos juntos en el discurso y en la acción, pues se crea un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación apropiada en todo momento y en cualquier lugar (Brunkhorst, 2012, 225). De este modo, más que alguna característica que sea común a todos y permita pensar en un “sujeto social” o “sujeto colectivo” —por más construido que éste se presente—, Arendt nos ofrece una idea del mundo en común como el espacio entre («inter-est») que a un tiempo separa y reúne. Es éste el que une a quienes participan (Birulés, 2013, 412). Se requiere cierta clase de relación con otros en este espacio definido por la pluralidad que Arendt denomina «el mundo en común» (Zerilli, 2008, 57).

Si bien es cierto que el espacio público entendido como espacio de aparición es el que permite a Arendt defender una idea de poder relacional y evitar la idea del poder entendido como dominación (Birulés, 2013, 412), sin embargo, este espacio no adquiriría permanencia si no fuera por el espacio público entendido como mundo en común. Ambas miradas son las que pueden ayudarnos a entender la política como práctica de edificación-de-mundo («world-building») consistente en la articulación pública de aquellos asuntos que son de interés común (Zerilli, 2008, 60). Nótese que el mundo común, este espacio intermedio, que vincula y separa a los miembros de la comunidad, es el que dota de permanencia y continuidad al espacio de aparición. Así, en lugar de pensar a los ciudadanos en términos de sujeto social, tal como hacen Dardot y Laval, Arendt propone que los pensemos como sujetos singulares de una comunidad política cuya condición ontológica es la pluralidad.

La política está constituida por un conjunto de acciones comunes significativas que se sostienen en —y al mismo tiempo hacen posible— una preconcepción compartida de la realidad. De ahí que, en lugar de pensar a los ciudadanos en términos de sujeto social, Arendt los piense como sujetos singulares de una pluralidad que se constituye como comunidad política. El «nosotros» que reivindica ese principio político de lo común, pasa a entenderse como un logro frágil; un logro alcanzado en el marco de una comunidad plural. Nótese el carácter contingente, que no arbitrario, de esta comunidad política. Dicho carácter es la condición del poder creador-de-mundo («world-creating») que supone la constitución de un «nosotros» frágil y siempre en cuestión, ya que “conciene al acontecimiento y no a la representación” (Birulés, 2013, 413).

4. Sobre la constitución de la República

Una lectura que puede desprenderse del análisis del ascenso de lo «social», elaborado por Arendt en *La condición humana*, es entender el Estado soberano moderno como el gran enemigo de la ciudadanía republicana. Nora Rabotnikof ha criticado a Arendt a este respecto:

Sociedad y Estado, en su diferenciación y articulación, son el gran blanco de ataque (arendtiano): el Estado soberano moderno es sólo centralización burocrática y la sociedad es sólo sociedad de masas, ambos enemigos de la república de ciudadanos. En ningún momento, los conceptos de sociedad y Estado pueden ser utilizados en función analítica, lo cual dificulta de entrada la posibilidad de pensar, aun con intención normativa, una síntesis entre el republicanismo antiguo y la sociedad y Estado modernos (Rabotnikof, 2005, 147).

A diferencia de Rabotnikof, considero que sí es posible, desde el pensamiento arendtiano, una síntesis entre republicanismo cívico y Estado de derecho moderno. Para dar cuenta de ello, echaré una mirada, aunque sea rápida, a las ideas que pueden recogerse en *Sobre la revolución*, acerca del espacio público como el poder emergente de la acción conjunta. Este vistazo me permitirá enfatizar la tesis de la necesidad de la institución y la ley para la constitución de un espacio para la libertad. La libertad requiere de la constitución de una república. Para Arendt, las constituciones y las instituciones son “el alma de la República” (Arendt, 1998 [1963], 57). Son las instituciones las que garantizan la libertad.

Las instituciones no pueden ser sustituidas por la voluntad. En su defensa del modelo de la revolución estadounidense, Arendt pone de manifiesto que el poder constituyente deriva de autoridades constituidas en instancias previas de autogobierno:

Aquellos que recibieron el poder para constituir, para redactar la Constitución, eran delegados legítimamente electos por cuerpos constituidos; recibían su autoridad desde abajo y, cuando afirmaban el principio romano de que el lugar del poder estaba en el pueblo, no pensaban en términos de una ficción, de un absoluto, de la nación por encima de toda autoridad y más allá de toda ley, sino de una realidad operante: la multitud organizada cuyo poder se ejercía de acuerdo con la ley y limitada por ella (Arendt, 1998 [1963], 166).

Tal como Rabotnikof señala, “si en el caso francés el modelo de institucionalización construido a partir del «acto de constituer» llevó a la revolución permanente o a la imposibilidad de la estabilidad jurídico-política, el caso de Estados Unidos se resolvería con la fundación de una nueva tradición constitucional, que establece poder y lo institucionaliza a través del predominio de la ley” (Rabotnikof, 2005, 145). Es importante no confundir, entonces, esta insistencia acerca del papel de la ley y de las instituciones con lo que Arendt “el ascenso de lo social”. Lo social supone un predominio de la administración de la necesidad a gran escala; administración extendida que borra la distinción entre lo privado y lo público. Así, se anula la participación y se reduce la política a la gestión técnica de los asuntos públicos. Los ciudadanos son situados en una condición de pasividad frente a la burocracia estatal. En tal contexto, el Estado se convierte en el destinatario de los reclamos políticos y en responsable absoluto de la distribución de los bienes y el mantenimiento de la vida. El conformismo y el comportamiento normado se convierten en la actitud predominante de la ciudadanía, impidiendo no sólo su capacidad de actuar, sino la emergencia de la libertad. Cuando lo político se reduce a lo social, la acción política se reduce a conducta instrumental regida por el principio medios-fines.

En efecto, una tensión parece recorrer los textos de Arendt: por un lado, su crítica al ascenso de lo social, y con ello, al excesivo papel del Estado como administrador de las necesidades de la vida; y, por otro lado, la necesidad de la fundación de un marco institucional. Esta tensión puede atisbarse cuando, en *La condición humana*, ofrece una concepción de la política donde el diálogo y la acción de los hombres en el espacio público se complementan; mientras que, en *Sobre la Revolución*, ensalza una visión de la política que recupera el acto de la fundación como eminentemente político (Straehle, 2018, 81-98).

En esta tensión podemos encontrar el aporte más interesante de la obra arendtiana a la discusión que venimos hilvanando.

En *Sobre la revolución*, Arendt reitera el enunciado básico de su teoría del poder comunicativo⁵, haciendo énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones. Distingue entre el contrato social y el contrato mutuo: el primero es suscrito entre una sociedad y su gobernante, consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno, y lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su “consentimiento” a ser gobernado. El segundo, en cambio, es el medio por el cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad. “[Su] contenido real es una promesa y su resultado una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras»” (Arendt, 1998 [1963], 232). Por ello, pese a que las revoluciones son momentos de fundación de la República, su fracaso se debe a la incapacidad de instituir un espacio para el poder político. De hecho, la tesis central de su texto sobre las revoluciones es que “lo realmente revolucionario de las mismas fue el, reiteradamente fracasado, intento de realizar

5 La separación del concepto de poder de la noción de violencia, y la defensa de un concepto consensual y comunicativo de poder llevada a cabo por Arendt son los referentes conceptuales y teóricos que me permite denominar su propuesta como ‘teoría de la acción pragmático-discursiva’. En efecto, Arendt nunca se expresó en estos términos; sin embargo, es innegable que la teoría de la acción que nos propone hunde sus raíces en una noción de poder a través del discurso, a través de la palabra. Defiendo esta lectura en (Muñoz, 2014).

la *constitutio libertatis* —el establecimiento de un espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de las preocupaciones que compartieran” (Wellmer, 2001, 85-100). Pues bien, no debemos olvidar que la *isonomía* —la igualdad de los ciudadanos en tanto participantes de la *polis* para tener voz y ser escuchados— es la condición de posibilidad de la conformación de ese espacio público. Y es la constitución de un espacio, de un marco legal, la que puede permitir ese suelo necesario para la constitución de la libertad.

Podríamos afirmar, siguiendo la interpretación que Balibar, que son, en gran parte, las instituciones gestadas a través de la acción y la articulación de las leyes las que dotan de sentido a la condición humana: “Arendt insiste sobre la idea de que las revoluciones, propiamente dichas, «instituyen» o inventan lo humano, comprendidos los principios de reciprocidad o solidaridad colectiva, y es por ello que ejercen un efecto duradero o inauguran la «permanencia» de los sistemas políticos republicanos. Por lo tanto, no derivan de un fundamento, ni reciben su legitimidad de su carácter universal *a priori*, sino que son ellas quienes provocan la entrada de lo universal en la historia” (Balibar, 2007, 88).

En “Sobre la desobediencia civil”, encontramos pistas para identificar qué está pensando Arendt con relación a la ley y las instituciones:

Lo que hay que considerar es la “obligación moral de un ciudadano a la ley en una sociedad de asentimiento». Si Montesquieu tenía razón —y yo creo que la tenía— al decir que existe algo como «el espíritu de las leyes», que varía de país en país y que es diferente de las diferentes formas de gobierno, entonces podremos afirmar que el asentimiento, no en el muy antiguo sentido de simple aquiescencia, con su distinción entre dominio sobre súbditos voluntarios y dominio sobre súbditos involuntarios, sino en el sentido de activo apoyo y continua participación en todas las cuestiones de interés público, es el espíritu de la ley americana (Arendt, 1998, [1969] 93).

Dos nociones interesantísimas aparecen en esta cita, por un lado, la idea de una sociedad de asentimiento, y por otro, la noción de ley. Con relación a la idea de ley, Arendt nos dice que es posible pensar las instituciones como el resultado del ejercicio colectivo de la acción, el discurso y el juicio. Las leyes, en tanto articuladoras del poder constituido, deben pensarse en la realidad cotidiana de su ejercicio y, por ello, deben estar sujetas al control de la comunidad. Conceptualizadas de este modo, las instituciones, los sistemas legales que constituyen el Estado han de permitir el derecho democrático a la autodeterminación, al autogobierno de los ciudadanos, evitando la autoafirmación de una forma de vida privilegiada por encima de otras. Al interior del Estado nación deben poder coexistir con los mismos derechos diversas formas de vida y, al tiempo, deben articularse en torno a una cultura política común que, a su vez, debe estar abierta al impulso de nuevas formas de vida (Habermas, 1998, 619-643).

La segunda noción interesante es la de ‘comunidad de asentimiento’. El asentimiento aludido no es una unidad de opinión en asuntos especulativos, ni tampoco una unidad de pareceres u opiniones (*homodoxía*). Es el resultado del ejercicio de la capacidad de juicio, consistente en una forma distinta de pensar, para la que no es bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que radica en “pensar poniéndose en el lugar de los demás” (Arendt, 1996, 232). Arendt establece una distinción clara entre esta forma de discernimiento y el

pensamiento especulativo. Este trasciende por completo el sentido común, mientras que el discernimiento propio del juicio político se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos mundo: el *sensus communis*. A pesar de las diferencias de juicio, nos reconocemos como miembros de una comunidad. (Arendt, 2003, 126). El *sensus communis* hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al mundo [*Welt*], pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay una pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios. Los juicios políticos no pueden ejercerse en solitario, dependen y generan comunicabilidad. No hay mundo para el singular, sólo en plural y en común. Y aquí, cuando Arendt habla de mundo, está abriendo la noción de comunidad de asentimiento más allá de la comunidad cercana, está aludiendo a la humanidad (Arendt, 2003, 139).

Conclusiones

Al iniciar mis reflexiones, me preguntaba acerca de las nuevas cuestiones que suscita la idea de lo común al confrontarla con la propuesta arendtiana de espacio público. Tras el análisis previo, notamos que la propuesta de Laval y Dardot, en su esfuerzo por distanciarse tanto de los modelos estatistas como de los neo-marxismos (Laval y Dardot, 2015, 258), se aleja del papel de la institución, de la ley y del Estado. Para ellos, el Estado supone una operación desde arriba que trae consigo la cesión de la administración de lo común. Esto inhibiría el principio político de lo común que obliga a actuar desde abajo en común para producir normas morales y jurídicas que regulen la acción (Laval y Dardot, 2015, 29). Así, desligan enfáticamente lo común del Estado.

Sin duda, la cuestión de cómo debemos organizarnos en beneficio común es hoy, más que nunca, fundamental. Pero sin un marco institucional que garantice la posibilidad de participación política de los ciudadanos, es difícil que se produzca el compromiso de co-producción y de auto-institución que demanda el principio político de lo común. En la tarea de autogobierno desde la participación ciudadana, las instituciones, las leyes y el Estado deben seguir jugando un rol importante. Las leyes que articulan el Estado tienen como misión proporcionar la seguridad y la estabilidad de unas instituciones-marco para la participación política de los ciudadanos; y, al mismo tiempo, deben proveerles de servicios y asegurarles garantías sociales (Álvarez, 2011). Este es, si no el único modo, al menos el medio más efectivo que tenemos para fortalecer la confianza de los ciudadanos entre sí y de ellos con las instituciones.

Ciertamente el papel del Estado debe equilibrarse para evitar la burocratización y la homogeneización. Si atendemos a las críticas hechas por Arendt al ascenso de lo social, debemos reconocer los peligros a los que nos enfrentamos al reducir la política a la administración y gestión de las necesidades. Empero, dadas las desigualdades intolerables a las que la ciudadanía está sometida, merece la pena apostar por el papel republicano y redistributivo del Estado pese a los riesgos. Como bien señala Tony Judt, “el Estado no es *completamente* malo. Lo único peor que demasiado gobierno es demasiado poco” (Judt, 2010, 141).

Coincido con Laval y Dardot: la globalización de la economía y la exigencia de nuevas instancias ordenadoras de la convivencia mundial refuerzan la necesidad de recuperar lo común como principio político. Sin embargo, considero que la noción de mundo en común propuesta por Arendt nos ofrece un sentido de lo político que posibilita la escucha de nuestras voces acerca de la configuración y renegociación del espacio público. La propuesta arendtiana nos permite armarnos con un pensamiento resistente a la uniformidad y nos invita a apostar por una ciudadanía participativa comprometida políticamente con la construcción de un mundo en común.

Lo común no puede ser fruto de una construcción dirigida por una voluntad soberana. El mundo en común se da en el plano de la aparición de los agentes singulares y plurales. Se da ontológicamente como la otra cara del espacio de aparición y, por ello, no puede entenderse como un ámbito cerrado, acabado o con una identidad definitiva. Al mismo tiempo, la comunidad política se articula en torno a instituciones que permiten mediar dialécticamente la relación entre los agentes. Arendt nos permite pensar la ley y las instituciones como fruto del ejercicio compartido de participación política y como instrumento articulador de la comunidad política. El discurso y la acción a los que apela como pilares de la acción política permiten pensar la comunidad como acontecimiento; al tiempo que el espacio público, como mundo en común, evita que dicho acontecimiento se diluya con el transcurrir el tiempo.

El desafío es pensar lo común no sólo como poder destituyente sino también como principio político que permita la creación de instituciones de lo común cuya operación no produzca un cierre identitario y excluyente. En efecto, el permanente vaivén del poder constituyente y el poder constituido del que habla Toni Negri (Negri, 2015 y 2010, 103-111) es el reto de aquellas que buscamos pensar el espacio público como comunidad política. En la actualidad, no se trata tanto de soñar un futuro radicalmente nuevo sino más bien de recuperar los valores de una forma de vida mejor, recreando la tradición republicana reivindicada por Arendt.

Referencias

- Álvarez Junco, José (2011), “Elegía por la socialdemocracia”, reseña de Tony Judt, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2010, en: *Revista de Libros*, núm. 171, marzo.
- Arendt, Hannah (1996), “Crisis de la cultura su significado político y social”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, pp. 209-238.
- Arendt, Hannah (1996), “¿Qué es la autoridad?”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, pp. 101-153.
- Arendt, Hannah (1997) *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1998) [1958], *La condición humana*, Barcelona, Paidós, (3er. Reimp.)
- Arendt, Hannah (1998) [1969], “Desobediencia civil” en: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, pp. 59-108.
- Arendt, Hannah (1998) [1963], *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.
- Balibar, Etienne (2007), “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, en: *Erytheis*, núm. 2, nov. 2007, pp. 84-114.

- Birulés, Fina (2013), “Mundo común, feminismo y mitología”, en: *Isegoria, Revista de filosofía moral y política*, núm. 49, julio-diciembre, pp. 407-420.
- Brunkhorst, Hauke (2012) “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought”. En *Hannah Arendt and the Law*. Christopher McCorkindale y Marco Goldoni (eds), Portland, Hart Publishing, pp. 215-228.
- Campillo, Antonio (2015) *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- Campillo, Antonio (2019), *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, Los libros de la catarata.
- García de la Huerta, Marcos (2015), “Apoliticismo y carencia de mundanidad. Arendt-Heidegger”, en: *Revista de Filosofía*, Santiago, vol. 71, pp. 79-92.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Judt, Tony (2010), *Algo va mal*, Madrid, Taurus.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2014), *La nueva razón del mundo* Barcelona, Gedisa.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Marín Moreno, L. M. (2015), Reseña de Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, en: *Perfiles Latinoamericanos*, 26 (51), Flacso México, pp. 409-417.
- Muñoz Sánchez, María Teresa (2014), “Una mirada arendtiana al concepto de violencia” en: Luis Eduardo Hoyos (comp), *Violencia, democracia y normatividad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 181-206.
- Muñoz Sánchez, María Teresa (2016), “Amor mundi y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político” en: Sergio Ortiz Leroux (comp.), *Las formas de la fraternidad*, México, Ed. Coyoacan, pp. 141-156.
- Negri, Toni y Hardt, Michael, (2010) *Imperio, Multitud Y Sociedad Abigarrada*, CLACSO/Waldhuter.
- Negri, Toni (2015), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Pitkin, Hanna (1981), “Justice: on relating private and Public”, *Political Theory*, vol. 9, núm 3, agosto, pp. 327-352
- Rabotnikof, Nora (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Straehle, Edgar (2015), “¿La revolución de lo común?”, reseña de Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015, en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 17, pp. 183-188.
- Straehle, Edgar (2018), “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 81-98.
- Vatter, Miguel (2017), “Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios”, en: *Pleyade*, 20, jul-dic (2017).
- Wellmer, Albrecht (2001), “Hannah Arendt y la revolución”, en: Fina Birulés et al., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, pp. 85-100.
- Zerilli, Linda (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica.



Ciudadanía democrática y *ethos* científico: una perspectiva pragmatista

Democratic citizenship and scientific *ethos*: a pragmatist perspective

CARLOS MOUGAN*

Resumen: La erosión de la confianza en las capacidades epistémicas de la ciudadanía tiene en su raíz la radical separación entre hechos y valores que el pragmatismo ha considerado como clave de nuestra cultura. Hoy es posible superar el dualismo sobre la base de un conjunto de virtudes y disposiciones individuales que son tanto éticas como epistémicas. Este entrelazamiento entre lo ético y lo epistémico pone de manifiesto la imbricación entre una concepción deliberativa de la democracia con su exigencia de una ética cívica y los requerimientos de una ética de la investigación científica en el marco de una sociedad democrática.

Palabras clave: ciudadanía democrática, *ethos* científico, virtudes cívicas deliberación

Abstract: The erosion of confidence in the epistemic capacities of citizenship has at its root the radical separation between facts and values that pragmatism has considered as the key to our culture. Today it is possible to overcome dualism on the basis of a set of virtues and individual dispositions that are both ethical and epistemic. This entanglement between the ethical and the epistemic highlights the overlap between a deliberative conception of democracy with its demand for a civic ethic and the requirements of an ethics of scientific research within the framework of a democratic society.

Keywords: Democratic citizenship, scientific *ethos*, civic virtues, deliberation.

Recibido: 11/10/2019. Aceptado: 03/02/2020..

* J. Carlos Mougan Rivero es Doctor en Filosofía y profesor titular de Filosofía moral y política en la Universidad de Cádiz. Correo electrónico: carlos.mougan@uca.es. Especialista en la obra de J. Dewey, sus investigaciones giran en torno a “calidad de la democracia y virtudes cívicas”, “ética y democracia”, “perfeccionismo liberal” y “ética profesional y de la investigación científica”. Recientemente ha publicado “Ética profesional y ciudadanía democrática: una aproximación pragmatista” *ISEGORÍA*. n.º 58, enero-junio, 2018, 135-156, “El valor de los principios: la ética del Trabajo Social desde la perspectiva del contextualismo pragmatista”. *Cuadernos de Trabajo Social*, 32(2), 2019, 289-300

1. Competencia epistémica ciudadana y la dicotomía hechos/valores

El escepticismo sobre la competencia ciudadana para dirimir cuestiones de contenido epistémico está en la raíz misma de los debates acerca de la posibilidad y el significado de la democracia desde los tiempos de Platón.

En la actualidad, diferentes acontecimientos políticos y sociales arrojan dudas sobre la dimensión epistémica de la democracia y ponen en cuestión la relación entre los conceptos de verdad y de ciudadanía democrática. Habrían contribuido a ello: el crecimiento de las corrientes populistas, que hacen prevalecer lo superficial, el eslogan, y la apelación a lo emocional (Vallespín y Bascuñana, 2017); las nuevas tecnologías y redes de comunicación y sociales, que supone la conformación de un público afectivo, de una ciudadanía sentimental (Arias, 2016); y el proceso de globalización económica y de internacionalización de las instituciones que incrementa la complejidad de las cuestiones a decidir.

Por otro lado, un conjunto de teorías vendría a dar por buena la incapacidad epistémica de la ciudadanía. Así, esta no es un problema para las teorías liberales de carácter formal y procedimental que rechazan la dimensión epistémica de la democracia y ven en esta incapacidad la confirmación de sus supuestos teóricos: que la democracia tiene que ver exclusivamente con instituciones jurídico políticas y con procesos de selección y control del poder, y no con la conformación de un tipo de ciudadanía. Se trata de la también denominada “democracia de mercado” por la analogía que establece entre comportamiento electoral de los votantes y el de los consumidores en una economía de mercado a cuyo modelo de racionalidad se subordinan los demás propósitos en un caso y en el otro (Schumpeter, 1971; Downs, 1973)¹. A este grupo habría que añadir aquellas teorías de inspiración humeana que desconfían de que la razón pueda mover solo por sí misma a los seres humanos y, en consecuencia, no confían en una opinión pública ilustrada como guía del proceso hacia una sociedad más democrática (Haidt, 2019). Ocurre lo mismo con quienes adoptan una perspectiva deflacionista sobre el concepto de verdad llegando a interpretar que esta tiene connotaciones autoritarias que imponen un rechazo del pluralismo social convirtiéndose en enemiga de la idea de democracia misma (Urbinati, 2014).

Esta erosión de la confianza en las capacidades epistémicas de la ciudadanía tiene en su base una interpretación filosófica de profundas raíces en nuestra cultura. La idea que subyace es que las cuestiones acerca de la verdad tienen que ver con hechos y las relativas a la democracia tienen que ver con juicios de valor ético – políticos que son expresión de intereses, necesidades o deseos, en definitiva, de preferencias subjetivas. Se establece, de este modo, la separación entre ciencia y moral, entre hechos y valores, entre la búsqueda rigurosa del mejor conocimiento y el funcionamiento de la democracia. Las consecuencias de este dualismo son perniciosas para ambos lados de la cuestión; tanto para la investigación científica como para la búsqueda de lo correcto.

El pragmatismo en un sentido amplio, y Dewey con una intensidad especial, habrían advertido de la extraordinaria relevancia social de la dicotomía hecho/valor². Así, Dewey

1 Para un análisis de esta idea ver Ovejero (2008), p. 272

2 La crítica al dualismo y a la radical separación entre hechos y valores no es exclusiva del pragmatismo. Por el contrario, la habría compartido con la mayor parte de las corrientes de pensamiento del siglo XX críticas con el programa positivista. La singularidad a este respecto del pragmatismo radica en la centralidad que ha concedido a

entendió que esta dicotomía está vinculada con la gama tradicional de dualismos que caracteriza a las sociedades occidentales: física y moral, naturaleza y cultura, teoría y práctica, ciencias naturales y sociales, utilidad y belleza, cuerpo y mente ... (LW 14, 141 – 155). Además, señaló las consecuencias perjudiciales en términos de su impacto ético, social y político: la falta de cooperación social entre clases, el surgimiento del liberalismo económico individualista, el triunfo de un individualismo aislado de sus consecuencias sociales, la falta de aplicación de inteligencia a problemas morales, el divorcio entre expertos y ciudadanos, etc. (Dewey, LW 2, 238 – 259).

En este sentido, Putnam ha continuado la herencia de Dewey en *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy*, y nos indica lo perjudicial de esta dicotomía: “Lo peor de la dicotomía hecho / valor es que, en la práctica, funciona como un obstáculo para la discusión, y no solo como un impedimento para la discusión, sino como un paralizador de pensamientos” (Putnam, 2002, 44).

La denuncia de este dualismo es, al mismo tiempo, una llamada a su superación. En un volumen colectivo reciente dedicado a profundizar el significado del colapso de la dicotomía anunciada por Putnam, podemos leer: “Este dualismo, el más dogmático de la modernidad, sólo desaparecerá cuando la ciencia tome conciencia de cómo sus propias investigaciones están cargadas de valor” (Marchetti, 2017, 15).

Interpretando a Putnam, la capacidad de “paralizar los pensamientos” de este dualismo se refiere no solo al desarrollo científico y técnico para el cual los valores morales son extrínsecos, sino también a la esfera de los valores éticos y políticos que se perciben solo como expresión de preferencias subjetivas. Así ocurre con el concepto mismo de democracia cuando se entiende que algo es cierto porque es lo que la mayoría quiere. Superar el dualismo requiere examinar las condiciones por las cuales los ciudadanos tienen ciertas preferencias y no otras y analizar el proceso de construcción de preferencias para determinar su relación con la información y actitudes apropiadas.

Ahora bien, ¿en qué elementos cabe apoyarse para mostrar la oportunidad y necesidad de la continuidad entre la búsqueda de la verdad y la de la justicia?

La propia tradición del pragmatismo americano estableció las bases para dicha continuidad al señalar que tanto en el ámbito de la investigación científica como en el de la moral o política estamos ante el mismo tipo de tarea: la resolución de problemas colectivos mediante el uso de la inteligencia. Dewey utilizó el término “investigación” (*inquiry*) para referirse a la manera en que una comunidad se enfrenta a una situación problemática y trata de transformarla mediante la cooperación y el uso de la inteligencia experimental. Esta caracterización incluye a las ciencias naturales y sociales, a las artes y humanidades, a las consultas profesionales y a las indagaciones ordinarias. En todos los casos, y aceptando las diferencias que hay entre ellas, el factor decisivo es que el proceso de conocimiento surge de problemas, busca resolverlos a través de su control y transformación, haciendo distinciones y estableciendo relaciones entre datos y significados, dependiendo su resultado del esfuerzo cooperativo en la búsqueda del bien común (LW 12, 105-123)³. Más recientemente Bohman

dicha escisión y haber insistido en la relevancia de sus implicaciones éticas y políticas poniéndola en conexión con la idea de democracia. Cabe incluir bajo esta consideración a autores como Dewey, Putnam, Bernstein y Rorty.

3 En este artículo entenderemos de manera similar los conceptos de ciencia e investigación siguiendo lo señalado en *The European Code of Conduct for Research Integrity*: “La ciencia, incluidas las ciencias naturales y socia-

ha utilizado esta perspectiva para caracterizar la democracia: “De acuerdo con una consideración pragmática la democracia misma es una forma de investigación típica de resolución de problemas mediante la actividad social cooperativa” (Bohman, 2004, 24)

Nuestra propuesta será entender que esta continuidad entre ciencia y democracia es posible establecerla hoy desde el punto de vista normativo en base al conjunto de disposiciones y virtudes que tanto la buena ciencia, o investigación responsable, como la calidad de la democracia requieren. Y es que tanto los estudios sobre ética de la investigación científica (apartado dos) como una parte de la bibliografía sobre democracia deliberativa (apartado tres) vienen a coincidir en la necesidad del desarrollo de determinadas disposiciones que son al mismo tiempo epistémicas y morales. Las virtudes cívico deliberativas que exige la democracia y las virtudes epistemológicas que conlleva la buena ciencia vienen converger en lo que no es sino una consecuencia de la afirmación del entrelazamiento entre hechos y valores, entre lo epistémico y lo normativo (apartado cuarto). El pragmatismo al deshacerse de las grandes convicciones y la retórica sobre la objetividad, la verdad o la libertad establece un marco propicio para afirmar que las disposiciones y virtudes deliberativas son la base tanto de un desarrollo científico moralmente responsable como de una ciudadanía democrática.

2. La ciencia como empresa valorativa y la “ciencia ciudadana” como ideal normativo

Si miramos el problema desde el lado de la investigación científica, la idea de que los científicos se centran en los estudios y la investigación, mientras que los políticos y el público son responsables de su aplicación, supone que la ciencia se ocupa exclusivamente de hechos y no de valores. Resnik nos recuerda los fundamentos de este ideal de una ciencia libre de valores:

La objetividad de la ciencia se ha entendido tradicionalmente de dos maneras diferentes: 1) la ciencia se basa en una realidad independiente de la mente, es decir, es verdadera o objetiva; y 2) la ciencia no tiene valores, es decir, los juicios y las decisiones científicas se basan en pruebas y razonamientos, no en valores morales, políticos u otros valores” (Resnik y Elliot, 2016, 32).

Aun cuando las dos ideas están estrechamente vinculadas entre sí, vamos a centrarnos en la segunda. Con independencia de si el ideal de una ciencia libre de valores tiene una larga historia, o es relativamente reciente como considera Douglas (2009, 44-65), la pretensión de que la ciencia está cargada de valores “ya no parece controvertida entre los filósofos de la ciencia quienes se han acostumbrado a ver caer uno tras otro los pilares del positivismo” (McMullin, 2012, 687). Existe una práctica unanimidad en considerar hoy que la ciencia es una actividad evaluativa, guiada y presidida por valores éticos. De entrada, el hecho de apostar por el método científico mejor que por cualquier otra opción es ya una manera de situarse valorativamente en el mundo. Además, en la nueva forma de entender ciencia y sociedad,

les, así como las humanidades, es el conocimiento sistematizado obtenido a través de la observación y la experimentación, el estudio y el pensamiento ... A pesar de sus diferencias en contenido y métodos, todas las ciencias tienen una característica común: dependen de argumentos y pruebas, es decir, observaciones de la naturaleza o de los humanos y sus acciones y productos” (ALLEA, 2013, 8).

esta última aparece formando parte de la caracterización de la ciencia. Intereses y valores éticos y sociales no son una realidad externa a la ciencia sino parte integral de su estructura y definición. Los criterios de demarcación entre ciencia y tecnología, entre investigación fundamental y aplicada han sido puestos en cuestión. Para Nowotny, “la ciencia ya no puede considerarse como un espacio autónomo claramente delimitado de los ‘otros’ de la sociedad, la cultura y (más discutiblemente) la economía. En cambio, estos dominios se han vuelto tan ‘internamente’ heterogéneos e ‘externamente’ interdependientes, incluso transgresores, que han dejado de ser distintivos y distinguibles” (Nowotny et al, 2002, 1). Desde luego, es innegable que cuando tenemos que aceptar una teoría o elegir entre ellas, nuestra decisión se basa en criterios de evaluación como la testabilidad, la previsibilidad, la simplicidad, la coherencia ... El hecho de que estos sean valores no prejuzga el tipo de valores de que se trata. Así, por ejemplo, Douglas entiende que podríamos considerar que los “llamados” valores epistémicos son “menos parecidos a los valores y más parecidos a los criterios que todas las teorías deben cumplir” (Douglas, 2009, 94). Por su parte, las teorías feministas habrían puesto de manifiesto que lo estrictamente cognitivo está mediado social y políticamente de manera que la elección entre unas virtudes “puramente cognitivas” y otras habría estado influido por intereses sociopolíticos (Longino, 1995). Pero más allá de la disputa sobre la naturaleza de estos “criterios valorativos”, o “valores meramente epistémicos” lo que nos interesa subrayar es la presencia y prioridad de los valores éticos en la investigación.

En este sentido, deberíamos aclarar que la cuestión no es si existen valores morales *de facto* en la tarea de investigación, sino si es posible o conveniente que los haya. Puede suceder que los investigadores estén guiados por orientaciones ideológicas, aunque sería deseable que las dejaran de lado. Por el contrario, la literatura sobre ética de la investigación científica está de acuerdo en lo inevitable que es la presencia de factores éticos en la investigación. Por ejemplo, Resnik (2016, 33-34) advierte sobre cuatro campos donde encontramos de manera ineludible valores no epistémicos. Primero, “los valores no epistémicos a menudo influyen en la decisión de realizar una investigación sobre un tema en particular, es decir, la selección del problema”. El caso ejemplar paradigmático es cómo las compañías farmacéuticas asignan dinero para apoyar la investigación. También tenemos valores no epistémicos en el diseño de la investigación (especialmente cuando humanos o animales están involucrados en los experimentos). Basta pensar en las diferencias entre Europa y los EE. UU. con respecto a los límites de la investigación sobre células y órganos humanos. Según algunas interpretaciones, esta es una de las claves para explicar la diferencia de resultados en la investigación biomédica. Además, los valores éticos están presentes en la interpretación de datos y, finalmente, en “decisiones y juicios relacionados con la aceptación o rechazo de una teoría o hipótesis ... ya que las teorías y las hipótesis pueden tener consecuencias significativas para una sociedad”. Por ejemplo, ¿cuánta evidencia se necesita para garantizar la eficiencia de un nuevo medicamento?

La presencia inevitable de valores éticos en la investigación cambia la pregunta de si existen valores éticos a una más realista sobre cuáles son los valores que deberían guiar la investigación. El hecho de que aceptemos que la ciencia se guíe por valores morales no significa un rechazo de su objetividad o imparcialidad. De hecho, este es su principal activo, especialmente cuando exigimos que la ciencia y los científicos garanticen un juicio justo y fiable.

Bajo esta perspectiva se hace necesario estipular una nueva forma de interpretar la objetividad, una que no la considere libre de valores y admita una gradación de los mismos. “La objetividad no garantiza la verdad, sino que asegura que la afirmación fue el resultado de nuestro mejor esfuerzo para comprender el mundo de manera precisa y fiable” (Douglas, 2009, 117). Para aclarar el significado de objetividad, Douglas se deshace del marco tradicional para indicar que esta consiste en procesos. Depende de si hablamos de nuestras interacciones con el mundo, de si tiene que ver con los procesos de razonamiento o, finalmente, en relación con los procesos sociales. En cada uno de estos casos encontramos diferentes significados de objetividad que tienen que ver con la fiabilidad de los procesos. Por ejemplo, si hablamos de nuestra interacción con el mundo cuando las evidencias en áreas dispares de investigación apuntan hacia el mismo resultado, aumenta nuestra confianza en la fiabilidad de ese resultado y, por tanto, en su objetividad.

Douglas también distingue entre tres tipos de valores que están presentes en la investigación. Por un lado, los valores éticos en sí mismos son aquellos que tienen que ver con lo bueno y lo correcto. Ejemplos de este tipo de problema serían aquellos que tienen que ver con los derechos humanos, con los animales y con ciertos usos de la investigación. También tendríamos valores sociales que tienen que ver con justicia, privacidad, libertad o estabilidad social. Finalmente, tendríamos los valores epistémicos que ya hemos mencionado antes. “Por lo tanto, los valores éticos, sociales y cognitivos ayudan a los científicos a decidir hacia dónde dirigir sus esfuerzos y se reflejan tanto en las decisiones de financiación como en las propias elecciones de los científicos” (Douglas, 2009, 99)

Una vez que se acepta el requisito de considerar los valores morales como parte inevitable de la investigación científica, sería conveniente, de acuerdo con *The European Code of Conduct for Research Integrity* hacer la siguiente diferenciación:

Se debe hacer una distinción entre dos categorías de problemas: problemas relacionados con la ciencia y la sociedad, enfatizando el contexto socio-ético de la investigación, y problemas relacionados con la integridad científica, enfatizando los estándares de conducta al realizar investigaciones. Por supuesto, no hay una línea de separación perfecta entre las dos categorías. (ALLEA, 2013, 10)

En relación con la segunda de las cuestiones, dada la creciente preocupación con el comportamiento de los científicos, la proliferación de códigos éticos de las universidades y centros de investigación han hecho hincapié en los valores y principios que los científicos deberían seguir. Esto ha cambiado la manera en que podemos caracterizar la actividad científica. El ideal mertoniano (comunalismo, desinterés, universalismo y escepticismo organizado) que “buscaba desarrollar argumentos sobre el ethos de la ciencia que demostraran que, en última instancia, la ciencia solo podría florecer en las sociedades democráticas” (Nowotny et al, 2002, 59) es reformulado hoy mediante la elaboración de principios de conducta que los investigadores han de seguir para que podamos hablar de una buena actividad científica⁴. Una mirada a estos principios, tal y como aparecen en los códigos

4 El establecimiento de la vinculación entre virtudes científicas y éticas no prejuzga que empíricamente el desarrollo de la actividad científica no se haya visto beneficiado por malas prácticas científicas. El hecho de que

de conducta, pone de manifiesto la extraordinaria imbricación entre lo epistémico y lo moral. Se suele utilizar el concepto de integridad para referirse a la adhesión al conjunto de valores que han de regir la conducta del científico y que aparece, por tanto, como el valor primordial de la actividad científica. Si tomamos como referencia *The European Code of Conduct for Research Integrity* los principios que allí se contienen son los siguientes: honestidad, fiabilidad, objetividad, imparcialidad e independencia, comunicación abierta, deber de cuidado, justicia o responsabilidad para las generaciones futuras (ALLEA, 2013, 11). La aplicación de estos principios tiene que ver con el desarrollo en el científico de habilidades y actitudes que, utilizando la terminología filosófica tradicional, podemos caracterizar como virtudes. Incluso en las disposiciones más vinculadas a la dimensión epistémica de la ciencia resulta difícil distinguir su vertiente cognitiva de la ética. No deja de ser llamativo, y una demostración de este entrelazamiento entre lo moral y lo epistémico, que la primera cualidad que se demande del científico en los códigos éticos de investigación sea la honestidad, una virtud primordialmente moral que, por lo demás, es la base de nuestra vida civil y política. Aunque su caracterización no deja de ser propia del ámbito científico se trata de una especificación del principio genérico de carácter moral: “Presentar objetivos e intenciones de investigación, en informes precisos y matizados sobre métodos y procedimientos de investigación, y en transmitir interpretaciones válidas y afirmaciones justificables con respecto a posibles aplicaciones de resultados de investigación” (ALLEA, 2013, 10).

Por otro lado, aunque las noticias sobre ciencia suelen referirse a la segunda categoría de cuestiones citadas anteriormente -integridad científica- (piénsese en la falsificación, el plagio, las malas prácticas en la publicación, ...) deberíamos pasar ahora a la primera. En el marco europeo, el concepto que se ha forjado para referirse a la dimensión ética desde la perspectiva de sus consecuencias sociales se denomina *Investigación e Innovación Responsables (RRI)*⁵.

En 2013, la Comisión Europea explicó RRI de la siguiente manera: “La investigación e innovación responsables significa que los actores sociales trabajan juntos durante todo el proceso de investigación e innovación para alinear mejor tanto el proceso como sus resultados, con los valores, necesidades y expectativas de la sociedad europea” (EU, 2013, 55). Como consecuencia, esta interpretación requiere que, para ser considerados responsables, quienes inicien y participen en los procesos de investigación e innovación “tengan que (A) obtener conocimiento relevante sobre las consecuencias de los resultados de sus acciones y sobre la gama de opciones que se les ofrece y (B) evaluar de manera efectiva tanto los resultados como las opciones en términos de valores morales (que incluyen, entre

científicos como Pasteur o Mendel puedan no haber sido moralmente virtuosos no puede negar su contribución al avance de la ciencia. Así, según Paternotte e Ivanova, “las virtudes científicas no son necesarias ni suficientes para el éxito científico. Más bien, aumentan las probabilidades de una convergencia exitosa en presencia de los ingredientes correctos” (Paternotte e Ivanova, 2017, 1802). Ahora bien, si como estos autores mantienen, el vicio o la virtud del científico son beneficiosos para la ciencia dependiendo del contexto, ahora podemos decir que el contexto de la ciencia en el siglo XXI es tal que sólo interesa un determinado tipo de desarrollo científico. Sirva como ejemplo la manera de caracterizar la ciencia el preámbulo de la “Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico” de la UNESCO (http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm)

5 En Estados Unidos el concepto que se usa para referirse a los mismos problemas y conceptos es Responsible Conduct of Research (RCR).

otros, bienestar, justicia, igualdad, privacidad, autonomía, seguridad, sostenibilidad, responsabilidad, democracia y eficiencia) y (C) usar estas consideraciones (bajo A y B) como requisitos funcionales para el diseño y desarrollo de nuevas investigaciones, productos y servicios ” (EU, 2013, 56).

En 2015, y continuando en el contexto de la Comisión Europea, apareció un documento que especifica el significado de RRI a través de indicadores que nos permiten controlar y evaluar los impactos de las iniciativas de RRI y evaluar su desempeño (Strand, 2015). Inicialmente había seis indicadores: compromiso público, igualdad de género, educación científica, acceso abierto, ética y gobernanza (buena), y luego se incluyeron dos más: sostenibilidad y justicia social.

Algunas de las características de estos documentos que se relacionan con RRI indican que la ciencia y la investigación están muy lejos de la perspectiva tradicional del conocimiento científico. Por ejemplo, el indicador de “Compromiso público” va más allá de exigir la responsabilidad de las instituciones públicas e implica que la ciencia tiene el compromiso social “de proporcionar estímulo, oportunidades y competencias para empoderar a los ciudadanos a participar en debates sobre ciencia e innovación, con posibles comentarios críticos y hacia el futuro sobre el proceso científico” (Strand, 2015, 21). La idea de empoderar a los ciudadanos aparece como una característica definitoria de la buena ciencia. Tal idea explica que un indicador de la buena ciencia es que la investigación científica y los logros están presentes en las iniciativas civiles, los medios de comunicación, las actividades recreativas de los ciudadanos y la creación de una “atmósfera de cultura científica” (Strand, 2015, 25). Por lo tanto, la “educación científica” aparece como un factor importante para identificar una buena investigación científica y esta educación se entiende no solo como un medio para reclutar nuevos investigadores, sino, sobre todo, para garantizar que los actores sociales tengan las herramientas necesarias para comprender y participar en los debates sobre procesos de innovación.

En el texto sobre los indicadores de una ciencia responsable que estamos analizando, podemos leer que uno de sus requisitos es “‘Aumentar el interés’ en la ciencia entre niños y jóvenes, con el propósito de ... permitirles ‘contribuir a una sociedad alfabetizada en ciencia’, es decir, convertirse en ciudadanos científicos” (Strand, 2015, 29). Se ha forjado así el concepto de “ciencia ciudadana”⁶ para referirse a la necesaria capacitación de la ciudadanía para entender y decidir sobre el desarrollo científico.

En definitiva, la ciencia es una actividad guiada por valores con contenido ético y político. El *ethos* científico requiere del desarrollo de disposiciones y virtudes que son al mismo tiempo epistémicas y cívicas. Por otro lado, la ciencia ha incorporado el concepto de responsabilidad como eje alrededor del cuál pensar el rol que el conocimiento debe jugar en la sociedad. Esto implica que las investigaciones requieren hacerse cargo de las consecuencias en términos éticos y políticos de su actividad y examinar la labor que hacen desde el punto de vista de su contribución a una ciudadanía y una sociedad más democrática. La diseminación de las disposiciones y actitudes científicas entre la ciudadanía forma parte nuclear de la propia tarea científica

6 En el contexto europeo encontramos la European Citizen Science Association (ECSA), una asociación dedicada a promocionar la ciencia ciudadana. Ver <https://ecsa.citizen-science.net>

3. Las virtudes deliberativas: investigación científica y democracia

El conjunto de indicadores, así como los documentos sobre la responsabilidad del investigador, dibujan una imagen de la ciudadanía que podemos vincular con una específica interpretación de la democracia. Lo que estos documentos ponen de manifiesto es que la investigación científica requiere no sólo que los investigadores tomen en consideración principios éticos sino también que las actitudes, disposiciones y competencias permitan a los ciudadanos una participación inteligente en la disputa sobre cuestiones de interés colectivo basado en información fiable y contrastada. En la medida en que se considere importante para la vida pública la conformación de hábitos científicos, de actitudes experimentales, de compromiso para la búsqueda de soluciones racionales, nos estamos adhiriendo a una concepción deliberativa y epistémica de la democracia⁷.

La pretensión epistémica de la democracia, la idea de que la democracia guarda una especial vinculación con la lógica y con la noción de verdad tiene, desde luego, una larga historia detrás de sí y es un elemento divisorio entre las distintas teorías de la democracia. Vargas-Machuca resume el significado de esta dimensión epistémica de la democracia y su significado para la ciudadanía: “En un régimen democrático creencias, preferencias y decisiones deben justificarse sobre la base de una información solvente, apropiada al caso, y con razones valiosas y disponibles para todos. La calidad de nuestras democracias depende de que en la comunicación política y en la formación de la “opinión pública” primen la veracidad sobre la mentira y la cháchara, la imparcialidad sobre la deriva sectaria y la transparencia sobre lo opaco” (Vargas-Machuca, 2015,278)

Esto convierte al componente deliberativo en elemento central de la calidad de la democracia. Siguiendo con esta misma perspectiva, Martí caracteriza así la deliberación: “el proceso de toma de decisiones consiste en un acto (o proceso) de comunicación colectiva y reflexiva en el que se intercambian razones que cuentan como argumentos a favor o en contra de una determinada propuesta o un conjunto de ellas con la finalidad de convencer racionalmente a los demás, y en el que los demás persiguen la imparcialidad en sus juicios y valoraciones” (Martí, 2006, 24). Asimismo, especifica en qué consiste la argumentación: “el principio de la argumentación consiste en un intercambio desinteresado de razones a favor de una propuesta u otra, en condiciones de absoluta igualdad, con la disposición a ceder ante la presentación de un mejor argumento y con el objetivo compartido de tomar una decisión correcta” (Martí, 2006, 44)

La afinidad entre el procedimiento científico y el proceso democrático es evidente. En este sentido, y teniendo como referencia la filosofía pragmatista de Dewey, Kitcher ha desarrollado el concepto de “ciencia bien ordenada” que responde a la idea de establecer “un concepto del significado de la ciencia que se adecue a los ideales democráticos” (Kitcher, 2011,99). La ciencia bien ordenada remite a la deliberación como el lugar de encuentro de ciencia y democracia. “La ciencia está bien ordenada cuando la solución a los problemas que se propone sería respaldada por una conversación ideal, que incorpora todos los puntos de

7 Claro que pueden encontrarse interpretaciones deliberativistas de la democracia que no consideran relevante la formación epistémico moral de la ciudadanía como sería el caso del deliberativismo elitista. Una explicación del modelo y una crítica al elitismo puede ser encontrado en Martí, (2006, 252 – 267)

vista humanos bajo condiciones de un compromiso mutuo” (Kitcher, 2011, 99). Para Kitcher, la ciencia está bien ordenada “en la medida en que los procedimientos de decisión realmente fueran los mismos que los resultados de una deliberación ideal” (Longino, 2002, 565)

Lo que nos interesa destacar aquí es que tanto para una (deliberación política) como para la otra (racionalidad científica) la relevancia de las disposiciones individuales es determinante. Para empezar, conviene destacar entre ellas la centralidad que se concede a la búsqueda de la imparcialidad. Como Martí señala, con preferencias parciales o meramente autointeresadas no es posible la deliberación política. No se trata de eliminar el concepto de interés de la vida pública sino de resaltar que “los intereses que cuentan en la esfera pública son los intereses intersubjetivos, esto es, aquellos que inspiran preferencias imparciales que pueden ser defendidas mediante razones que puedan ser aceptadas por los demás. De modo que los intereses que quedan descartados son los que no pueden pasar el filtro argumentativo, es decir, los intereses egoístas. En definitiva, los intereses intersubjetivos son los que consiguen pasar el test de la imparcialidad, un test proporcionado por el propio procedimiento deliberativo” (Martí, 2006, 73). De hecho, como la tradición republicana ha resaltado, y frente a la tradición liberal que ha entendido la política como mera expresión de preferencias, una manera de caracterizar la deliberación es como un proceso de transformación de preferencias que enseña al que delibera a adoptar un punto de vista que tome en consideración el de los demás, el interés general. En el ámbito de la investigación científica ya habíamos señalado que también la imparcialidad es uno de los principios que ha de regir la actividad del científico y su caracterización no puede ser entendida por apelación a una objetividad desligada de intereses. El código europeo de investigación interpreta la imparcialidad como independencia respecto de las partes, o de grupos de presión con intereses ideológicos, políticos, o económicos (ALLEA, 2013, 11). Se ha señalado que justamente la manera en que el método científico aborda las disensiones superando el quedar encerrado en sesgos personales o culturales resulta su mejor contribución a la vida política. “El verdadero servicio de la ciencia a la democracia es que proporciona el mejor ejemplo de cómo se puede superar el sesgo sectario y cómo un grupo altamente heterogéneo de personas puede aceptar ser dirigido por un conjunto de estándares comunes”. (Parsons, 2005, 181)

Además de la imparcialidad, es necesario destacar la importancia tanto en la deliberación política y moral como en la investigación científica de la predisposición “a cambiar de opinión y por tanto de voto, ante un mejor argumento presentado por un conciudadano, que disponga de suficiente competencia epistémica, ..” (Martí, 2006, 297). En el ámbito científico el falibilismo, la ausencia de certezas absolutas y la falta de garantías, la idea de que todo conocimiento puede, en principio, ser erróneo y por tanto está sujeto a que posteriores evidencias lo confirmen o refuten es uno de sus rasgos definitorios. La investigación aparece como un proceso autocorrectivo sin puntos de partida o de llegada absolutos. Esto no quiere decir que no haya principios o verdades que se tomen como punto de partida, pero estos son el resultado de procesos e investigaciones anteriores que, en todo caso, están siempre sometidos a la crítica y su evaluación producto de la contrastación empírica.

En el seno del pragmatismo encontramos la afirmación de que el falibilismo pone las bases y muestra el significado de la continuidad entre hechos y valores. Como vimos anteriormente (véase la cita de Resnik a propósito de los fundamentos de una ciencia libre de valores) la idea de que existe la verdad como una realidad fija y externa, de que la ciencia se

basa en una realidad independiente de la mente, constituye una de las afirmaciones centrales para el establecimiento de la dicotomía hechos / valores y su rechazo es, precisamente, el punto de partida de la orientación pragmatista. Bernstein lo ha enfatizado: “Esta mentalidad falibilista nos ayuda a apreciar lo que Putnam quiere decir cuando atribuye a los pragmatistas la tesis de que no existe una dicotomía fundamental entre “hechos” y “valores”; y la tesis de que, en cierto sentido, la práctica es primaria en filosofía” (Bernstein, 2005,73).

El falibilismo, de acuerdo con Bernstein, no es una doctrina sino un conjunto de prácticas y de virtudes que necesitan ser socialmente alimentadas. Requiere estar dispuesto a someter nuestras ideas al escrutinio público, escuchar cuidadosamente a quienes la critican, imaginar nuevas hipótesis y conjeturas, y someterlas al análisis de la comunidad de investigadores. De acuerdo con esta visión el falibilismo está intrínsecamente vinculado a la democracia; esto es, se basa en la tolerancia y en el compromiso con la idea de modificar y cambiar las propias posiciones a la luz de los argumentos que se esgrimen en la discusión pública. Los pragmatistas comparten con republicanos y deliberativistas la idea de que la democracia es más que un conjunto de instituciones, de procedimientos formales para el voto o de garantías de derechos individuales. Aun reconociendo la importancia de estos factores lo que la democracia necesita es una cultura de prácticas cooperativas, de considerar la pluralidad de perspectivas como una oportunidad para el desarrollo de una inteligencia cooperativa. Es importante advertir que el falibilismo no tiene nada que ver con escepticismo o con proclamar que el conocimiento no es posible. Antes bien se presenta como una alternativa frente al dilema entre certezas absolutas y el absoluto relativismo. “El falibilismo es la creencia de que cualquier pretensión de conocimiento o, de manera más general, cualquier pretensión de validez, incluidas las morales y políticas, está abierto a examen, modificación y crítica continuos” (Bernstein, 2005, 70). El mayor enemigo de la democracia, según esta interpretación radica en la presencia de una mentalidad fundamentalista y absolutista.

Sin entrar en si podemos encontrar casos históricos en los que la ciencia haya avanzado en contextos donde prevalecía el dogmatismo y la intransigencia política⁸ diversos autores siguiendo el hilo argumental abierto por Popper en *La sociedad abierta* han insistido en la relevancia de las actitudes experimentales para la democracia. Así, para Taverne, “la democracia es el único medio a través del cual el proceso de decidir por evidencia puede encontrar expresión política, a diferencia de las dictaduras donde el mandato y la autoridad fiduciarios y de autoridad están prohibidos” (Taverne, 2005, 263). La democracia liberal, y con él el espíritu científico, aparece como enemiga del dogmatismo y del extremismo

Ahora bien, imparcialidad y mentalidad falibilista no son sino dos de las virtudes que se requieren para las buenas prácticas deliberativas. Si miramos a las virtudes que el Código Europeo considera imprescindibles para una ciencia responsable nos encontramos que son también las deseables para una concepción normativa y deliberativa de la democracia. La preocupación por la inclusión, por las generaciones futuras, por el mundo animal y el medioambiente, ligado a los valores de la igualdad, sostenibilidad, autonomía, privacidad, bienestar, ..., son exigencias tanto para una ciencia socialmente responsable como para

8 Por ejemplo, Ferris defiende que ciencia y democracia se exigen mutuamente y que, históricamente, una y otra han ido de la mano. Así, “sostiene que la revolución democrática se desencadenó (tal vez no sea una palabra demasiado fuerte) por la revolución científica, y que la ciencia continúa fomentando la libertad política hoy” (Ferris, 2011, 8)

el desarrollo de una democracia de calidad. Razón pública y ciencia guardan un vínculo intrínseco, de manera que “un mejor conocimiento y aprecio de los valores integrados en la investigación científica son esenciales para una sociedad civil liberal” (Koertge, 2005, v). En definitiva, ciencia y valores, investigación y democracia coinciden en la necesidad de la extensión de las virtudes cívico deliberativas.

4. Lo epistemológico es normativo

Es cierto que la relevancia de contar una ciudadanía bien informada y con las disposiciones pertinentes, ha sido ya subrayada por las teorías republicanas y deliberativas. Pero, por lo general, el acento sobre las disposiciones cívicas requeridas para el buen funcionamiento de la democracia ha sido entendida de manera exclusivamente epistémica -las requeridas para la deliberación- y desligándola de otras disposiciones, como las de carácter ético, por entender que unas y otras son discontinuas y que las últimas forman parte de un ámbito al que los requerimientos políticos no pueden ni deben acceder por invadir el espacio privado acotado por el liberalismo. Partiendo de los supuestos epistémicos antifundacionalistas propios del pragmatismo americano, autores como Misak (2000) o Talisse (2005, 118-121; 2007, 85-98) han defendido que la democracia y la autonomía moral requiere exclusivamente competencias epistémicas. Al tiempo que mantienen la demanda de una cultura “epistémicamente responsable” que se atenga a razones, rechazan, contra lo que aquí se defiende, que estas capacidades sean dependientes de los valores morales. Fue de alguna manera la misma tesis defendida por Mill, quien para garantizar la libertad frente al dogmatismo demandó que el sistema de educación pública certificara la capacidad para el juicio reflexivo de los ciudadanos pero que en orden a garantizar el pluralismo moral de los ciudadanos quisiera evitar cualquier clase de adoctrinamiento moral por parte del estado (Mill, 1991, 219-223). Frente a ellos se trata de destacar aquí la continuidad entre los componentes epistémicos y los éticos y, consecuentemente, la imposibilidad de defender la promoción de la crítica y la reflexividad, pero no de las virtudes éticas como la integridad, la honestidad, la tolerancia, ...

La coincidencia entre las virtudes cívicas y los valores de la investigación científica es algo más que incidental; ha de ser entendida como reflejo de una continuidad sustancial entre lo ético y lo epistémico. El reconocimiento del papel de las virtudes morales en el conocimiento exige una reinterpretación del proceso de deliberación y, por tanto, de las teorías deliberativas. No se trata de que los aspectos emotivos preparen al individuo para el razonamiento y juicio correcto, el que decide sopesando argumentos, como si se tratara de un elemento externo a él, sino que los aspectos motivacionales y actitudinales habilitan y forman parte del ver y juzgar correctos. En definitiva, la actitud y disposición del agente no son solo una condición externa de la posibilidad del ver y entender moral sino un elemento integral de la percepción y el razonamiento moral que lo hacen posible⁹. Esta interpretación cae, en el ámbito de la teoría moral, del lado de las teorías del agente que, frente a las teorías principialistas (kantianas, consecuencialistas,...), quieren acentuar la relevancia de las disposiciones individuales en la determinación del juicio correcto. Lo que la perspectiva del agente -y del ciudadano en consecuencia- nos permite ver es que sólo individuos con

9 Estas ideas están desarrolladas en Mougán, C. (2016)

las actitudes propias serán capaces de razonar adecuadamente y buscar la solución correcta, y que esto es a causa de la propuesta práctica que emerge de un juicio que considera que la verdad no es algo fijo o externo que está esperando a ser descubierto. Esta perspectiva que enfatiza la relevancia del agente a través del papel de la virtud ética en el conocimiento ha sido desarrollada por los “epistemólogos de la virtud” (Turri et al, 2018). En particular, Zagzebski ha querido demostrar “cómo una epistemología basada en la virtud es preferible a una epistemología basada en las creencias por las mismas razones que una teoría moral basada en la virtud es preferible a una teoría moral basada en los actos” (Zagzebski, 1996, xv). Pero esta autora no quiere enfatizar solo el paralelismo entre epistemología y moral que es consecuencia de la centralidad dada al agente y sus virtudes en la determinación de las verdaderas creencias y los actos correctos. Quiere también subrayar la imposibilidad de separar una de la otra y la convicción final de que “aunque hay algunas severas diferencias en el grado en que estas dos clases de virtudes envuelven fuertes deseos y sentimientos, argumentaré que una virtud intelectual no difiere de ciertas virtudes morales más de lo que una virtud moral difiere de otra, que los procesos relacionados con las dos clases de virtudes no funcionan de manera independiente, y que esto distorsiona en gran medida la naturaleza de ambos al intentar analizarlas como ramas separadas de la filosofía. Las virtudes intelectuales son mejor vistas como formas de la virtud moral” (Zagzebski, 1996, 139). En otras palabras, “la epistemología normativa es una rama de la ética” (Zagzebski, 1996, 258).

La continuidad entre lo epistémico y lo ético nos permite también enfrentar otra de las manifestaciones del dualismo hechos/valores; el que opone a expertos y ciudadanos¹⁰. Pues desde la perspectiva que aquí se defiende se evitan las dos formas perversas de esta relación: la paternalista, que entiende que los ciudadanos deben -ciegamente- confiar en la voz de aquellos que poseen autoridad epistémica, y la libertaria, que opone a unos y otros y entiende que, por exponerlo en los mismos términos que utilizó Feyerabend (1983), entre libertad y verdad debemos optar por la primera. Respecto del paternalismo porque la descripción del *ethos* científico ya explicitado supone la responsabilización del científico tanto del propio desarrollo científico como de la divulgación del conocimiento y la capacitación ciudadana. Respecto de la libertaria porque malentendiendo la noción de ciudadanía -y su capacitación- democrática que la primacía de las virtudes deliberativas exige. La posición libertaria entiende que “lo que está en juego en la resolución de problemáticas sociales no es la proximidad a una verdad objetiva, en el sentido de representar la realidad tal como es o en el sentido más débil de generar conocimiento empírico confiable y replicable, sino la satisfacción de preferencias subjetivas” (Palitto et al, 2018, 9) El problema de esta última interpretación radica en que la democracia, al menos desde la interpretación aquí esbozada, no puede ser entendida simplemente como la satisfacción de las preferencias ciudadanas ya dadas. Dicho de otra manera, no todas las formas de conocimiento son igualmente valiosas y la democracia está vinculada con aquellas que tienen que ver con la prevalencia de las disposiciones y virtudes que ya hemos mencionado. La aparente paradoja acerca de si debe prevalecer la ciencia (conocimiento) sobre la democracia (libertad) es un problema de entender que ambos puedan existir de manera separada. No se trataría sino de una nueva versión del mencionado dualismo hechos/valores que queda disuelto

10 Para un desarrollo de esta relación ver Mougán, C. (2018)

una vez afirmada la continuidad entre lo epistémico y lo moral gracias a la centralidad dada al agente y las virtudes. Profundizar en una idea normativa de democracia requiere de la extensión entre la ciudadanía de un conjunto de virtudes que son, al mismo tiempo, las que se demanda desde el ámbito científico.

5. Conclusión

En definitiva, y siguiendo la inspiración del pragmatismo, una vez hemos aceptado la inexistencia de un mundo externo que nos impone la medida de lo verdadero, una vez hemos aceptado la contingencia y falibilidad de nuestro conocimiento, hemos de limitarnos a juzgar las prácticas en función de sus consecuencias. Esto supone tener un punto de vista siempre abierto, atento a los cambios, mirando al futuro, por lo que está ligado a “la convicción de que el cultivo de determinados hábitos de conducta entre los ciudadanos (hábitos críticos, vinculados a la autonomía, a la reflexividad, etc.) constituyen, al tiempo, el objetivo de una teoría y una práctica política legítimas, y el único «fundamento» al que podemos aspirar para validar nuestros proyectos” (Del Aguila, 2007).

Así pues, sea que hablemos de búsqueda de la verdad o de la autonomía moral y de la capacidad ciudadana para juzgar y decidir requerimos de ciertas capacidades que son tanto epistémicas como morales. Virtudes como la integridad, la honestidad, la falibilidad, la imparcialidad, la sensibilidad hacia el medio y los otros, son tanto virtudes intelectuales como cívicas. Por ello, en la interpretación de la democracia que queremos defender tan importante son los diseños institucionales como el compromiso de los ciudadanos, tan importante lo que las mayorías pueden querer en un momento determinado como el proceso mediante el que se han formado las preferencias. Es en este proceso de formación de preferencias donde se pone de manifiesto la importancia de que los ciudadanos tengan las disposiciones epistémicas y morales pertinentes.

El avance del escepticismo sobre el logro de un ciudadano con capacidades epistémicas tiene como base el dualismo que ha separado los hechos y los valores, que ha considerado que las virtudes epistémicas y morales están separadas. Pero tanto en documentos de ética de la investigación como en bibliografía sobre epistemología y teoría de la democracia, y de la mano de la inspiración filosófica del pragmatismo, hemos encontrado la necesidad de subrayar las disposiciones individuales, las virtudes cívicas y deliberativas como muestra de la continuidad entre conocimiento y moral, entre ciencia y democracia.

Esto supone una valoración crítica del estado actual tanto del desarrollo científico como de la ciudadanía democrática. Y es que el dualismo persiste mientras se entienda que el proceso de búsqueda de la verdad con las mejores herramientas disponibles no está relacionado con las formas de organizar la sociedad y lograr una buena vida. El dualismo persiste en la división entre una investigación científica cada vez más sofisticada dirigida por intereses económicos y privados y una ciudadanía sin actitudes científicas y experimentales que vive pasivamente sus consecuencias directa o indirectamente. El dualismo persiste porque científicos e investigadores, en sus diversas áreas de especialización, no han tenido una formación adecuada en responsabilidad social y en la capacitación para la reflexión sobre valores morales. Al mismo tiempo, la democracia retrocede allí donde hay ciudadanos mal informados, mal educados, sesgados y carentes de conocimiento verdadero y actitudes experimentales.

La ética de la investigación científica, el *ethos* científico, y la ética cívica democrática son dos lados de la misma interpretación de la realidad. Es la consecuencia de tomar en serio el colapso de la distinción de hechos / valores que conduce al vínculo intrínseco entre el conocimiento y la democracia, entre la ciencia y la moral, entre las aspiraciones colectivas de la transformación social y los medios disponibles para ello. Conectar el conocimiento y el bien, la ciencia y la justicia es, todavía hoy, una “tarea ante nosotros” (Dewey, LW 14: 224 – 231)

Referencias

- ALLEA, European Federation of Academies of Sciences and Humanities, (2013) *The European Code of Conduct for Research Integrity*. European Science Foundation. <http://www.allea.org/wp-content/uploads/2017/05/ALLEA-European-Code-of-Conduct-for-Research-Integrity-2017.pdf>
- Arias Maldonado, M. (2016) *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita.
- Berstein, R. (2005) *The Abuse of Evil*. Polity Press.
- Bohman, J. (2004) “Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory”. *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 18. No. 1.
- Del Aguila, R. (2007) “Ironía, Verdad y Democracia, Richard Rorty In Memoriam”, *Revista de Libros*, nº 131, 2007
- Dewey, J. *The Collected Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press. 1969 – 1991.
- Douglas, Heather E. (2009) *Science, policy, and the value-free ideal*. University of Pittsburgh Press.
- Downs, A. (1973) *Teoría económica de la democracia*, Aguilar.
- European Commission. EU (2013) *Options for strengthening responsible research and innovation*. Report of the Expert Group on the State of Art in Europe on Responsible Research and Innovation. Disponible en <https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/1e6ada76-a9f7-48f0-aa86-4fb9b16dd10c/language-en>
- Ferris, T. (2011) *The Science of Liberty. Democracy, Reason, and the Laws of Nature*. Harper Perennial
- Feyerabend, P. (1983) How to Defend Society against Science? En I. Hacking (ed). *Scientific Revolutions* (156-167). Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2019) *La mente de los justos: por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Planeta.
- Kitcher, P. (2011) *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books. New York.
- Koertge, N. ed. (2005) *Scientific Values and Civic Virtues*. Oxford University Press.
- Longino H. E. (1995) “Gender, Politics and the Theoretical Virtues”. *Synthese*. Vol. 104, nº 3, pp 383 – 397.
- Longino H. E. (2002) “Science and the Common Good: Thoughts on Philip Kitcher’s Science, Truth, and Democracy”. *Philosophy of Science*, Vol. 69, No. 4, pp. 560-568
- Marchetti, G. & Marchetti, S. (2017) *Facts and Values. The Ethics and Metaphysics of Normativity*. Routledge.
- Martí, J. Luís. (2006) *La república deliberativa*. Marcial Pons.

- McMullin, E. (2012) “Values in Science”. *Zygon*, Vol 47, n° 4, 686 – 709.
- Mill, J.S. (1991) *Sobre la libertad*. Espasa Calpe
- Misak, Cheryl (2000) *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*. Routledge.
- Mougán, Carlos. (2016) “El significado democrático de la primacía de los hábitos”. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. N° 68, Págs. 85 – 100. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/212671>
- Mougán, Carlos. (2018) “Ética profesional y ciudadanía democrática”. *Isegoría*. Vol. 58, págs 135 – 156. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.058.07>
- Nowotny, H., Scott, P., and Gibbons, M. (2002) *Re-Thinking Science Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Blackwell.
- Ovejero, F. (2008) “La democracia liberal” en Arteta, A. (ed) *El saber del ciudadano*. Alianza Editorial.
- Pallitto, N., Francese N., Pasquo, F., y Folguera, G. (2018) “Ciencia y Democracia. Una crítica filosófica a dos modelos de vínculo propuestos en Filosofía de la Ciencia”. *Factótum* 19, 1-11.
- Parsons, K. (2005) “Defending the Radical Center”. En Koertge, 2005.
- Paternotte, C., Ivanova, M., “Virtues and vices in scientific practice”. *Synthese* (2017) 194:1787–1807. DOI 10.1007/s11229-016-1023-2
- Putnam, H. (2002) *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press.
- Resnik D.B. y Elliot, (2016) “The Ethical Challenges of Socially Responsible Science”. *Account Res*; 23(1): 31 - 46
- Schumpeter, J. (1971) *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar.
- Strand, R. (2015) *Indicators for promoting and monitoring Responsible Research and Innovation. Report from the Expert Group on Policy Indicators for Responsible Research and Innovation*. Publications Office of the European Union.
- Talisse, Robert B. (2005) *Democracy after Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Talisse, Robert B. (2007) *A Pragmatist Philosophy of Democracy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Taverne, D. (2005) *The March of Unreason. Science, Democracy and the New Fundamentalism*. Oxford University Press.
- Turri, John, Alfano, Mark and Greco, John, (2008) “Virtue Epistemology”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemology-virtue/>>.
- Urbinati, N. (2014) *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*. Harvard University Press
- Vallespín, F, y Bascañana. M. (2017) *Populismos*. Alianza Editorial.
- Vargas-Machuca, R. (2015) “Democracia y verdad”, en Wences Simon M^a I (ed). *Tomando en serio la teórica política: entre las herramientas del zorro y la estrategia del erizo*, 269-292. Centro de Estudios Constitucionales.
- Zagzebski, L. (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical foundations of Knowledge*, Cambridge University Press.



¿Emplea Platón el método de Zenón en el *Parménides*?

Does Plato use Zeno's method in the dialogue *Parmenides*?

IGNACIO GARCÍA PEÑA*

Resumen: En este trabajo se discute el método de las hipótesis que Platón emplea en la segunda parte del *Parménides*, el cual, según se dice en el propio diálogo (135d-e), es una réplica del empleado por Zenón de Elea. La discusión es especialmente relevante porque la interpretación de la relación entre las hipótesis sobre lo Uno y el método zenoniano determina el modo en que se entiende el diálogo en su conjunto y las intenciones del autor al redactarlo. Se pretende aquí demostrar la semejanza entre los métodos de ambos filósofos y su utilidad en el filosofar platónico.

Palabras clave: hipótesis, método, *Parménides*, uno, Zenón

Abstract: This paper discusses Plato's method of hypotheses in the second part of the dialogue *Parmenides*, which is supposed to be a replica of Zeno's, as stated in the dialogue itself (135d-e). The discussion is highly relevant because it determines the way the dialogue is interpreted as a whole, as well as its author's intentions. Furthermore, this will serve to demonstrate the resemblance between the method of both philosophers and its usefulness in Plato's philosophy.

Keywords: hypotheses, method, *Parmenides*, one, Zeno

1. Introducción: la γυμνασία del *Parménides*

El *Parménides* platónico plantea cuestiones muy interesantes desde el punto de vista metodológico, teniendo en cuenta la estructura del diálogo y especialmente de la parte final, en la que se discuten las ocho (o nueve) hipótesis acerca de lo Uno. Una de las más interesantes es la que discutiremos a continuación, a propósito de la relación entre el método empleado en esa importante sección de la obra y el estilo argumentativo de Zenón de Elea.

Después de las objeciones planteadas a la teoría de las Formas, encontramos un pasaje que resulta clave para la interpretación general del diálogo y de esta peculiar relación

Recibido: 12/11/2019. Aceptado: 22/07/2020.

* Profesor Contratado Doctor del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca (nachogp@usal.es). Sus principales líneas de investigación son la filosofía griega y helenística y, más específicamente, el pensamiento de Platón. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: García Peña, I. (2017), "Los tropos de Agripa: sobre la refutación del fundamento de todo conocimiento", *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 73, núm. 276, pp. 255-270; García Peña, I. (ed.) (2019), *El Sócrates de Platón. Apología y Critón*. Madrid: Tecnos.

entre Platón y Zenón. En 135c-d, Parménides dirige a Sócrates un reproche de carácter metodológico, ya que ha pretendido definir (ὀρίζεσθαι) las Formas sin el imprescindible entrenamiento previo (πρὶν γυμνασθῆναι), sin la preparación adecuada que, a juzgar por el resto del diálogo, consiste en el ejercicio minucioso de la dialéctica que contempla todas las hipótesis y extrae sus conclusiones. Por otra parte, como señalan Cornford (1989, 167) o Guillermo de Echandía (2005, 83) en su traducción, parece haber una alusión al procedimiento socrático reflejado en los diálogos de juventud e incluso a los propios diálogos de madurez, donde se busca definir y considerar cada una de las Formas (ἐν ἕκαστον τῶν εἰδῶν) por sí misma y de manera aislada, lo cual conlleva dificultades que requerirán de la *κοινωνίαν ἀλλήλοισι ἢ τῶν γενῶν* del *Sofista* (257a).

Cuando Sócrates, algo perplejo, pregunta a Parménides en qué consiste esa γυμνασία, cuál es el ejercicio que debe practicar, le responde que es el mismo que ha escuchado a Zenón, a pesar de que será el propio Parménides quien lo emplee a continuación. Sin embargo, aunque la declaración no puede ser más explícita, muchos lectores e intérpretes del *Parménides*, amparándose en el discutible empleo de opiniones y métodos ajenos en muy diversos pasajes de los diálogos platónicos, se preguntan si los ejercicios de la parte final de la obra se corresponden verdaderamente con el método de Zenón. No en vano, como señala Allen (1964, 148), no solo debemos tener presente, como en cualquier texto platónico, que se trata de un diálogo con escenas y personajes y no de un tratado filosófico, sino que, además, el *Parménides* resulta particularmente curioso, teniendo en cuenta que el gran filósofo de Elea parece aceptar una tesis ajena, la platónica de las Formas, y criticar la propia del Ser Uno. Más aún, en contra de la imagen habitual de ambos filósofos, es Zenón quien parece defender una tesis precisa, mientras Parménides se dedica a presentar aporías y argumentaciones contradictorias.

Así pues, podemos responder, en primer lugar, con un sí a la pregunta, aunque la valoración que hagamos de tal método dependerá en buena medida de nuestra consideración del diálogo en su conjunto, pues puede verse en él un ejercicio sistemático del que extraer sólidas conclusiones o un conjunto de argumentos confusos que no llevan a ninguna parte.

Se plantean entonces dos posibilidades: primero, que Platón esté realizando una crítica al método de Zenón, mostrando que su modo de proceder puede generar contradicciones sean cualesquiera las hipótesis que tomemos como punto de partida. Se trataría de un estilo erístico y antilógico muy próximo a las argumentaciones que tantas veces censura y denomina sofístico¹. A este respecto, es sugerente el comentario de Grote (2009, 290), según el cual, si estos mismos argumentos sutiles nos hubieran llegado bajo el nombre de Euclides de Megara, Protágoras o Gorgias, los críticos los habrían despreciado como producciones pobres dignas de tales sofistas, que comercian y hacen negocio pervertiendo la verdad.

En segundo lugar, puede pensarse que el método que se emplea en el diálogo es el mismo que el de Zenón, aunque no se utiliza del mismo modo. En el propio texto encontramos una referencia al respecto, en el párrafo 135e, en que Parménides alaba el hecho de que Sócrates

1 Además del pasaje del *Eutidemo* que se mencionará más adelante, Platón distingue en *Menón*, 75c-d, la dialéctica de los procedimientos erísticos y «agonísticos» (καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν). Véase también, *Fedón*, 101e; *República*, 454a y 539b; *Filebo*, 17a. De acuerdo con Robinson (1941, 88-92), el énfasis puesto por Platón en este asunto se debe precisamente a su proximidad con la dialéctica, aunque esta busque la verdad, mientras los otros métodos se limitan a la controversia, la disputa y la contradicción.

no permitirá que la investigación se extravíe en las cosas visibles (ἐν τοῖς ὁρωμένοις), sino que se dirigirá a las que se captan por medio de la razón (λόγῳ λάβοι) y podemos denominar Ideas o Formas (εἶδη). Se trataría, así pues, de la misma estructura de razonamiento, aunque con un contenido inteligible en lugar de sensible.

Cabe destacar, no obstante, el hecho de que, en varios pasajes de la obra, y especialmente en la segunda hipótesis, los razonamientos no solamente recuerdan a la típica argumentación de Zenón, sino que incluso parecen presentar las objeciones habituales respecto a la divisibilidad de lo visible y corpóreo. Al atribuirle al Uno el Ser se genera una multiplicidad que “está compuesta, a su vez, por lo menos de dos partes” (ἐκ δυοῖν ἀμφοῖν τὸ μόνον, 142e). Todo lo que tiene partes se ha de concebir como divisible, en la medida en que resulta ser un agregado de dichos elementos constituyentes. Cada una de sus partes necesariamente incluirá tanto el Ser como la Unidad, con lo cual se llevará este razonamiento hasta el infinito y se llegará a la conclusión de que lo uno es una multiplicidad ilimitada o infinita² (ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος, 143a). Tal como establece el propio Zenón, (Simplicio, *Fís.*, 141, 5, DK 29 B 1): “Es lo mismo decir esto una vez y decirlo siempre” (ὁμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν).

Una variante de esta interpretación, también bastante habitual, es la de considerar que el método argumentativo es zenoniano y que Platón lo considera apropiado como modo de razonamiento. Las contradicciones y perplejidades se deberían, en este caso, a evidentes ambigüedades en el empleo de los términos y las proposiciones que se discuten, siendo así que las falacias y argumentos defectuosos que encontramos en la deliberación no son causados por una mala argumentación, es decir, por la forma, sino por el contenido, variable y ambiguo, de las proposiciones que se discuten.

Por otra parte, quienes tienden a encontrar conclusiones definidas en el procedimiento de la segunda (o tercera) parte del *Parménides*, suelen considerar que Platón incluye elementos ajenos a la dialéctica zenoniana, ofreciendo un método más amplio y filosóficamente fructífero, como indica, por ejemplo, Cornford (1989, 168-172). Esta postura implicaría afirmar que el método del *Parménides* de Platón no es el método de Zenón. Es el caso, por ejemplo, del excelente estudio de Palmer (1999, 102), quien piensa que el método empleado en el *Parménides* es más complejo porque examina tanto una hipótesis como su negación, mientras Zenón se limita a extraer contradicciones partiendo de una sola tesis. Sería, a su juicio, una adaptación del estilo del filósofo de Elea que, a diferencia de lo que quizá pretenda Platón, tiene el objetivo explícito de generar perplejidad y contradicción, como señalaremos más adelante.

2. El método de Zenón

Antes de continuar, por lo tanto, hemos de plantear necesariamente una cuestión adicional: ¿En qué consiste exactamente el método de Zenón? Lo curioso de la pregunta es que, para responderla, además de ciertos testimonios de Aristóteles o Simplicio, el propio

2 Subsiste aquí la misma ambigüedad que en la discusión acerca del concepto de participación, entendiendo al Ser Uno como una magnitud divisible, al modo de la línea de Zenón, razonando acerca de entidades inteligibles del mismo modo que acerca de los objetos materiales.

Parménides platónico constituye una de las fuentes fundamentales, siendo así que la gran mayoría de análisis de autores posteriores dependen precisamente de estos pasajes.

Sin duda, los razonamientos más conocidos de Zenón son las cuatro aporías o paradojas que Aristóteles critica en el libro VI de la *Física* (239b) y que suponen un ataque a la concepción habitual, o tal vez también a determinadas propuestas pitagóricas, acerca del movimiento y la pluralidad. Tales argumentos suelen conciliarse, como hemos mencionado, con el pasaje de nuestro diálogo en el que Sócrates (128b) afirma que Parménides y Zenón defienden una misma tesis, aunque por derroteros diferentes, pues mientras el uno afirma la unidad, el otro niega la pluralidad.

No obstante, considero que, si tenemos en cuenta el conjunto de testimonios sobre Zenón, e incluso si analizamos los pasajes de Platón y Aristóteles con cierto detenimiento, no necesariamente hemos de llegar a la conclusión de que Zenón es un mero escudero de Parménides, que defiende la unidad de lo real atacando los argumentos de sus adversarios, reduciendo al absurdo las hipótesis de los defensores de la pluralidad. Tal como indica con inteligencia Jonathan Barnes (1979, 4), el relato tradicional hace de Parménides un monista, defendido indirectamente por Zenón y de manera directa y en prosa argumentativa por Meliso³. Y aunque aquí solo tratemos la cuestión de una manera tangencial, sí merece la pena mencionar estudios como los de Néstor Luis Cordero (1991) o Luis Andrés Bredlow (2011), que también cuestionan el relato historiográfico de la continuidad de la llamada “Escuela de Elea”⁴, así como su supuesta defensa del monismo o de la existencia del Uno; término que, como se sabe, tan solo aparece una vez en lo conservado del poema de Parménides⁵. De hecho, no solo se pone en cuestión la interpretación de Zenón como un defensor de lo Uno a través de reducciones al absurdo, sino el modo tradicional de entender a Parménides, que depende en gran medida de estas mismas páginas platónicas.

Siguiendo esa línea de argumentación, Mariana Gardella (2016, 21) presenta el método zenoniano dotándolo de un carácter incluso más comprehensivo y corrosivo y señala que

-
- 3 Suscribimos sus incisivos comentarios acerca de los filósofos de Elea: “it is wrong to read Zeno’s attacks on pluralism as an indirect defence of monism: to argue against pluralism is not — witness Gorgias — to argue for monism; and several of the weapons in Zeno’s armoury are, notoriously, effective against monists and pluralists alike. A strand of the ancient doxography suggests that Zeno was a destructive antilogician, not a conservative defender of the Eleatic establishment. Against that suggestion we have only Plato’s celebrated story at the beginning of *Parmenides*; and I sympathise with the view that there is more genial invention in that tale than most scholars are willing to allow”.
 - 4 Respecto a la relación de los tres filósofos que, de acuerdo con la mayoría de las explicaciones habituales, conforman la citada escuela, Cordero (1991, 113-115) llega a cuestionar la existencia de un vínculo filosófico entre Parménides y Zenón, ya que bien podría tratarse de una ficción literaria, de un recurso habitual en los textos de Platón, quien presenta una escena con personajes que jamás se conocieron. Bredlow (2011, 31-32), por su parte, concluye que: “Platón confunde sistemáticamente las enseñanzas de Parménides con las de su discípulo putativo Meliso y, por añadidura, atribuye la invención de este híbrido samio-eleático a Jenófanes. El *Teeteto*, el *Parménides* y, para Jenófanes, el *Sofista* son los primeros documentos de esa confusión o confluencia, que luego repetirán Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos”.
 - 5 Parménides establece que lo que es uno y continuo (ἓν, συνεχές, DK 28 B 8, 6), pero desde la perspectiva zenoniana, como bien indica Rapp (2006, 181) la continuidad resulta incompatible con la unidad, puesto que la torna divisible. No obstante, como muy bien apunta Bredlow (2011, 30), la carencia de discontinuidad parece referirse, en este contexto, tras señalar que lo que es nunca fue ni será, a la ausencia de decurso temporal divisible en momentos sucesivos más que a la continuidad corpórea y espacial.

Zenón no utiliza la *reductio ad absurdum* como técnica de refutación, dado que si bien parte de hipótesis de las cuales deduce consecuencias contradictorias, no da el paso característico de toda *reductio*, que es la afirmación de la falsedad de la tesis inicial y la verdad de la tesis contraria. Como se ve en el *Parménides*, Zenón establece que no existe la multiplicidad, sin por ello afirmar expresamente la existencia de la unidad.

De hecho, si acudimos a algunos otros testimonios antiguos acerca del método y el pensamiento del filósofo, encontramos una postura bastante diferente a la de la interpretación clásica del poema parmenídeo que, por otra parte, como ya se ha indicado, reflexiona sobre lo que es, la generación y la corrupción y no tanto sobre la cuestión de la unidad y la pluralidad. Los fragmentos A 16 y A 21 apuntan claramente a la dirección indicada, haciendo de Zenón, como señala Livio Rossetti (2011), un “filósofo sin filosofía”, un discutidor capaz de demostrar cualquier tesis. En este caso, algunos testimonios, como el de la epístola 88 de Séneca a Lucilio, recuerdan sin duda al Περὶ τοῦ μὴ ὄντος gorgiano: “Parménides afirma que nada de lo que se ve pertenece al todo; Zenón de Elea eliminó todas las dificultades respecto del asunto, pues dijo que nada existe”. Y continúa: “Si creo a Parménides, nada existe, excepto lo uno; si creo a Zenón, ni siquiera existe lo uno”. (*Cartas a Lucilio*, 88, 44-45; DK 29 A 21).

Volviendo al texto de Platón, resulta razonable la interpretación de Palmer (1999, 100), cuando establece que no hay contradicción entre el acierto de Sócrates al caracterizar el libro de Zenón como un ataque a los defensores de la pluralidad y su error al creer que eso implica una defensa de la tesis parmenídea. En 128d, el filósofo afirma literalmente que, si se analizan con detenimiento, las consecuencias que se siguen de la hipótesis “existe la pluralidad” o “si hay multiplicidad” (εἰ πολλά ἐστίν), son incluso más absurdas que las que se siguen de las hipótesis sobre lo uno. Zenón emplea el comparativo γελοιότερα, de lo cual podemos deducir que, según su parecer, de la hipótesis sobre lo uno también se siguen consecuencias extrañas, aunque no lo sean tanto.

Debe tenerse presente, además, que, aunque sea habitual leer en el pasaje 128c que el libro de Zenón constituyó una defensa de la tesis parmenídea, en realidad se afirma de manera literal que su texto pretendía prestar cierta ayuda (βοήθειά τις) a su argumento, sin explicitar en ningún caso que defiende la misma tesis que el maestro de Elea. Se ha de prestar atención al indefinido, pues se indica que quiso ser de alguna ayuda, prestar algún apoyo. Además, como se apuntó, Zenón está corrigiendo a Sócrates, mostrándole que no ha comprendido completamente el propósito de su texto, que no era otro que un mero afán polémico, propio de la juventud. Palmer (1999, 102) cree que el método de Zenón sería una deformación del de Parménides, que trueca la investigación por la competición, ya que además el discípulo se refiere explícitamente a su intención y actividad polémica y competitiva (ὑπὸ νέου φιλονικίας, 128d), como respuesta que trata de ridiculizar a aquellos que inicialmente intentaron hacer lo mismo con Parménides. Su venganza no consiste en una defensa de ninguna tesis, sino en un ataque que refuta o contradice (ἀντιλέγει) con la vivacidad propia de la juventud y no con el deseo de reconocimiento (ὑπὸ προεσβυτέρου φιλοτιμίας) del hombre maduro que propone una grandiosa concepción de lo real.

Los argumentos zenonianos, en consecuencia, vendrían a decirnos que, si no se acepta la existencia de la unidad, mucho más difícil será demostrar nada acerca de la pluralidad; lo cual no quiere decir que Zenón esté defendiendo la unidad, sino simplemente estableciendo

una comparación. Este juicio puede ratificarse sobre una base no muy diferente de lo que se plantea en la hipótesis 4, ya que la propia existencia de la pluralidad depende de la de la unidad (158c). Siendo así, incluso podríamos vincular a Zenón con una argumentación bastante semejante a la de la última página del *Parménides*, afirmando, en contra de los defensores de la pluralidad, que, si lo uno no es, nada es ($\epsilon\upsilon\nu\ \epsilon\iota\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu,\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$, 166c), lo cual no quiere decir que de la defensa de lo uno no se sigan también consecuencias insostenibles.

Así pues, el método empleado por Platón en el *Parménides* se asemejaría al de Zenón en mayor medida de lo que cree Palmer, pues el filósofo de Elea abarca un conjunto mucho más amplio de perspectivas de lo que habitualmente se supone. En los argumentos recogidos en la *Física* aristotélica, las dos primeras hipótesis suponen la infinita divisibilidad del espacio, mientras las otras dos postulan unidades mínimas. Por lo que respecta a la cuestión de lo uno y lo múltiple, Zenón incide en la mayor dificultad de demostrar algo acerca de la pluralidad, pero también señala lo complicado, por no decir imposible, de demostrar la existencia de la unidad. De acuerdo con el testimonio de Simplicio (*Fís.* 97, 12-13; DK 29 A 16): “Zenón decía que si alguien le explicaba qué es lo uno, sería capaz de dar razón de las cosas que son”. Esta afirmación carecería por completo de sentido si hubiese encontrado en el poema parmenídeo la tesis que habitualmente se cree que defiende.

Así pues, el estilo de Zenón es casi idéntico al que se presenta en 136a, donde Parménides propone considerar las consecuencias de una hipótesis, junto con las que se siguen de negarla; no obstante, Zenón parte de la divisibilidad y de la indivisibilidad, de la unidad y de la multiplicidad, con lo cual considera hipótesis contrarias, aunque no estrictamente una afirmación y una negación. Obviamente, solo podemos realizar un intento de reconstrucción necesariamente imperfecto de la filosofía zenoniana, habida cuenta de los escasos testimonios con los que contamos. Parece muy plausible que el libro del que aquí se habla (128d) se corresponda con el texto que recogía cuarenta argumentos del que habla Proclo (DK 29 A 15), por lo que probablemente tan solo se hayan conservado argumentos aislados de un esquema argumentativo mucho mayor. No obstante, sistematizando algunos de los fragmentos y testimonios, podríamos decir que el filósofo de Elea plantea, en primer lugar, lo que se sigue si la unidad es:

- 1) Si está compuesta de partes y tiene extensión es divisible y, por lo tanto, la unidad no es unidad.
- 2) Si no tiene magnitud, no puede formarla, con lo cual no puede ser fundamento de la pluralidad.
- 3) De todo ello se sigue que, si la unidad no es, la pluralidad tampoco.

También es amplio y complejo el esquema de los cuatro argumentos conservados por Aristóteles (*Física*, 239b) para mostrar la imposibilidad del movimiento. En ellos encontramos dos maneras contrapuestas de concebir el espacio, de las cuales se siguen conclusiones inaceptables. Si el espacio es infinitamente divisible, Aquiles nunca alcanzará a tortuga ni podremos llegar nunca al final de un recorrido, ni a la mitad, ni a la mitad de la mitad, etc. Si, por el contrario, el espacio consta de unidades mínimas, en cada momento la flecha estará inmóvil; además, la velocidad del movimiento resulta indiscernible, pues depende siempre de aquello que tomemos como referencia, resultando así siempre relativa a algo.

De manera paralela, aunque con una profundidad y unas implicaciones metafísicas aún mayores, el esquema del *Parménides* platónico podría simplificarse del siguiente modo:

- 1) Si el Uno es, qué se sigue para el Uno (137c-157b).
- 2) Si el Uno es, qué se sigue para los otros (157b-160b).
- 3) Si el Uno no es, qué se sigue para el Uno (160b-164b).
- 4) Si el Uno no es, qué se sigue para los otros (164b-166c)⁶.

Las conclusiones resultan igualmente desconcertantes, ya que 1) el Uno sería inefable e incognoscible, al mismo tiempo que compuesto de partes e infinitamente divisible. Por otra parte, 2) las otras cosas han de participar de lo Uno para ser múltiples, tanto cada una como conjunto como cada una de sus partes, de modo que se trataría de pluralidades ilimitadas, infinitamente divisibles y poseedoras de todas las cualidades contrapuestas; sin embargo, si no participan de lo Uno, no pueden formar un todo ni tener partes, con lo cual no tendrían existencia. A propósito de lo Uno que no es 3) cualquier cosa que se afirme al respecto ha de ser una verdad relativa a algo que no existe, al tiempo que resulta imposible pensar o decir algo acerca de lo que no es ni tiene ningún tipo de realidad. Con respecto a los otros, si el Uno no es 4) o bien las otras cosas tienen una apariencia de ser, en tanto que solo pueden ser otras entre sí, pero no con respecto a lo Uno, que no existe; o bien, al no haber nada que sea un ente por no existir lo Uno, realmente nada existe, ni siquiera en apariencia.

Puede pensarse que, si bien hay un claro paralelismo entre ambas argumentaciones, tanto por lo que respecta al método como a la dialéctica de la unidad y la pluralidad, la platónica, como se indicó al inicio del diálogo, no se circunscribe al ámbito sensible⁷, por lo que da la impresión de tratarse del mismo método, aunque aplicado a objetos diferentes.

Por todo lo ya indicado, la interpretación general del *Parménides*, de su objetivo y sus posibles conclusiones, depende en buena parte del modo en que entendamos la relación entre los filósofos de Elea y de la credibilidad que otorguemos al pasaje 128c-d, en el que Platón describe el libro de Zenón como una defensa de la tesis parmenídea. Si Zenón es el discípulo y defensor de Parménides, el método empleado en el diálogo tal vez deba comprenderse como una herramienta para extraer una conclusión, aunque sea a través de negaciones y reducciones al absurdo. Si desvinculamos a ambos pensadores y entendemos el método zenoniano de modo completamente independiente de la defensa de cualquier postulado, la *γυμνασία* de la parte final de la obra bien puede entenderse como un juego

6 Versiones diferentes del esquema argumentativo de la segunda parte del diálogo pueden verse, por ejemplo, en Sinaiko (1965) o Tabak (2015). Las clasificaciones podrían multiplicarse atendiendo a las ambigüedades que presenta el propio texto, inicialmente dividido en ocho hipótesis, más el apéndice a la segunda. En cierto modo, parece anticipar aquí, aunque con mucha menor claridad, los usos existencial y predicativo que distinguirá en el *Sofista*. En ocasiones, la hipótesis tomada como punto de partida “si el Uno es” se transforma en “si el Uno es Uno”, por lo que nos encontramos ante una hipótesis y argumentación diferentes. De acuerdo con Kahn (2013, 21-22), no hay tanto una diferencia de significado cuanto de énfasis, ya que las fórmulas *εἰ ἔν ἐστιν* (137c) o *ἔν ἐστιν* (142b) hacen hincapié en la noción de unidad o en la de ser, dando así lugar a deducciones diversas.

7 De acuerdo con von Fritz (1975, 4), el punto de partida de Platón sería precisamente el razonamiento zenoniano explicitado más arriba: “No es difícil ver por qué Platón estaba del todo satisfecho con un argumento de esa clase: porque intentaba probar que lo Uno no podría ser encontrado entre las cosas que tienen magnitud, es decir, en el mundo de extensión espacial; de hecho, no en el mundo de cosas en el espacio y en el tiempo”.

que no defiende ninguna tesis concreta, sino que meramente muestra hipótesis inconsistentes y argumentaciones falaces. En este último caso, a pesar de la elevación metafísica que encontramos en algunos pasajes, el *Parménides* platónico resultaría más semejante a obras como el *Eutidemo* que al *Sofista* o al *Filebo*.

3. Conclusión: el uso platónico de las aporías

Para extraer las conclusiones vincularemos este método con la segunda parte del *Fedro*, en la que se examina un buen número de procedimientos sofísticos que, en obras anteriores, especialmente el *Gorgias*, fueron objeto de severas censuras. En el análisis del arte de la palabra de la segunda parte del *Fedro* se menciona el examen de las almas del auditorio, en función del cual se puede modificar un discurso (271b). También la atención a las cambiantes circunstancias (272a) e incluso un buen número de prácticas que no dudaríamos en llamar “sofísticas” y que parecen haberse criticado y rechazado en obras juveniles. No obstante, Platón las incluye como componentes útiles de ese arte de la palabra, siempre y cuando se parta del requisito primario e ineludible, que es el conocimiento de la verdad acerca de aquello sobre lo que versa el discurso (262c).

El paralelismo con la dialéctica zenoniana del *Parménides* resulta evidente. El procedimiento por sí solo, como las prácticas sofísticas, puede llevar a múltiples equívocos y servir de herramienta para quienes tengan intención de confundir y engañar. Sin embargo, si se emplea de manera plenamente filosófica, partiendo de la necesaria existencia de las Formas inteligibles, como se indica en 135b-c, aplicándose a lo que se capta por medio del razonamiento en lugar de a los objetos visibles, supondrá un valioso recurso, un ejercicio sin el cual, como le dice Parménides a Sócrates, “la verdad se te escapará” (σὲ διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια, 135d). Y prosigue el filósofo de Elea: “Ejercítate más (γύμνασαι μᾶλλον), a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería (καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας)”.

Platón establece así explícitamente que hay quienes opinan que de este ejercicio no se sigue nada provechoso, pero parece evidente que el *Parménides* platónico de esta escena no se encuentra entre ellos, tal como confirma inmediatamente después.

En esta imaginaria conversación entre el viejo Parménides y el joven e inexperto Sócrates, que supone el momento crítico de su propia filosofía y seguramente el punto de partida del platonismo⁸, Platón elige como interlocutor a Zenón, cuyo método de argumentación le parece útil y eficaz para dar los primeros pasos en la búsqueda de la verdad. No desconoce el procedimiento de reducción al absurdo o la prueba indirecta utilizada por Parménides y secundada por Meliso, que es el auténtico defensor del argumento que Platón continuamente atribuye a aquel, al afirmar con rotundidad la unidad del ser (DK 30 B 5, B 6 y B 9) y negar la existencia del movimiento y de la pluralidad (DK 30 B 8 y B 10), que sólo son percibidas por los sentidos engañosos⁹, en su escrito *Sobre el ser*. Podría haber hecho

8 Véase Lorite Mena (1992).

9 Este detalle es importante, pues concuerda plenamente con la modificación que Platón realiza en el método de Zenón, no por lo que respecta a su forma, sino a su contenido, puesto que, como ya se ha indicado más arriba, el razonamiento no se aplica al orden de lo sensible sino al de lo inteligible. Siendo así, la indagación del *Parménides* aplica el método zenoniano, aunque amparándose en la gnoseología de Meliso, como indica Román

comparecer también a Gorgias, cuyo discurso *Sobre el no ser* constituye una pieza retórica paradigmática, en la que, sirviéndose de los procedimientos de argumentación y citando sus propias palabras, rebate las conclusiones de Parménides y Meliso¹⁰. Sin embargo, la retórica sofística ya había sido considerada en el *Gorgias* como un procedimiento incompleto, que en el *Fedro* se considera útil en cuanto puede subsumirse en la dialéctica.

Aunque las conclusiones de un diálogo sean imprecisas o hasta inexistentes, no debemos subestimar la importancia de la falacia, de la argumentación errónea, de las aporías ni de las discusiones sin clausura, descalificándolas como simple juego¹¹, como procedimiento meramente negativo¹², limitando la filosofía a un conjunto de conclusiones o a un sistema articulado de tesis. Platón nos está instando a utilizar un método lo más completo posible, que considere todas las hipótesis concebibles, así como las implicaciones de las mismas. Como se indica en numerosos pasajes de los diálogos¹³, conocer algo implica necesariamente la consideración y la comprensión de lo contrario, por lo que el conocimiento de la verdad se ha de entender indisociablemente unido al del error y la falsedad, que incluso pueden constituir una vía indirecta de acceso a aquella.

El método zenoniano no es para Platón un fin en sí mismo, ni debe usarse de cualquier modo, lo cual no quiere decir que sea inútil o que no pueda emplearse con una finalidad filosófica, resultando así valioso y fructífero. Los frutos de todas estas hipótesis que culminan en contradicción no se recogen aquí mismo, sino en ese extraordinario diálogo que es el *Sofista*, pues, como señala Crombie (2000, 333), uno de los objetivos del *Parménides* es mostrar que puede extraerse cualquier conclusión si no fijamos con mayor precisión los sentidos en que puede emplearse un término, que constituye precisamente uno de los méritos más celebrados de aquel diálogo, cuando se cometa el parricidio, al “poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea”¹⁴. Así, Platón dará un paso más allá, tanto respecto a la filosofía eleática como a la argumentación gorgiana.

Volviendo a la retórica, una de las lecciones habituales que extraemos de los análisis platónicos es el hecho de que no podemos utilizarla como un mero método vacío de contenido,

Alcalá (1994, 187-188): “esta importante variación viene determinada por la necesidad de fundamentar esa reconstrucción de los atributos del «ser» en una gnoseología radical: *la crítica a cualquier tipo de conocimiento sensible*. Si atendemos a los sentidos, medita Meliso, sólo percibimos cosas cambiantes, movimiento continuo en un mundo de apariencias que configura un mundo contradictorio y falaz donde predomina el tránsito del ser al no-ser. Sin embargo, esta consideración es inaceptable para Meliso, pues la realidad es una e indivisible, no generada y eterna, homogénea, inmóvil y no sujeta a nacimiento o cambio”.

10 Un análisis de la importancia de las tesis de Meliso y Gorgias en el *Parménides* puede verse en Brémond (2019), en el que se defiende que el contenido de las hipótesis, especialmente la primera, se corresponde con lo establecido por Meliso y que Platón emplea el tratado de Gorgias *Sobre el no ser* para refutarlo.

11 En 137b, justo antes de comenzar con las hipótesis, afirma que deben jugar a este juego laborioso (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν).

12 Es precisamente lo que indica Robinson (1953, 223): “The second part of the *Parmenides* contains no statement of doctrine, either directly or indirectly”. David Ross (1993, 122), aunque sigue esta línea de interpretación, matiza notablemente su postura, señalando que “considerar la «segunda parte» un ejercicio principalmente gimnástico, no excluye la posibilidad de que a lo largo de él se le ocurran ideas positivas a Platón. Ideas que luego fructificarán en su pensamiento posterior”.

13 *Critón*, 48a; *Cármides*, 171a; *Hipias Menor*, 366a-367a; *Banquete*, 223d; *República*, 333e-334a.

14 Platón, *Sofista*, 241d. Traducción de N.L. Cordero, en: Platón (1992).

ni tampoco con independencia de determinados valores morales. Si no se dirige a los objetos adecuados y delimita con precisión el sentido en que se emplean los términos, el procedimiento podrá identificarse con esa *τριβή* sofística, que desconoce, renuncia o hasta desprecia la verdad sobre el asunto que se trata. Desde luego, no parece que Platón acepte aquello que se menciona en *Eutidemo*, 272-b, a propósito de la erística, que busca refutar (*ἐξελέγγειν*) cualquier cosa que se diga, con independencia de que sea falsa o verdadera (*ὁμοίως ἔαντε ψεῦδος ἔαντε ἀληθὲς ἦ*). Considero, sin embargo, que la mención de los sofistas o la vinculación de Zenón con este movimiento no es en absoluto motivo suficiente para pensar que Platón lo desprecia o no lo emplea, ya que es muy consciente de su fecundidad, si se utiliza del modo adecuado y se adapta apropiadamente a la reflexión plenamente filosófica.

En este sentido, podemos hacer un paralelismo con la segunda parte del *Fedro* y recordar de nuevo lo que se afirma del Palamedes de Elea, que consigue generar la máxima perplejidad al mostrar las cosas como semejantes y desemejantes (*ὅμοια καὶ ἀνόμοια*), unas y múltiples (*ἓν καὶ πολλά*), en reposo y en movimiento (*μένοντα καὶ φερόμενα*). Sin embargo, pregunta Platón, ¿quién realizará mejor este procedimiento que aquel que tiene verdadero conocimiento sobre los objetos de su discurso? (273d)¹⁵.

Por lo tanto, tal como se anticipa en el *Gorgias* (465a) y se explicita en el *Fedro* (260e), el método retórico se muestra inadecuado cuando se emplea como procedimiento formal vacío de contenido¹⁶. No obstante, si se tiene conocimiento del asunto sobre el que versa el discurso y se practica con una intención noble, puede justificarse y resultar valiosa, como la mentira de la *República* (389b-c), que Platón no aprueba por sí misma sino, atendiendo a las exigencias mencionadas en esa segunda parte del *Fedro*, cuando se emplea con el conocimiento apropiado, se dirige a quienes debe dirigirse, atendiendo a la circunstancia y al momento oportuno. La dialéctica de Zenón, como el *κατὰ* gorgiano, se incluyen y subsumen en el método platónico, mucho más amplio y ambicioso. Este método zenoniano, siguiendo la metáfora de la gimnasia, no es más que el calentamiento del atleta, antes de comenzar la verdadera competición. Es la necesidad de detectar las dificultades y plantear las aporías como primer paso para descubrir la verdad. La auténtica competición gimnástica, tras el calentamiento retórico, es la dialéctica, tal como se presenta en el *Fedro* y se aplica en el *Sofista*, en el que no solo se produce el parricidio de Parménides y la refutación de Meliso, sino que se fulmina el discurso de Gorgias, con la afirmación de la existencia del no ser como diferencia.

Las aporías de Zenón, como todas estas antinomias del *Parménides*, resultan tan valiosas como esos diálogos de juventud que nos dejan insatisfechos por su falta de conclusión,

15 De hecho, tal como se afirma, por ejemplo, en *República*, 333e-334a: “el más diestro en dar golpes en la lucha, sea ésta el pugilato u otra cualquiera, ¿no lo es también en guardarse? (...) Y así también, el diestro en guardarse de una enfermedad, ¿no será el más hábil en inocularla secretamente? (...) Y aún más: ¿no será buen guardián del campamento aquel mismo que es bueno para robar los planes y demás tratos del enemigo? (...) Y así, cada uno es buen robarador de aquello mismo de lo que es buen guardador (...) Por tanto, si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo”.

16 Tal como señala Vallejo Campos (1994, 83 y ss.), este aspecto constituye la principal diferencia entre la concepción platónica de la retórica, cargada de contenido y vinculada siempre al ámbito moral y a la *φρόνησις*, frente al procedimiento estrictamente formal que, en este sentido y a pesar de otras profundas diferencias, comparten los sofistas y Aristóteles, quien la consideran una herramienta amoral que maneja opiniones.

ya que suponen el mejor estímulo para continuar buscando por otros caminos¹⁷, que sí se explorarán en otros diálogos y que, sobre todo, consiguen estimular al lector como el tábano de la *Apología* (30e) y el pez torpedo del *Menón* (80a). Siguiendo la línea de Livio Rossetti (2008, 29-30), este método, su aplicación y su finalidad convierten a Zenón en un pensador ciertamente revolucionario en el ámbito filosófico, ya que concibió su función, no tanto como una defensa de Parménides, sino como un intento de estimular la reflexión a través de argumentos paradójicos, el cual, al margen de cristalizar en muchas prácticas sofísticas, sirve refuerzo al filosofar platónico:

Un merecidamente famoso pasaje del *Parménides* de Platón (128b7-d2) nos obliga a imaginar que Zenón, una vez presentada una paradoja, más que abundar en explicaciones, inferencias y otros elementos metacognitivos, pasaba de inmediato a proponer una segunda paradoja, después una tercera, una enésima, sin dar cuenta de su óptica, sin detenerse sobre su manera de entender sus propias paradojas, sin explicitar el sentido de dichas provocaciones (...) En efecto, parece que su tarea sería sorprender e instalar en los otros una fuerte perplejidad, no explicar.

Acerca del valor de las paradojas y las aporías no solo contamos con el testimonio platónico, puesto que también Aristóteles (*Metafísica*, 995a-b) incide en la necesidad de plantear y profundizar en ellas antes de intentar solucionar cualquier problema. Aun que lo considera uno de los rasgos más peculiares del filosofar aristotélico, en el cual no se concibe una búsqueda sin el planteamiento más exhaustivo posible de las aporías, al igual que ocurre en este diálogo gracias al método zenoniano. Más aún, añade al autor francés (1974, 213) “resolver una aporía no es eludirla, sino desarrollarla; no es dejarla de lado, sino hundirse en ella y recorrerla de parte a parte”.

Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades (ἀπορήσαι), pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura (λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν). Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades (διὸ δεῖ τὰς δυσχερεῖας τεθεωρημέναι πάσας πρότερον), por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni

17 Resulta sumamente sugerente el comentario de Allen (1997, 227), que refuerza la tesis de la ausencia de conclusión en el diálogo, al modo zenoniano: “The aim of education is not to impart information but to turn the eye of the soul in the right direction, so that we may see clearly what before had been obscure. One way in which this can be done is by the construction of *aporiai*, perplexities, and in the concluding part of the *Parmenides*, this is precisely what we find. The structure is not that of a *reductio ad absurdum*: indirect proof rests on the logical principle that the contradictory of a self-contradictory proposition is true. The structure of the *Parmenides* implies that contradiction can be deduced both from a proposition and from its denial, and this extreme of absurdity is, in respect to *aporiai*, a species of perfection in the art of their statement”.

siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto.

En definitiva, el camino hacia la verdad no es sencillo ni directo, sino que nos obliga a dar rodeos y a transitar caminos que no llevan a ninguna parte. Sin embargo, explicando todos los senderos argumentativos, afirmativos y negativos, como se hace en el *Parménides*, nos hacemos conscientes del conjunto de posibles dificultades, paso imprescindible, como se ha visto, para la resolución de cualquier problema. Tal como señala el propio Zenón en la hermosa frase de 136e: “La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella” (ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν).

Por último, parece pertinente terminar haciendo hincapié en este concepto de *πλάνη*, destacando ese elemento zenoniano del filosofar platónico que sugiere que, sin errores, extravíos, digresiones y cursos errantes, no es posible hallar el camino correcto que nos acerque a la verdad.

Bibliografía

- Allen, R.E. (1997), *Plato's Parmenides*, New Haven and London: Yale University Press.
- Allen, R.E. (1964), «The Interpretation of Plato's Parmenides: Zeno's Paradox and the Theory of Forms», *Journal of the History of Philosophy*, 2, 2, pp. 143-155.
- Aubenque, P. (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus. (Primera edición: *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962)
- Barnes, J. (1979), «Parmenides and the Eleatic One», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1, 1979, pp. 1-21.
- Bredlow, L.A. (2011), «Platón y la invención de la Escuela de Elea (*Sof.* 242 d)», *Convivium*, 24, 2011, pp. 25-42.
- Brémond, M. (2019), «Mélissos, Gorgias et Platon dans la première hypothèse du Parménide», *Revue de philosophie ancienne* 37, 1, pp. 61-99.
- Brumbaugh, R.S. (1961), *Plato on the One. The Hypotheses in the Parmenides*, New Haven: Yale University Press.
- Cordero, N.L. (1991), «L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242 D)», en Aubenque, P. (ed.), *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, Nápoles: Bibliopolis, pp. 91-124.
- Cornford, F.M. (1989), *Platón y Parménides*, Madrid: Visor. (Primera edición: *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Prnth and Plato's Parmenides*, 1939).
- Gardella, M. (2016), «Antilogía y gimnasia intelectual. La Interpretación de Platón sobre Zenón de Elea», *Méthexis*, 28, pp. 14-32.
- Gardella, M. (2015), «El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de lo Uno», *Eidos*, 23, pp. 157-181.
- Grote, G. (2009), *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. II, Cambridge and New York: Cambridge University Press. (Primera edición, 1865)

- Kahn, C.H. (2013), *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Lorite Mena, J. (1992), «El Parménides de Platón: ¿parricidio o suicidio?», *Daimon*, 4, pp. 5-17.
- Meinwald, C.C. (1991), *Plato's Parmenides*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Nuño, J.A. (1962), *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las Formas*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Palmer, J.A. (1999), *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1992), *Diálogos, V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid: Gredos.
- Platón (2005), *Parménides*, trad. de G. R. de Echandía, Madrid: Alianza.
- Rapp, C. (2006), «Zeno and the Eleatic Anti-Pluralism», en Sassi, M. (ed.). *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa: Ed. della Normale, pp. 161-182.
- Robinson, R. (1941), *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Patterson, R. (1999), «Forms, Fallacies, and the Functions of Plato's Parmenides», *Apeiron*, 32, 4, pp. 89-106.
- Román Alcalá, R. (1994), «Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas», *Endoxa: Series Filosóficas*, 3, pp. 179-193.
- Ross, D. (1993), *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid: Cátedra. (Primera edición: *Plato's Theory of Ideas*, 1951).
- Rossetti, L. (2008), «El “drama filosófico”, invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46, 117-118, pp. 29-38.
- Rossetti, L. (2011), «Un filosofo senza filosofia», en Barnes, J., et al., *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 171-183.
- Sinaiko, H.L. (1965), *Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides reconsidered*, New York: Palgrave Macmillan.
- Vlastos, G. (1975), «Plato's Testimony concerning Zeno of Elea», *The Journal of Hellenic Studies*, 95, pp. 136-162.
- Von Fritz, K. (1975), «Zenón de Elea en el Parménides de Platón», *Diánoia*, 21, 1-11.



Creatividad, paz, educación: algunas relaciones conceptuales*

Creativity, peace, education: some conceptual relations

ALEJANDRA HERRANZ CASTEJÓN**
JULIO JOSÉ MOYANO FERNÁNDEZ***

Resumen: Este trabajo presenta una comparación de la noción de creatividad según Csíkszentmihályi con las concepciones de paz observadas por Galtung, así como de la evolución de estos conceptos. Además, se enfatiza que estas nociones están en concomitancia en tanto en cuanto la creatividad es necesaria como herramienta para la transformación de conflictos de forma pacífica. El nexa que se propone para unir ambos conceptos es la educación, incardinada en un constructo que se denominará triángulo abstractivo.

Palabras clave: Educación, paz, creatividad, triángulo abstractivo.

Abstract: This work presents a comparison of the notion of creativity by Csíkszentmihályi with peace's conceptions observed by Galtung, as well as of the evolution of those issues. Moreover, it is emphasized that both concepts agree in the sense that creativity is necessary as a tool for a peaceful conflict transformation. This agreement occurs in the field of education, and we propose as a framework a theoretical construct called abstractive triangle.

Keywords: Education, peace, creativity, abstractive triangle.

Recibido: 28/11/2019. Aceptado: 20/04/2020.

* Este trabajo ha sido parcialmente financiado por el Proyecto de Innovación Educativa núm. 3846, año 2020, dentro de la acción de innovación educativa «Millora de la comprensió lectora lògica-matemàtica» con código 18G002-299, del Grupo de Innovación Educativa IEALYCEO de la Universitat Jaume I de Castelló, al que los autores pertenecen.

** Alejandra Herranz es graduada en *Humanidades: Estudios interculturales* por la Universitat Jaume I de Castelló; también se encuentra finalizando el Grado en Historia y Patrimonio, así como el Máster en Prevención de Riesgos Laborales en la mencionada universidad. Su trabajo de final de grado en Humanidades se titula *Una mirada crítica a la apropiación cultural* (2019). Además ha publicado: Herranz, A., Moyano-Fernández, J.J. (2018), «Creatividad y crítica en la enseñanza de las matemáticas» en: Arnal Pons, A.M. et al (ed.): *Actas del Congreso Virtual: Avances en Tecnologías, Innovación y Desafíos de la Educación Superior-ATIDES 2018*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 245-256. Correo electrónico: al339514@uji.es.

*** Julio José Moyano es Doctor en Matemáticas por la Universidad de Valladolid y Profesor Titular de Universidad en la Universitat Jaume I. Su interés por la reflexión en contextos educativos le ha llevado a publicar: Gregori, P., Martínez, V., Moyano-Fernández, J.J. (2018), «Basic actions to reduce dropout rates in distance learning», *Evaluation and program planning* 66, pp. 48-52; Herranz, A., Moyano-Fernández, J.J. (2018), «Creatividad y crítica en la enseñanza de las matemáticas» en: Arnal Pons, A.M. et al (ed.): *Actas del Congreso Virtual: Avances en Tecnologías, Innovación y Desafíos de la Educación Superior-ATIDES 2018*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 245-256. Correo electrónico: moyano@uji.es.

1. Introducción

«Creatividad» es una palabra muy presente en la sociedad actual; es ciertamente una necesidad fundamental del ser humano, cuya satisfacción permite alcanzar una mayor calidad de vida. Ser creativo ha entrado incluso a formar parte de las agendas políticas de los países desarrollados, llegando a considerarse su implementación en I+D+i. Dado que los gobiernos dedican muchos recursos a la educación, parece natural preguntarse: ¿qué presencia tiene la creatividad en el sistema educativo vigente? Un contexto educativo específico en el que juega un papel importante es la perspectiva adoptada en los llamados Estudios de la Paz, en los que se necesitan planteamientos creativos (Benito, García, 2001, p.65).

En este trabajo se pretende elaborar un marco de referencia centrado en la relación de la creatividad con los Estudios de la Paz que oriente a enfocar la Educación para la Paz o educación para la «cultura de la paz» a un nivel definitorio, esto es, estableciendo ciertas relaciones a partir de su significado y su evolución histórica.

La Educación para la Paz se puede situar dentro de un contexto de Filosofía para la Paz que, aunque hunde sus raíces de manera genérica en la época de la Ilustración—de forma clara en Kant, que expone la realización de la idea de un orden cosmopolita basado en la federación de los pueblos en su obra «La paz perpetua»—, recibe un primer impulso tras el desastre de las dos guerras mundiales, y un segundo impulso tras el fin de la Guerra Fría y la aparición de nuevas formas globalizadas de violencia, como profundizaremos después.

El objetivo de este estudio es tratar de construir un esquema conceptual en el que se puedan describir propuestas efectivas a la hora de compatibilizar la teoría de la creatividad con la Educación para la Paz, en el que se reconozcan y encajen algunas habilidades esenciales para la inserción del concepto de paz en el aula. Este esquema lo llamaremos *triángulo abstractivo* y conjuga la clasificación de los tipos de violencia (directa, estructural, cultural) y sus correspondientes tipos de paz (paz negativa, paz positiva, cultura de paz) según el sociólogo y matemático Johan Galtung (1969, 1990) con la definición de creatividad propuesta por el psicólogo Mihály Csikszentmihályi (1996).

El trabajo se estructura de la manera siguiente: En la Sección 2 se presentan los conceptos de paz y Educación para la Paz. La Sección 3 discute diferentes visiones de la noción de creatividad, justificando la elección de aquella que se toma como central para este trabajo. La Sección 4 sintetiza los conceptos anteriores en el constructo que se denomina *triángulo abstractivo*. Se cierra el presente análisis con un apartado de conclusiones.

2. Educación para la Paz

Esta sección trata de esclarecer uno de los conceptos clave de este estudio. Se concibe la Educación para la Paz como una educación que contemple herramientas para la promoción de una cultura de paz.

2.1. Paz: consideraciones históricas. Los Estudios sobre la Paz y la Educación para la Paz no son lo mismo: los primeros conforman una disciplina académica surgida tras la Segunda Guerra Mundial, mientras que la segunda ha sido contemplada por generaciones desde siempre, pues las sociedades han deseado vivir pacíficamente (Harris, 2002, pp.17-18).

Históricamente se puede pensar en una primera etapa en la que los conceptos de guerra y paz no se asumen, sino que se aceptan como parte integrante del día a día, en lo que podríamos llamar un concepto de *paz vacía*: guerra y paz no se diferencian de otros quehaceres cotidianos, no se cuestionan. Sin embargo, a medida que el ser humano se va civilizando, va tomando conciencia de sus posibilidades como ser creativo, y busca vivir en paz para desarrollarse. Se sigue viendo la guerra como necesaria, pero se valora la paz (en lo que se podría denominar *paz negativa* siguiendo a Galtung, como luego veremos).

Así, va naciendo una conciencia de paz en la historia del pensamiento; los educadores y filósofos se empiezan a preocupar por la paz: ya se ha citado a Kant, pero un siglo antes, Comenio pensaba que «debe desterrarse de la educación toda violencia, por contraria a la naturaleza. *Omnia sponte fluant, absit violentia rebus*; tal es la divisa disciplinaria de Comenio» que se entiende como «método vivo capaz de actuar verdaderamente sobre el alumno» (Piobetta, 2017, p.138). Comenio tiene presente la Guerra de los Treinta Años; son justo las experiencias bélicas o los aires revolucionarios que se irán sucediendo en Occidente lo que mueva a muchos pensadores a posicionarse: desde los contractualistas, como Locke (para quien el ser humano es libre, la experiencia es el punto de partida y el alumno es una *tabula rasa* al comenzar) o Rousseau (que considera al hombre bueno por naturaleza y a la educación como su apoyo para convivir en un mundo corrupto), hasta el pragmatista John Dewey, la celeberrima Maria Montessori o la pedagogía crítica de Paulo Freire, por ejemplo. De hecho, el siglo XX nos presenta tres tradiciones que terminan confluyendo en la Educación para Paz: la tradición de la educación libertaria iniciada por Charles Fourier (1772-1837) y Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), la del desarrollo personal y la de la educación para la comprensión internacional (Hicks, 1993, pp.23-24).

Por otro lado, la pretensión de encontrar las formas más pacíficas posibles que hagan más justas las relaciones injustas anida en el núcleo de los llamados Estudios en Investigación sobre la Paz (Brunk, 2000, p.25). El desarrollo de estos estudios a nivel institucional se produce después de la Segunda Guerra Mundial, con dos focos: Michigan, con Kenneth Boulding y Anatol Rapoport a la cabeza, y Escandinavia, impulsado por Johan Galtung. Aquí destacaremos la teoría de Galtung, en la que distingue tres tipos de violencia a los que contraponen tres nociones de paz:

- o Una *violencia directa o individual*, que es física, visible, patente en forma de conductas, de forma que es el individuo quien puede asumir, o asume, la violencia directa en su comportamiento, pero está, al menos teóricamente, en su mano rechazarla (noción de *paz negativa*).
- o Una *violencia indirecta o estructural*, invisible; la negación de las necesidades del individuo, que no son satisfechas en el marco en que este actúa, deviene en un tipo de violencia estructural, que se puede contrarrestar con la construcción de puentes hacia un concepto de *paz positiva*.
- o Una *violencia cultural*, igualmente sutil. La cultura en que está envuelto el individuo crea un marco que viene a legitimar la violencia y posibilita desarrollos actitudinales en la generación de esta; es el desarrollo de una *cultura de paz* lo que se puede oponer a esta forma de violencia.

Estos conceptos de violencia y paz se representan en sendos triángulos, que llamaremos *triángulos de Galtung* (Galtung, 1998, p.15):



Ilustración 1. Triángulos de Galtung

A la luz de la teoría galtungeana y la exposición previa, se puede concluir que la humanidad distingue cuatro etapas en el desarrollo del concepto de paz, resumidas en la Tabla 1.

Etapa 1	Paz vacía	No consideración del concepto
Etapa 2	Paz negativa	Ausencia de guerra
Etapa 3	Paz positiva	Ser humano como agente
Etapa 4	Cultura de paz	Influencia del entorno y estructuras

Tabla 1. Etapas del concepto de paz

2.2. Filosofía de la Paz y educación. En la Sección 2.1 se ha visto cómo algunos filósofos parten de presupuestos en términos de paz (o libertad, o bondad, o igualdad). El desarrollo de los Estudios de la Paz impulsa a su vez una Educación para la Paz, desde una perspectiva multidisciplinar, con aportaciones sociológicas, antropológicas o psicológicas, y la filosofía como telón de fondo. Sin embargo, ha de abogarse por un verdadero diálogo que conecte tales aportaciones, esto es, interdisciplinariedad. Tal diálogo ha de trascender las humanidades y consolidarse junto a las artes y las ciencias por medio de la *creatividad* como nexo instrumental al servicio de la Educación para la Paz, pues la creatividad es un proceso en que ciencias y humanidades tienen que ir de la mano, como apunta E. O. Wilson (2018, p.81): «Science and humanities share the same origin and brain processes of creativity». Este punto de encuentro entre ciencias y humanidades que es la creatividad, es señalado por Galtung como parte del camino hacia la paz, donde entiende paz como «capacidad de manejar los conflictos con empatía, no violencia y creatividad» (Galtung, 1998, p.18). Pero ¿cómo entender la creatividad?

Se comprende, por todo lo expuesto, que tal creatividad haya de partir de la meditación de postulados filosóficos, de una reconsideración de los puntos de partida y de un análisis

de la situación actual de los conceptos y tendencias, con visión histórica; en tal sentido se podría hablar de una *creatividad de índole filosófica*.

3. Creatividad

Tras una clarificación de los conceptos de paz y de Educación para la Paz, como un intento de refuerzo de esta última se ha propuesto un diálogo interdisciplinar que cuente— como elemento cohesionador— con la idea de creatividad apelada desde la reflexión filosófica. En la presente sección se concreta este concepto. En efecto, la creatividad no se puede reducir a un mero proceso constructor, pues se comprende como un rasgo distintivo, definitorio, de la especie humana: «La mayor parte de la investigación sobre la creatividad se ha centrado o bien en sus mecanismos cerebrales, o bien en los factores sociales y culturales que la afectan» (Goldberg, 2019, p.10).

Ahora bien, ¿qué se entiende por creatividad? ¿Qué nociones de creatividad se contemplan? Es imprescindible detenerse en el significado de esta noción, pues se constatan algunos equívocos cuando se habla de creatividad: ni es sinónimo de innovación, aunque la pueda implicar, ni es equivalente a la adaptación a los nuevos tiempos, esto es, modernización, aunque pueda ser un motor de ésta. Además, escudriñando la evolución histórica de su significado, se dará cuenta de un curioso paralelismo con la visión de la noción de paz que se ha venido considerando a lo largo de la historia.

3.1. Evolución histórica. Una primera observación, crucial, es que este término es relativamente nuevo en las lenguas europeas. La palabra «crear» estaba reservada a Dios¹: el ser humano no creaba. Aunque no son solamente reminiscencias de la tradición cristiana, pues por ejemplo en la Antigüedad no hay reflejo de tal uso; más aún, Platón no sentía ninguna simpatía por sus coetáneos creadores: se refiere en la República (607b) a «una antigua desavenencia entre la filosofía y la poesía» y quería desterrar a los poetas, esto es, los artistas. Platón consideraba la poesía como «una actividad creadora en general», entroncando con el sentido primigenio de *poiesis*, que se deslizó desde el «hacer, fabricar, producir, edificar» en general hasta el «crear», «representar algo o representar a alguien (artísticamente)» y «crear algo con la palabra». La poesía sería entonces el proceso de tal creación (Lledó, 2010, pp.19-21, p.43). Aunque precursor, este no es el sentido de la creatividad tal y como se entiende hoy en día, ya que en aquel tiempo el creador, el artista, el poeta, seguía siendo tutelado por los dioses, por el dictado de las musas.

Si bien en los *Diálogos* de Nicolás de Cusa ya se atisba una ruptura entre la concepción platónica de *idea* y la noción humanística de *invención*², podemos decir que la creatividad en su sentido actual nace con la Ilustración. Hablar de creatividad exige un presupuesto filosófico de novedad, un ex-nihilo, que en cierta medida se opone a la noción de descubrimiento. Desde este punto de vista, la creatividad no tiene cabida en ninguna teoría platónica. El primer con-

1 Como lo atestigua el DRAE en su XXIII edición—o así se puede interpretar—cuando, como primera acepción de crear, nos dice que es producir algo de la nada.

2 Nicolás de Cusa ofrece un interesante diálogo de un escolástico frente a un artesano, en el que este le arguye a aquel que la forma de las cucharas que produce son obra suya y de ningún modo imitación de la naturaleza.

cepto que se tiene en cuenta es el de imaginación³, como hacen, por ejemplo, Kant o Hobbes, o el de la fantasía, como los idealistas alemanes, quienes veían en la originalidad y en un ilimitado poder creativo la esencia de la subjetividad libre (Taylor, 2010, p.40). Hegel menciona en *El primer programa de sistema del idealismo alemán*: «La primera idea es naturalmente la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre. Con el ser libre, consciente de sí mismo, brota a la vez de la nada un mundo entero, la única creación verdadera y pensable desde la nada», citado en (Safranski, 2018, p.76). La fantasía posibilitaba así

la unidad entre subjetividad y naturaleza. [...] La razón era vista como facultad divisiva, diseccionante, analítica, una que sólo podía alejarnos de la unión con la naturaleza. [...] la unidad del consciente y el inconsciente permanecería como algo no completamente comprendido. [...] El asunto sobre la creación artística, como lo estableció Kant, es que no podemos dar su fórmula. (Taylor, 2010, p.41)

Y sin embargo no se ha cejado en el empeño de encontrar tal fórmula. La introspección se localizó pronto como fuente de conocimiento para descubrir los entresijos de la creatividad y fue practicada por muchos científicos que intentaron explicar la consecución de la idea feliz. El objetivo perseguido, ayer como hoy, es intentar deducir una ley de validez general que nos proporcione ideas felices con las que alimentar la ciencia y el progreso; sin duda una ocurrencia solamente posible en el seno del concepto moderno de ciencia. Este disfrute creador antropocéntrico, con el que el ser humano se dota de la libertad de creación, hace emerger la idea del genio, que impregnará la época del romanticismo alemán, con todas sus consecuencias: «la filosofía de la vida de Herder estimuló el culto al genio en el movimiento *Sturm und Drang* y más tarde en el Romanticismo. En ellos se considera genio a aquel en quien la vida brota con libertad y se desarrolla con fuerza creadora» (Safranski, 2018, pp.22-23).

Ha habido intentos de una detallada descripción del proceso creativo. El matemático William Hamilton legó sus experiencias, pero de una forma tan particularizada que no tuvieron demasiada acogida. Diferente fue el célebre «La invención matemática» de Jules Henri Poincaré, quien logra una descripción estructurada del proceso de invención, aunque aún en forma primitiva (Poincaré, 2018). Se vislumbran así cuatro etapas del proceso creador que, como señaló Jacques Hadamard (1954), podrían denominarse trabajo preliminar, incubación, iluminación y verificación. Graham Wallas, cofundador de la London School of Economics, añade a estas una quinta etapa: entre incubación e iluminación sitúa la intimación o ese sentimiento íntimo que hace sentir al creador que está en la buena dirección y le anima en el empeño, (Wallas, 1926). En este estado de cosas, Alfred N. Whitehead, en una serie de conferencias, acuña el término «creatividad» en el sentido que nos ocupa, como señala Steven Meyer:

Whitehead actually coined the term—our term, still the preferred currency of exchange among literature, science, and the arts... a term that quickly became so popular, so omnipresent, that its invention within living memory, and by Alfred North Whitehead of all people, quickly became occluded. (2005, pp.2-3)

3 Un libro referente sobre creatividad debido a Osborn y publicado en 1953 tiene todavía por título *Applied Imagination*.

Nótese que estos autores estaban fuertemente influidos por la filosofía vitalista de Bergson, quien proclamaba que la vida «is invention, is unceasing creation» (2005, p.27), arrasada por el célebre *impulso vital*. Aunque puede que la influencia vitalista tenga poco que ver. Tomando en consideración a Wittgenstein, el filósofo de la destrucción si nos atenemos a sus palabras «It came into my head today as I was thinking about my philosophical work and saying to myself: „I destroy, I destroy, I destroy—“» (1980, p.21), también su círculo cercano analizaba sus fases de creación. Como citan Janik y Toulmin, Rudolf Carnap lo describía así:

La postura y actitud que adoptaba ante la gente y los problemas, aun los teóricos, se parecían mucho más a las de un artista creativo que a las de un científico; casi se podría decir que eran similares a las de un profeta o un vidente. [...] No es que expusiera sus opiniones de manera dogmática... pero nos causaba la impresión de que llegaba a un entendimiento súbito como producto de una inspiración divina, de modo que no podíamos evitar sentir que cualquier comentario o análisis sensato y racional que hiciéramos al respecto constituiría una profanación. (2017, p.16)

Carnap confiere un halo verdaderamente místico a Wittgenstein en su proceso creativo. Sin embargo, parece eludir un sentido de *profanación* que, como advierte el jurista romano Gayo Trebacio Testa, «es aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres» (Fernández Mallo, 2018, p.335), para conferir un nuevo sentido a lo profanado. Esta visión, empero, entra en una dimensión más bien psicológica de la creatividad que, bajo la influencia de la obra de Freud, acaparó una buena parte de la discusión en los años siguientes; precisamente fue G. P. Guilford, presidente de la *American Psychological Association* en 1950, quien contribuyó a la generalización del término «creatividad» (Barrena, 2007, p.19). Tras este período, los trabajos se centraron en la comprensión de los mecanismos a nivel biológico: más que describir la creatividad, se intenta entenderla. La idea romántica, como se ha visto, de creatividad ligada a la de genialidad sigue presente a mediados de los años 50, también en los ámbitos pedagógicos, cuando todavía se suponía que solamente el alumnado bien dotado era susceptible de ser creativo.

Sin entrar a analizar las causas⁴, puede decirse que esta situación ha cambiado por completo. Actualmente se aboga por una comprensión de la interacción de esta dualidad biología-sociedad, como se trata en Goldberg (2019), que además intenta interconectar diversos aspectos extrínsecos al individuo. Por su vigencia, se podrían citar aquí los trabajos de Mihály Csikszentmihályi, de algún modo interpretados por Angélica Sátiro (2002), de Teresa Amabile (2000) y de Ken Robinson (2009). Los dos primeros autores se centran en el llamado Modelo de Sistemas, que enfocan su atención no solamente en la persona, sino también en el campo (aspectos culturales) y el ámbito (aspectos de organización social del campo). Amabile (2000, p.8) formula el *principio de la creatividad por motivación intrínseca*, que afirma que «las personas alcanzarán su máximo grado de creatividad cuando se

4 Si suponemos que esta idea es heredada de la concepción romántica basada en el idealismo alemán, bien pudiera relacionarse la desaparición de esta concepción con el declive de Alemania como potencia intelectual tras el nazismo.

sientan motivadas fundamentalmente por el interés, satisfacción y reto del trabajo en sí y no por presiones externas». En cuanto a Robinson, propone la existencia de un *elemento*, es decir, aquella actividad por la que el ser humano se abstraería de entusiasmo, de pasión, hasta llegar incluso a olvidar el sentido del tiempo.

Sintetizando, en la exposición histórica anterior se pueden observar cuatro etapas en la consideración social de la creatividad, al menos en Occidente:

Etapa 1	Creatividad vacía	No se contempla el acto de creación en sí
Etapa 2	Creatividad dada	Dios crea; y crea de la nada
Etapa 3	Creatividad genial	El poder de la fantasía creadora está dentro del ser humano
Etapa 4	Creatividad estructural	Es el resultado de múltiples factores internos y externos al ser humano

Tabla 2. Etapas del concepto de creatividad

Las etapas de la Tabla 2 se pueden situar cronológicamente más o menos así: la Etapa 1 duraría hasta la inclusión en el lenguaje de palabras específicas para el acto de creación, la Etapa 2 hasta la época ilustrada, la Etapa 3 hasta las investigaciones psico-sociológicas del siglo XX y la Etapa 4 desde ese momento hasta la actualidad. Estas etapas pueden, además, relacionarse con las cuatro etapas de la Tabla 1: en ambas tablas existe una primera etapa en la que los conceptos en cuestión no se piensan como tales, sino que se asumen como dados o como parte del mundo; una segunda etapa en la que el concepto ya se ha asumido como tal, pero sobre el que no parece ser posible ejercer ningún control: en el caso de la paz, es la ausencia de la guerra, que a su vez se ve como recurso necesario, y en el caso de la creatividad, viene de Dios; se sucede una tercera etapa en la que es el ser humano quien se empieza a reconocer como actor y regulador de los procesos, y una cuarta etapa en la que hay un reconocimiento de la complejidad de los procesos, en la que se examina una influencia de agentes externos junto a la consideración de estructuras asociadas. A la vista de este paralelismo, no puede extrañar que se trate de profundizar en la relación entre los conceptos de paz y creatividad.

3.2. La creatividad como tríada. De los conceptos de creatividad de Csíkszentmihályi, Sático, Amabile y Robinson referidos en el apartado anterior, estimamos pertinente tomar el sentido dado por Csíkszentmihályi a la creatividad. Descartamos las otras tres en nuestra aproximación por diversas razones: la interpretación de Sático es, en su esencia, demasiado cercana a la de Csíkszentmihályi, por lo que nos quedamos con la original. Amabile basa su punto de vista en otro de dificultad equivalente, el de motivación, por lo que, a nuestro juicio, no hace sino trasladar la problemática de la creatividad a la de la motivación. Robinson, por otra parte, nos parece demasiado cercano a esa ideología del «pensamiento positivo» que pretende instalar al mundo en un buenismo histriónico, sumergir a la sociedad en la creencia de que los pensamientos cambian necesariamente

la realidad: una evidencia se puede leer ya en el subtítulo de su libro *El Elemento* (2009, portada): «Descubrir tu pasión lo cambia todo».

Justificados los motivos de descarte de otras propuestas coetáneas, se toma la de Csíkszentmihályi (1996, p.6):

Creativity results from the interaction of a system composed of three elements: a culture that contains symbolic rules, a person who brings novelty into the symbolic domain, and a field of experts who recognize and validate the innovation. All three are necessary for a creative idea, product, or discovery to take place⁵.

Esta definición de creatividad no solamente asume la habilidad (de indagación y problematización) del individuo, sino también una dependencia tanto de la cultura donde se desenvuelve como del reconocimiento de la comunidad. En definitiva, puede ser entendida como un valor cultural que permite generar soluciones eficaces para las problemáticas contemporáneas, basado en un pensamiento reflexivo, flexible y divergente; es una solución independiente y autónoma de los problemas, aunque aprobada por la comunidad. Se puede describir por medio de un triángulo, que llamaremos *triángulo de la creatividad*:

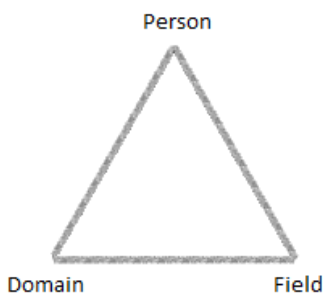


Ilustración 2. Triángulo de la creatividad

En él, los vértices corresponden a las tres vertientes expresadas en la definición de Csíkszentmihályi, es decir:

- la persona (*person*) como motor de la creación, quien toma la iniciativa en el proceso creador: «To be creative, a person has to internalize the entire system that makes creativity possible» (Csíkszentmihályi, 1996, p.51);
- el ámbito o dominio (*domain*), es decir, la parcela de conocimiento en la que se ejerce la innovación. Si se desea, se puede entender como el conjunto de reglas y procedimientos; por ejemplo, la física, o, si se quiere hilar más fino, la termodinámica o la física cuántica son ejemplos de ámbitos;

5 «La creatividad resulta de la interacción de un sistema compuesto por tres elementos: una cultura que contiene reglas simbólicas, una persona que aporta novedad en el dominio simbólico, y un campo de expertos que reconozcan y validen la innovación. Todos ellos resultan necesarios para que se produzca una idea, producto o descubrimiento creativo». (Traducción de los autores).

- el campo (*field*), necesario para determinar «whether the innovation is worth making a fuss about» (Csíkszentmihályi, 1996, p.41). Incluye a todos los individuos cuya misión es decidir si una nueva idea o producto debe ser incluido en el ámbito y, con ello, entrar a formar parte de la cultura. Son ejemplos de campos las agencias gubernamentales que tratan de la cultura, directores de museos, *referees* de revistas de investigación, críticos de arte, etc.

Persona, ámbito y campo son tres aspectos relacionados: «the trait of personal creativity may help generate the novelty that will change a domain, but it is neither a sufficient nor a necessary condition for it» (Csíkszentmihályi, 1996, p.29). De hecho, la creatividad en el aquí y el ahora no depende solamente de lo creativo, en términos cuantitativos, que sea un individuo, sino que «it depends just as much on how well suited the respective domains and fields are to the recognition and diffusion of novel ideas» (Csíkszentmihályi, 1996, p.31).

Esta definición no está exenta de crítica. Por ejemplo, Barrena afirma: «Se plantea por supuesto la cuestión de quiénes son los expertos y si puede haber expertos para algo que precisamente se caracteriza por la novedad» (2007, p.21). La segunda cuestión se puede resolver dentro de la propia teoría, pues no se quiere decir, a nuestro modo de ver, tanto que se trate de expertos en el tema concreto que se propone como de árbitros con experiencia dentro del campo de conocimiento en el que se desarrolla la propuesta candidata a ser creativa. Sí se puede encontrar un escollo en la primera cuestión mencionada, sobre todo si no se hace una *hipótesis de buena voluntad* sobre el comité de expertos. Desde otra perspectiva, «desde el momento en que el autor propone la intervención del subsistema cultura se enfrenta a una situación de no fácil resolución» (Pascale, 2005, p.82), por cuanto que el concepto de cultura entraña múltiples dificultades conceptuales; claro que esta idea no es novedosa: se trata de la celeberrima observación wittgensteiniana de la imposibilidad de definir ciertos conceptos solamente con condiciones necesarias y suficientes, por lo que se precisa recurrir a la noción de «Familienähnlichkeiten» (Wittgenstein, 1988, p.87).

Sea como fuere, la definición de creatividad propuesta por Csíkszentmihályi sintetiza ciertas nociones asociadas al proceso de invención que emana del método científico. Por ejemplo, lo que Jorge Wagensberg (2019, pp.215-218) reconoce como los tres conceptos fundamentales del método científico, a saber, realidad, observación y comprensión, encuentran sustento teórico en el esquema de Csíkszentmihályi: efectivamente, la observación o percepción de la realidad para su comprensión, es decir, para la comprensión de la observación, si no de la realidad misma, tiene una lectura en clave triádica. Es el sujeto quien percibe *por diferenciación* de aspectos observados en un mismo entorno, un campo, que es la realidad, con el propósito de comprenderla, buscando *similitudes* en las diferentes observaciones de la realidad, y por tanto, juzgando y analizando, esto es, erigiéndose en su propio árbitro del conocimiento. En este sentido, se podría decir que la visión de Csíkszentmihályi es una extensión del método científico propuesto por Wagensberg, o que este es una restricción al sujeto de aquel. Tampoco es una observación del todo sorprendente, teniendo en cuenta que Csíkszentmihályi está influido por la propuesta epistemológica llamada *Teoría General de Sistemas* debida a Von Bertalanffy (Pascale, 2005, p.79).

Esta estructura triádica, unida a la tríada *persona-ámbito-campo* de Csíkszentmihályi, es una reinterpretación de la tipología que ofrecen los triángulos de Galtung. En la sección

siguiente se explicarán las conexiones entre creatividad, paz y la mencionada tríada, sintetizada en la construcción del triángulo abstractivo.

4. Creatividad y paz. El triángulo abstractivo

Esta sección aborda el vínculo entre creatividad y paz a través de la educación. Las consideraciones históricas sobre la creatividad expuestas en el apartado anterior permiten deducir algunas observaciones:

- La descripción del proceso creativo se suele asociar con experiencias agitadas, destructivas, más que con pacíficas meditaciones; parece darse a entender un predominio de lo dionisiaco. Hay un elemento violento en el proceso creativo, que algunos sienten como si fuera un rayo, otros como una agitación extenuante, etc.
- Se tiende a establecer una relación entre la creación humana como reflejo de la divina, bien patente por ejemplo en la descripción de Carnap sobre Wittgenstein en la Sección 3.1. Ello podría querer decir que los patrones de referencia aún toman la creación divina como paradigmática, es decir: existe un elemento extrínseco en el proceso creador (cosa que se reconoce en algunas definiciones de creatividad) que trasciende el propio proceso (he aquí el hecho diferenciador).
- Se compara el creador con el artista, como si fuera este el *paradigma* del creador. Es decir, la obra de arte es la creación por excelencia en el imaginario colectivo, lo que podría verse como un reduccionismo en cuanto a la vinculación de la creatividad con el mundo: el ojo con el que un artista ve el mundo y lo interpreta no ha de ser necesariamente parecido al ojo con el que lo hace un físico, póngase por caso.

Estas observaciones hacen, en principio, lejana una comparación entre el proceso creativo y la paz como creación humana, ya que:

- La creatividad se relaciona con lo dionisiaco, en tanto que la paz estaría en consonancia con lo apolíneo.
- Tanto la cultura de paz como la paz positiva se entienden solamente situando al ser humano como agente constructor de los procesos.
- La paz no se puede restringir a un ámbito, con sus condicionantes característicos, si hablamos de paz positiva.

Sin embargo, los puntos de encuentro entre creatividad y paz expuestos en apartados anteriores, englobados en la *creatividad de índole filosófica*, se juzgan motivados por el devenir histórico de la humanidad: Tras dos guerras mundiales, y ante la Guerra Fría—la división del mundo en dos bloques antagónicos, enemigos, y potencialmente aniquiladores—¿qué esperanza le quedaba a la humanidad? Muchos vieron la respuesta en la educación. Pero ¿de qué modo enfocar la educación *después de Auschwitz*? Se mencionan dos autores que ofrecen respuestas interpretables como *síntesis de la relación entre paz y creatividad en la educación* que se propugna en este estudio. El primero, Theodor W. Adorno, contestaba así:

Quando hablo de la educación después de Auschwitz hablo de dos ámbitos: en primer lugar, educación en la infancia [...]; seguidamente, ilustración general llamada a crear un clima espiritual, cultural y social que no permita una repetición. (1998, p.81)

La Ilustración es entendida en general por la Escuela de Fráncfort como progreso, presidido por el afán de la persona de madurar como ama de la naturaleza externa e interna⁶, lo cual implica una postura generalista, del ser humano como en permanente necesidad de educación, sumido en esa ambigüedad que encierra para Adorno y Horkheimer la Ilustración: «quiere liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» (2009, p.59) pero dominando la naturaleza. Esta *liberación por dominio* es el punto crítico, pues «la naturaleza [se disuelve] en mera objetividad» (2009, p.64). Por ello, la *ilustración general* que desea Adorno apela a la creatividad para instaurar un nuevo orden espiritual y sociocultural que se defienda de la propia Ilustración.

Adorno observó ciertamente que el mal alcanzaba una nueva dimensión, como también supo reconocer Hannah Arendt:

The most conspicuous and most dangerous fallacy in the proposition, as old as Plato, «Nobody does evil voluntarily», is the implied conclusion, «Everybody wants to do good». The sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their mind to be either bad or good. (1971, p.438)

Arendt es, posiblemente, una de las pensadoras más influyentes en cierta reconfiguración de la idea de la presencia del mal en el mundo. En su opúsculo *Sobre la violencia* reflexiona sobre el carácter instrumental de la violencia y su relación con el poder y la autoridad, aunque desde el punto de vista de la teoría política. El poder, según Arendt, «corresponde a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder pertenece a un grupo y desaparece con él» (2015, p.108). Poder y violencia no son lo mismo, pero existe una tradición de pensamiento que tiende a asimilarlos. De esta interpretación «tradicional» de poder destaca Arendt, citando al politólogo y economista francés Bertrand de Jouvenel (1903-1987), que es *creativo* porque «le es propio el instinto de crecer». En él observa un «impulso interno de crecimiento» (2015, p.129). Por ello, las revoluciones estaban dirigidas contra los poderes establecidos «solamente desde un punto de vista exterior», y tenían la capacidad de imprimir en el poder «un nuevo vigor y un nuevo equilibrio, y derribar los obstáculos que habrían obstruido durante largo tiempo su desarrollo» (2015, pp.129-130). Continúa Arendt: «Cuando Fanon⁷ habla de la ‘locura creativa’ presente en la acción violenta, sigue pensando en esta tradición». Efectivamente, en el arte de la guerra la inventiva ha sido esencial, ayudada por los avances tecnológicos en tiempos más recientes: en táctica, en armamento, en logística, incluso en relaciones internacionales. Por no mencionar también la idea de que la violencia ha sido tomada, en sí misma, como creatividad, en una línea que propugna la necesidad de destruir para construir un mundo o una sociedad mejores. Si se ha aplicado la creatividad en la acción violenta, y si ahora la filosofía ha vuelto los ojos al concepto de paz como «paz positiva», entonces llega el momento de aplicar la creatividad en la construcción de la paz. La pregunta es cómo.

Una respuesta se puede encontrar en el Modelo de Sistemas, al ser «capaz de captar las dimensiones extra personales de la creatividad y armonizarlas en una interacción que expone

6 Cortina (2008: 209).

7 Frantz Fanon (1925-1961) fue un psiquiatra y pensador caribeño, cuyas ideas sobre la descolonización y la psicopatología de la colonización influyeron en el panorama revolucionario de los años 60 y 70 del siglo XX.

el proceso creativo como una producción atravesada por elementos históricos, culturales, institucionales, sociales, económicos y psicológicos» (Pascale, 2005, p.84); esta perspectiva de la creatividad sugiere un paralelismo con la noción de paz vista como sistema, y no solamente como proceso. La consideración de la paz como sistema está en cierta medida implícita en los triángulos de Galtung: la paz es el resultado de la interacción de unas reglas simbólicas que se condensan en el concepto de cultura, una persona que actúa y un ámbito en el que la cultura en la que está inmersa esa persona se ha dotado de unas normas de moderación o arbitraje.

Por otro lado, es posible dar una respuesta más pragmática a la cuestión de la aplicación de la creatividad a la construcción de la paz, a partir de las definiciones de paz y de creatividad ya expuestas, de la mano de la Educación para la Paz, puesto que:

Se ha conocido así en los últimos años un interés renovado por la enseñanza en el aula de materias controvertidas [...] Es importante desafiar abiertamente algunos de los valores negativos subyacentes a nuestra sociedad, como la aceptación tácita de la violencia masculina, el racismo institucionalizado o la insistencia en un perpetuo consumismo. [...] Para diferentes ocasiones resultarán adecuados distintos enfoques. [...] La educación para la paz constituye un campo en el que se trata claramente de captar esta problemática de un modo creativo e imaginativo. (Hicks, 1993, pp.28-29)

Este fragmento propone la Educación para la Paz como un lugar donde diferentes visiones se aúnan para enfrentarse con los desafíos contemporáneos: tratamiento de las *fake news* en la era de la posverdad, el auge de los populismos, la revitalización de la xenofobia, etc. Es en esta búsqueda de un tratamiento común para todos ellos donde encuentra la creatividad su razón de ser.

Creatividad y educación son, pues, dos conceptos relacionables; aunque se tiende a pensar en la educación como un mero sistema de aprendizaje, basado en los conocimientos preexistentes, es más que eso: es un sistema que alimenta las dos primeras fases del proceso creativo. Recíprocamente, la creatividad puede ser un motor del sistema educativo (debe serlo en un sistema educativo que se precie de querer innovar). Por otro lado, también tiene sentido pensar en una relación entre educación y paz. Existe, como se insinuaba en la introducción, una corriente de investigación que basa la respuesta en la *Filosofía para hacer las paces*, Martínez Guzmán (2001), y empieza a buscar referencias en la pedagogía liberadora de Freire (1970), por ejemplo, analizando sus analogías con la llamada *comunidad de indagación filosófica* propuesta por Matthew Lipman (1988).

Nuestra respuesta a la pregunta formulada sobre cómo aplicar la creatividad en el ámbito de la Educación para la Paz no incide en métodos específicos, sino que consiste en un constructo teórico, en el que se propone un esquema globalizador (que denominamos *triángulo abstractivo*) para articular al mismo tiempo las visiones aportadas por los triángulos de la creatividad y de Galtung.

El triángulo abstractivo. La definición del triángulo parte de la hipótesis siguiente: Que la creatividad juega un papel importante (en mayor o menor medida) en la paz y más específicamente en la Educación para la Paz, es posible basarlo en la existencia de un paralelismo entre el

triángulo de la creatividad y los triángulos de Galtung. De hecho, ambos se pueden condensar (abstraer) y considerar un *triángulo abstractivo*⁸ con, digamos, vértices A, B y C, donde

- al vértice A se le asignan propiedades del individuo, atribuibles a él o acciones de las que él pueda ser sujeto agente o paciente, esto es, propiedades individuales o de la *subjetividad*;
- el vértice B señala etiquetas de la complejidad y variedad del entorno cultural en el que el individuo desarrolla su acción; en otras palabras, cualidades relativas a la *multisubjetividad*;
- al vértice C se le asignan características que relacionan al sujeto con su entorno social, al nivel que se esté tratando, o que tienen que ver con ellas; es decir, propiedades de la *intersubjetividad*.

Este triángulo permite describir claramente la vinculación entre los triángulos de Galtung y de la creatividad:

- El vértice A relaciona la violencia individual, la paz negativa, con la persona agente de la creatividad. Es el individuo quien ha de tener la voluntad de crear un clima de «no guerra», de cese de lucha, e incluso de querer ser creativo para lograrlo. Una condición necesaria para la paz negativa es, sin duda, la motivación individual para alcanzarla: es la «persona» quien debe contribuir, decidida y responsablemente, aunque dependiente de su naturaleza. En resumen, el vértice A codifica toda la información *intrapersonal*.
- El vértice B pone en relación la violencia cultural y la cultura de la paz con el ámbito creativo; es desde cada «ámbito», pues cada uno tiene sus particularidades, desde donde se han de poder diseñar y aplicar mecanismos orientados a la creación de una cultura de paz; el «ámbito» es, pues, la cultura en que surge el hecho creativo, al igual que el hecho violento, y, por tanto, el aspecto que cabe modificar cuando se habla de «cultura de paz». Es en el «ámbito» donde se puede llevar a cabo la acción educativa en pro de la paz. El vértice B interpela a la suma, a la puesta en común de las singularidades, para obtener una visión global del asunto: en tal sentido se puede decir que identifica los aspectos *multipersonales*.
- El vértice C establece una correspondencia entre la violencia estructural y la paz positiva y el «campo» de la creatividad, pues son precisamente los elementos del campo aquellos que pueden ejercer de reguladores internos para la consecución del fin de una violencia que es «la suma de todos los choques incrustados en las estructuras sociales y mundiales, y cementados, solidificados, de tal forma que los resultados injustos, desiguales, son casi inmutables» (Galtung, 1998, p.16). El sistema de arbitraje que proporciona el «campo», con las redes de alcance internacional sobre las que se basa y funciona, exalta los aspectos *interpersonales*. No en vano, Galtung también identifica esta paz positiva con una idea de *justicia social* (1969, p.183).

¿Cómo trasladar esta propuesta a la teoría (que no la práctica) educativa? Una manera de hacerlo es relacionar cada vértice del triángulo abstractivo con ciertas destrezas que

8 La RAE define *abstractivo* como «que abstrae o tiene virtud para abstraer». En este sentido se usa en este trabajo: un triángulo que abstrae la esencia de los demás triángulos vistos.

se puedan adquirir en el aula y que ayuden a trasladar a esta el concepto positivo de paz. Según Hicks, tales destrezas pueden ser afirmación, comunicación y cooperación (1993, pp.99-104):

- la *afirmación* como asimilación consciente del valor propio, tanto actual como potencial, del individuo. Implica, por ejemplo, la aceptación de la crítica constructiva para mejorar. En el esquema de este trabajo, la afirmación corresponde al vértice A;
- la *cooperación* es el espíritu de trabajo en pro de la comunidad, con el fin de alcanzar una meta común. Si este objetivo responde al interés propio, la cooperación se diluye en competición. Al enfatizar las relaciones multipersonales, la cooperación corresponde al vértice B;
- la *comunicación* es vista como proceso estructural de *interacción* con el otro, sin el cual no es posible el proceso. Se entiende como un acto de habla pero también de escucha y de comprensión. Se engloban aquí actitudes de empatía hacia el otro. Por atender a relaciones interpersonales, la comunicación corresponde al vértice C del triángulo abstractivo.

Esta perspectiva basada en el triángulo abstractivo refuerza una imagen inclusiva de las tradiciones educativas: no se trata de desechar propuestas, sino de construir puentes entre diferentes maneras de entender la educación. El triángulo abstractivo también pone en valor conjunto los aspectos positivos de las grandes tradiciones que Rex Walford identifica en las ideologías educativas (Hicks, 1993, p.29):

- el vértice A corresponde a la tradición *centrada en el niño*, que intenta potenciar su desarrollo integral en cuanto tal;
- el vértice B recoge el acento en la tradición que se interesa en la instrucción del individuo, por la que este, a partir de la herencia cultural, se prepara para enfrentarse a situaciones predefinidas. En el esquema de Walford se funden aquí las tradiciones *liberal humanitaria y utilitaria*;
- el vértice C identifica aspectos de la tradición *reconstruccionista*, pues ve en la educación un medio para los cambios sociales.

El triángulo abstractivo es un esquema que permite asociar propiedades comunes a diferentes niveles, condensados en tres aspectos (relación personal, interpersonal, multipersonal) con el fin de aglutinar las estrategias orientadas a una mejor implementación práctica de las soluciones creativas que se puedan dar al problema de una Educación para la Paz efectiva. Ha permitido relacionar el concepto de creatividad propuesto por el Modelo de Sistemas con las nociones de paz sin perder de vista el lugar común de tal encuentro, es decir, la Educación para la Paz.

5. Conclusiones

A la luz de lo expuesto en este estudio, y a modo de recapitulación, se puede llegar a las siguientes conclusiones:

1. Dado que la creatividad está muy presente en todos los ámbitos de la vida actual, es natural preguntarse por el papel que puede jugar en la educación.

2. Si, como hacen algunos autores, se aplica la creatividad en distintos aspectos de la acción violenta, entonces se ha de poder aplicar también para la consecución de la paz; en particular, en el ámbito de la Educación para la Paz. De hecho, la historia marca ciertos paralelismos de los que se concluyen potenciales relaciones entre paz y creatividad.

3. Existen varias propuestas sobre lo que es la creatividad, que inciden en que la creatividad no es una cualidad reservada a los genios, sino que cualquier persona está preparada para orientar su creatividad en pro de la paz.

4. Esta deducción del apartado anterior se puede justificar a partir del esquema teórico de Galtung, los triángulos de la violencia y de la paz, relacionándolos vértice a vértice con el triángulo que se infiere de la definición de creatividad de Csíkszentmihályi.

5. La relación entre todos los triángulos se puede condensar en un triángulo esencial o *abstractivo*, que puede servir de punto de partida para futuros análisis efectivos de la teoría educativa. La propuesta de este trabajo es puramente esquemática, un enfoque orientado a dar una descripción compacta de estrategias que permitan mejorar la implementación práctica de soluciones creativas al problema de la Educación para la Paz en el aula.

6. Referencias

- Adorno, Th. W. (1998), *Educación para la emancipación*, Madrid: Morata.
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (2009), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Amabile, T. (2000), «Cómo matar la creatividad», en: Amabile, T. (ed.): *Creatividad e innovación*, Bilbao: Ediciones Deusto, pp. 1-31.
- Arendt, H. (1971), «Thinking and moral considerations», *Social Research*, 38(3), pp. 417-446.
- Arendt, H. (2015), *Crisis de la República*, Madrid: Trotta.
- Barrena, S. (2007), *La razón creativa*, Madrid: RIALP.
- Benito Martínez, J., García Martínez, A. (2001), «Educación para la paz y cultura de la paz», *Anales de Pedagogía* 19, pp. 65-86.
- Bergson, H. (2005), *Creative Evolution*, New York: Cosimo Classics.
- Brunk, C. (2000), «Shaping a vision: The nature of peace studies», en: Fisk, L., Schellenberg, J. (ed.): *Patterns of conflict: Paths to peace*, Ontario, Canadá: Broadview, pp. 11-34.
- Cortina, A. (2008), *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid: Síntesis.
- Csíkszentmihályi, M. (1996), *Creativity. Flow and the psychology of discovery and invention*. New York: Harper Collins.
- Fernández Mallo, A. (2018), *Teoría general de la basura*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, España: Siglo XXI.
- Galtung, J. (1969), «Violence, Peace, and Peace Research», *Journal of Peace Research* 6(3), pp. 167-191.
- Galtung, J. (1990), «Cultural violence», *Journal of Peace Research* 27(3), pp. 291-305.
- Galtung, J. (1998), *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, Bilbao: Bakeaz-Gernika gogoratuz.
- Goldberg, E. (2019), *Creatividad. El cerebro humano en la era de la innovación*, Barcelona: Crítica.
- Hadamard, J. (1954), *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, New York: Dover.

- Harris, I. (2002), «Conceptual Underpinnings of Peace Education», en: Salomon, G., Nevo, B. (ed.): *Peace Education*, Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 15-25.
- Hicks, D. (1993), *Educación para la paz*, Madrid: Morata.
- Janik, A., Toulmin, S. (2017), *La Viena de Wittgenstein*, Sevilla: Athenaica.
- Lipman, M. (1988), *Philosophy goes to school*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lledó, E. (2010), *El concepto «poíesis» en la filosofía griega. Heráclito, sofistas, Platón*, Madrid: Dykinson.
- Martínez Guzmán, V. (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.
- Meyer, S. (2005), «Introduction: Whitehead Now», *Configurations* 13(1), pp. 1-33.
- Pascale, P. (2005), «¿Dónde está la creatividad? Una aproximación al modelo de sistemas de Mihaly Csikszentmihalyi», *Arte, Individuo y Sociedad* 7, pp. 61-84.
- Piobetta, J.-B. (2017), «Juan Amós Comenio (1592-1670)», en: Château, J. (ed.): *Los grandes pedagogos*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 127-142.
- Poincaré, H. (2018), *La invención matemática. Cómo se inventa: el trabajo del inconsciente*, Oviedo: KKK.
- Robinson, K. (2009), *El elemento*, Barcelona: Random House-Mondadori.
- Safranski, R. (2018), *Romanticismo*, Barcelona: Tusquets.
- Sátiro, A. (2002), «¿Crear? Un artículo para dialogar», en: Lipman, M. (ed.): *Filosofía y Educación*, Madrid: Ediciones de la Torre, pp. 145-161.
- Wagensberg, J. (2019), *Teoría de la creatividad*, Barcelona: Tusquets.
- Wallas, G. (1926), *The art of thought*, London: Jonathan Cape.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and value*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.



Filipo II de Macedonia: el primer europeo. Asia y Europa como conceptos políticos en la Grecia clásica

Phillip II of Macedon: The First European. Asia and Europe as Political Concepts in Classical Greece

CÉSAR SIERRA MARTÍN*

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar la evolución histórica y cultural de Europa y Asia como términos políticos en la Grecia clásica. Para ello, abordaremos fuentes de diversa índole como Esquilo, Heródoto, el escrito hipocrático *Aires, aguas y lugares* y el orador Isócrates. Partiremos de la equiparación inicial entre Europa (= Grecia) y Asia (= Persia) hasta alcanzar la propuesta de Isócrates de considerar a Filipo como un líder europeo.

Palabras clave: Europa, Asia, Grecia clásica, Filipo de Macedonia.

Abstract_ The aim of this paper is to analyse the historical and cultural evolution of Europe and Asia considered as a political terms in Classical Greece. In order to achieve this objective, we will address several primary sources such as Aeschylus' *Persians*, Herodotus, the Hippocratic treatise *Airs, Waters and Places* and, finally, Isocrates. We will start from the Greek integration between Europe (= Greece) and Asia (= Persian Empire) in order to reach the isocratic proposal which considers Phillip of Macedon as a European leader.

Keywords: Europe, Asia, Classical Greece, Phillip of Macedon.

1. Encuadre y objetivo del trabajo

La primera vez que se documenta en la literatura griega el término Europa (Εὐρώπη) como realidad geográfica es en el *Himno a Apolo* (252)¹. Se trata de una composición poética atribuida tradicionalmente al propio Homero y que, en cualquier caso, debemos situar en los albores de la producción literaria griega (s. VIII a.C.)². Asimismo, documentamos el término en el poeta beocio Hesíodo (s. VIII a.C.; Hes. Th. 359-359) en cuya enumeración de

Recibido: 16/01/2020. Aceptado: 03/07/2020.

* Profesor del área de Historia antigua de la Universidad de Valencia (cesar.sierra@uv.es). Líneas de investigación: historiografía clásica, medicina antigua, historiografía moderna sobre la antigüedad. Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e innovación: "Antigüedad, nacionalismos e identidades complejas: Aproximación desde Europa y América latina (1789-1989); HAR 2016-76940-P" dirigido por el prof. Antonio Duplá (Universidad del País Vasco).

1 El dato recogido en diccionario de referencia *A Greek English Lexicon*; s.v. Liddell-Scott (1996, 731).

2 Más detalles sobre la discutida autoría, composición y datación del poema en Bernabé (2001, 53-73).

las oceánides (hijas de Océano y Tetis) incorpora Europa (Εὐρώπη) y Asia (Ἀσία). Desde un inicio, la reflexión sobre los mentados términos en la cultura griega adopta un enfoque poliédrico: mitológico/religioso, cultural/lingüístico, geográfico y político; sirva lo anterior como un sencillo ejemplo que muestra los diferentes caminos que puede tomar el análisis de los conceptos ‘Asia’ y ‘Europa’. En la siguiente reflexión centraremos la atención en la dimensión política del término Europa y en su evolución histórica durante el siglo V a.C.

2. Introducción

En época arcaica, la idea de Europa parte de una matriz clara, la Grecia continental, desde donde se construyen el resto de realidades geográficas, culturales y políticas a medida que los griegos avanzan en el conocimiento del territorio que los circunda. Un ejemplo claro de este proceso lo tendríamos en la consideración que merecen los confines del mundo conocido en el imaginario griego. Así, partiendo de obras de época arcaica que ensueñan regiones míticas, como la isla de Esqueria en la *Odisea* (s. VI a.C.; Hom. *Od.* VI. 1), quizás localizable en el mar Jónico, o el célebre Jardín de las Hespérides, identificado por Hesíodo (s. VIII a.C.) y situado en los confines occidentales, (Hes. *Th.* 617-520); pasamos a la construcción de una geografía empírica con autores como Hecateo de Mileto o el propio Heródoto de Halicarnaso³. Serán, precisamente, los mentados autores quienes desarrollarán una imagen del mundo (οἰκουμένη) dividido en tres partes (τρία μέρη) o continentes: Asia, Libia y Europa (Hdt. II. 16)⁴. Así pues, a medida que se exploran estos confines por navegantes y aventureros griegos, dichas regiones fantásticas se desplazan en el imaginario hacia lugares todavía más recónditos e inexplorados. Todo ello alimenta sobremanera el discurso centro/periferia, que en época clásica experimentará una profunda renovación al abrigo de las guerras médicas (490 y 480 a.C.) y, sobre todo, la expedición de Alejandro.

Por otro lado y como se ha dicho anteriormente, el término Asia (Ἀσία) queda atestiguado desde Hesíodo (*Th.* 359), designando a una Oceánide en un contexto geográfico definido por un mundo mítico sin contornos reales definidos. No se aprecia en este momento un tono peyorativo de ‘lo asiático’ aunque, en relativamente poco tiempo, la tendencia de los griegos virará hacia la polarización de las relaciones entre Asia y Europa. A nivel político, la progresiva degradación del término ‘Asia’ puede seguirse en el poeta Arquíloco de Paros (mitad del s. VII a.C.), quien introduce diversos tópicos que tendrán un enorme éxito histórico:

No me importan los asuntos de Gíges, rico en oro,
ni me apresó todavía la envidia, ni miro con celos
obras de dioses, ni busco la gran tiranía;
está muy lejos de mis ojos (frag. 19 West)⁵.

3 Ambos autores representan el tránsito del mundo intelectual arcaico al clásico gracias al método de la *ιστορίη* (o investigación) que supuso un salto cualitativo en la construcción del conocimiento, en definitiva, un giro epistemológico; v. Fowler (2001) y Lloyd (2008 [2002], 17 ss.).

4 División que se remonta a Hecateo de Mileto; v. Asheri/Lloyd/Corcella (2007, 253).

5 Seguimos la traducción propuesta por Molina. J. 2011: *Arquíloco. Fragmentos*, Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León. Véase comentario a este pasaje en Gómez Espelósín (2013, 133 ss.).

El anterior testimonio acuña por vez primera la figura política del tirano (τύραννος), cuya vinculación con el reino de Lidia a través de su rey Giges ha suscitado una gran controversia por la posibilidad de que el término tuviera un origen asiático⁶. Por sí misma, la anterior cuestión es muy relevante para el tema que nos ocupa pero, por añadidura, Arquíloco introduce la idea de un reino de Lidia rico en oro⁷. Esta idea de opulencia e, incluso, el tópico de una vida muelle (asiática) tendrá un largo recorrido en la historia de Europa. Con todo, los escuetos testimonios del poeta pario no permiten inferir mucho más sobre los términos políticos en qué se valoraba Asia⁸.

En cambio, con el tiempo Asia y Europa se introducen progresivamente en el discurso étnico y cultural dominado por el binomio griego/bárbaro. En este sentido, cabe decir que la oposición entre griego (Ἕλληνας) y bárbaro (βάρβαρος) parte de un contexto aséptico que denota distintas formas de hablar o comunicarse⁹. De nuevo, será en el transcurso del conflicto entre griegos y persas cuando esta relación se polarice hasta el extremo de considerarse términos antagónicos. A partir de las guerras médicas, con frecuencia se concebirá en la literatura de todo tipo una Europa griega frente a un Asia bárbara¹⁰. Todo ello marca sobremanera la producción intelectual, con obras como la de Heródoto en cuyo célebre proemio se expone:

Esta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para que, con el tiempo, los hechos humanos no queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.

Hdt. I. 1. 0¹¹

Se deduce del testimonio anterior que griegos y bárbaros representan mundos opuestos y que, a su vez, protagonizan las obras (ἔργα) entendidas como acciones de guerra¹². Asimismo, la oposición griego/bárbaro se extenderá casi en idénticos términos a la cuestión Europa/Asia, generando una confrontación que perdura hasta nuestros días. Por este motivo, el conocimiento griego producirá literatura de muy diversa índole cuyos temas e intereses se orientarán hacia la fundamentación de la oposición entre Europa y Asia. Naturalmente, en la época todo ello tiene una lectura geográfica, política, étnica, cultural y científica. Por consiguiente, en las próximas líneas abordaremos la construcción de la oposición entre Europa y Asia a través de fuentes primarias de diferente naturaleza como son la tragedia (Esquilo, *Los persas*), la historiografía (Heródoto) y la medicina (el escrito hipocrático *Aires*,

6 Cuestión rebatida brillantemente por Santo Mazzarino, quien sostuvo que la tiranía era una forma de gobierno genuinamente griega y la interpretación de su origen asiático respondía a prejuicios antiguos y modernos; Mazzarino (1989 [1947], 193-199). Una aproximación más reciente a la cuestión la hallamos en Plácido (2007).

7 Parece que el tópico tiene continuidad en el fragmento 227 donde, posiblemente, identifica a Giges como amo de Asia (καρτερός Ἀσίας).

8 Más allá de un cierto desdén hacia la riqueza de Giges como apunta Gómez Espelosín (2013, 133).

9 Siguiendo a la prof. Santiago, la primera anotación del término βάρβαρος tiene lugar en la *Ilíada* (II. 867) en relación a la forma de hablar distinta a la griega de los pueblos carios; Santiago (1998, 35).

10 Excepción hecha de los griegos que habitaban Asia menor.

11 En adelante seguimos la traducción de C. Schrader 2000: *Heródoto. Historia*, Madrid: Gredos.

12 Digamos que capitalizaron las acciones dignas de ser contadas. Sobre este pasaje resulta de interés la valoración de Marincola (2001, 26-27).

aguas y lugares)¹³. Documentos relacionados entre sí precisamente por la visión que aportan de ambas realidades geográficas y que, a la sazón, cubren un amplio arco cronológico del siglo V a.C. que permitirá apreciar la evolución de la mentalidad griega en relación al continente vecino. Finalmente, concluiremos con una breve reflexión sobre la influencia de estas fuentes en el antagonismo Asia/Europa que marcará los inicios del siglo IV a.C. con las valoraciones de Isócrates.

3. El origen del conflicto: Asia y Europa tras las guerras médicas

3. a) La valoración de Esquilo en *Los Persas*

La tragedia titulada *Los Persas* se estrenó aproximadamente ocho años después de la segunda guerra médica y, quizás, presenta por primera vez los continentes de Asia y Europa como realidades en permanente conflicto. Como es bien sabido, la obra es una exaltación de la victoria griega sobre los persas, presentada al público como una contienda entre dos formas de entender la vida y la política. El elemento central de la obra es bien conocido: Atosa (madre de Jerjes y esposa de Darío) espera noticias sobre el resultado de la campaña bélica en Grecia. En el transcurso de la acción dramática, se muestra a la reina atribulada por un sueño que la previene del resultado de la guerra¹⁴. Los sucesos siguientes confirman las inquietudes de la reina y el público recibe la noticia de la derrota persa por medio de un mensajero, en primera instancia, y finalmente por boca de Jerjes.

Para lo que aquí nos atañe, *Los Persas* introduce la idea de una asimilación entre Asia, como continente, y el Imperio persa como estructura política. Dicho de otro modo, se equipara Persia con Asia en virtud de la extraordinaria extensión del imperio Aqueménida. Todo ello queda perfectamente fijado desde el inicio cuando se representa el poder de Jerjes como sigue: *Y de toda Asia les sigue la gente armada de espada que el Rey ha hecho ir con orden severa* (Aesch. *Pers.* 55)¹⁵. Así pues, el rey persa queda definido como señor de toda Asia mientras que la *pólis* (y su mundo) representa la independencia de Grecia (Europa) frente al ataque. Por así decirlo, la situación toma la forma de una lucha entre la tiránica Persia (retomando la figura de Giges) y la Grecia libre (encabezada por la democrática Atenas)¹⁶; dicha imagen se materializa en el momento en que Atosa pregunta al corifeo sobre quiénes son los atenienses y cómo se gobiernan:

13 Respectivamente, la tragedia de *Los Persas* de Esquilo es una de las obras cuya cronología se conoce mejor 472 a.C., siendo corego un joven Pericles (Rodríguez Adrados 2000, XV); La actividad intelectual de Heródoto alcanzó los prolegómenos de la guerra del Peloponeso (c. 430 a.C.; Asheri/Lloyd/Corcella 2007, 5 ss.) y el escrito hipocrático *Aires, aguas y lugares*, cuya datación se ubica en el último tercio del siglo; Jouanna (1996, 81-82).

14 El sueño de Atosa es una licencia poética para otorgar vivacidad al relato que Esquilo quería proyectar sobre el público; véase Harris (2009, 96).

15 En adelante, seguimos la traducción de Perea Morales, B. 2000: *Esquilo. Tragedias*, Madrid: Gredos.

16 La obra de Esquilo exalta la victoria griega, en general, y encumbra a la democrática Atenas, en particular. Dicho panegírico alcanzará su punto culminante en época de Tucídides y toma forma en la 'Oración fúnebre' de Pericles (Th. II. 35-46), que emplaza a la ciudad de Atenas como modelo de Grecia y al ateniense como arquetipo de ciudadano; v. Hermosa 2019 :137-138.

Reina — ¿Y qué Rey está sobre ellos y manda su ejército?

Corifeo — No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre.

Aesch. *Pers.* 240

El efecto propagandístico de la obra adquiere aquí toda su claridad y, además, sirve para exaltar los gobiernos libres griegos frente a la monárquica Persia. Como bien indica el texto, no se consideran esclavos (δοῦλοι) de nadie y en esta forma de entender la política radica precisamente su éxito¹⁷. En toda la obra se contraponen una Persia (=Asia) unida sólo por la monarquía/tiranía de Jerjes frente a una Grecia (= Europa) libre y con lazos más sólidos. El esquema anterior queda perfectamente definido en la descripción de la batalla de Salamina donde, según el mensajero persa, se podía oír en el campo de batalla la siguiente arenga:

Al mismo tiempo podía oírse un clamor: “Adelante, hijos de los griegos, libertad a la patria. Libertad a vuestros hijos, a vuestras mujeres, los templos de los dioses de vuestra estirpe y las tumbas de vuestros abuelos. Ahora es el combate por todo eso”.

Aesch. *Pers.* 401-405

Aparecen en el testimonio anterior conceptos que ayudan a distinguir las claves de la victoria: patria (πάτριος), hijos (παῖδες), mujeres (γυναίκας), dioses (θεῶν), ancestros (πατρῴιος). Por tanto, un elenco de elementos intangibles tanto personales como colectivos, que definen una comunidad libre, étnica y patriótica que lucha por la supervivencia de una forma de vida concreta: la *pólis*. Por paradójico que parezca, la identidad étnica griega se vio reforzada gracias a la amenaza de los persas¹⁸. Lo anterior encuentra un interesante paralelismo en la célebre definición, diríamos incluso canónica, que realiza Heródoto sobre ‘lo heleno’ (τὸ ἑλληνικόν). El contexto nos remite nuevamente a la segunda guerra médica, cuando existían dudas sobre la lealtad ateniense hacia la alianza griega en vista de la desidia espartana para defender el Ática del ataque de Jerjes. Como decíamos, en esta tesitura se dibuja una adscripción de los atenienses a la causa griega en virtud del respeto a los valores de una comunidad étnica que se expresa en los siguientes términos:

En efecto, muchas e importantes razones son las que nos impiden obrar así [traicionar a la causa griega], ni aunque quisiéramos: las primeras y más importantes, las estatuas y las mansiones de los dioses incendiadas y arrasadas, a las que obligación nuestra es vengarlas en la mayor medida posible antes que llegar a un acuerdo con el que hizo tales cosas; por otra parte, lo helénico — que es la misma sangre y la misma lengua, templos comunes de los dioses, y sacrificios, y costumbres semejantes —, de lo que no estaría bien que fueran traidores los atenienses.

Hdt. VIII.144.2¹⁹

17 Nótese como la cuestión de la esclavitud reaparece hacia el último tercio de la obra a colación del simbólico episodio de Jerjes esclavizando al Helesponto (Aesch. *Pers.* 745-747).

18 Sobre la construcción de la identidad política en esta época y, en concreto, de la democracia ateniense véase Quesada (2008).

19 El texto entre corchetes es nuestro como glosa para situar al lector en el contexto.

Se trata de un pasaje muy estudiado por la crítica moderna que emplaza la construcción de lo griego como una congregación de valores tales como: lengua, religión, costumbres, etc. Destaca sobremanera la identificación de una comunidad de sangre (ὄμμαμος), lo cual viene a proporcionar una base biológica (y no sólo cultural) a la identidad étnica griega de época clásica²⁰.

3. b) La valoración historiográfica de Heródoto

Por este motivo Heródoto presenta el conflicto entre griegos y persas como un choque de civilizaciones. Así, al inicio de la *Historia* se realiza una arqueología del conflicto greco-persa donde la guerra de Troya supone el inicio de las hostilidades entre ambos (Hdt. I. 4)²¹. Sobre este asunto, Heródoto refiere las diferentes versiones sobre el origen del conflicto que unos y otros ofrecían en su época, incluso relatando la posición persa que pondera la insalvable división entre Asia y Europa:

A raíz de entonces, siempre han creído que el pueblo griego era su enemigo; pues los persas reivindican como algo propio Asia y los pueblos bárbaros que la habitan, y consideran que Europa y el mundo griego es algo aparte.
Hdt. I. 4. 4

Nótese cómo se definen los continentes según áreas de influencia política y cultural²² donde Persia se equipara a toda Asia y, no sin pretensiones, se asimila Europa con Grecia. Todo ello concuerda con el esquema propuesto por Esquilo e, incluso, se emplean recursos literarios similares para explicar el devenir de la guerra. Por ejemplo, si para dar vida a su relato Esquilo recurre a la visión onírica de Atosa; Heródoto introduce lo siguiente en relación al fundador del imperio, Ciro II el grande, durante su expedición contra los masagetas:

Una vez atravesado el Araxes, Ciro, al caer la noche y mientras dormía en el país de los masagetas, tuvo la siguiente visión. Creyó ver en sueños al mayor de los hijos de Histaspes con alas en los hombros y que, con la sombra de una de ellas, cubría Asia y que, con la otra, Europa.
Hdt. I. 209. 1-2

El hijo de Histaspes en cuestión es Darío y la profecía afirma que heredará el imperio y, por tanto, que la muerte del propio Ciro estaba próxima. Aunando ahora los ejemplos de Esquilo y Heródoto, apreciamos que el destino se presenta ante los persas como una fuerza ineludible que les conduce al conflicto con Grecia. En el último caso descrito, el

20 El uso del término en Heródoto no se reduce a este pasaje: Hdt. I. 4; I.60; V. 49. 3; VII. 139 y VII. 145; v. Hall (2002, 35) y Zacharia (2008, 21).

21 Otros autores como Tucídides (I. 9) o Isócrates (*Panatenáico* 80) visualizan las relaciones entre griegos y persas de la misma forma; v. de Romilly (1992, 7).

22 Algo que ya se apuntaba en el proemio unas pocas líneas antes.

sueño sugiere que Darío dominará Europa, lo cual intenta sin éxito, mientras que la visión de Atosa anticipa el fracaso de Jerjes²³.

Avanzando ahora hacia el terreno de la geografía, Heródoto muestra una visión mucho más amplia de Europa y Asia. En este sentido, el discurso del historiador abandona el determinismo anterior y se inserta en las investigaciones acometidas por la logografía jonia. La gran diferencia respecto a la logografía viene dada por el mayor interés que concede Heródoto a la continuidad de las culturas en el territorio en detrimento de los accidentes geográficos²⁴. En este sentido, Europa y Asia entran en el debate alrededor de los límites del mundo, evidenciando que Grecia era solo una pequeña porción de Europa. Ello toma forma en la descripción de la región habitada por los celtas, la más occidental de Europa (Hdt. II. 33)²⁵. Asimismo, resulta muy interesante detenerse en el detalle de la descripción de Asia y Europa, que abandona el simplismo mostrado anteriormente (Hdt. IV. 36-42). Aquí, el autor enumera los diferentes pueblos que habitaban ambos continentes y los límites o contornos cuyo conocimiento, admite Heródoto, era precario²⁶. De la exploración de los confines surgirá el interés por regiones extremas como la India, el país de los etíopes (África subsahariana), el fabuloso pueblo de los hiperbóreos o las regiones más allá de las Columnas de Heracles (estrecho de Gibraltar). A todos estos lugares se les asociarán riquezas, recursos y costumbres que entran de lleno en terreno paradoxográfico lo cual embelesará a los griegos durante generaciones²⁷. A modo de conclusión, el relato de Heródoto en relación a Europa y Asia presenta dos caminos: por un lado, abunda en el plano político sobre las consideraciones que Esquilo había puesto sobre la mesa y, por otro lado, amplía la información geográfica sobre ambos continentes en sintonía con los logógrafos. En otros términos, Esquilo realiza una valoración cultural y política mientras Heródoto apuesta por un análisis cultural, político, etnográfico y geográfico. En el esquema anterior falta la tercera vía que, en cierta medida, reúne las anteriores: el determinismo ambiental desarrollado por la medicina.

3 c) El determinismo climático de *Aires, aguas y lugares*

Recogiendo el anterior testigo, el escrito hipocrático *Aires, aguas y lugares* (= *Aër*) es conocido por enunciar la ‘teoría climática’, esto es, que la biodiversidad de la Tierra viene dada por el clima y la variación estacional. Además, también postula que el clima es responsable del carácter e inteligencia de los seres humanos, lo cual es una idea que domina todo el escrito. No obstante, los temas y contenidos de *Aër*. son muy diversos y muy notables las conexiones con la etnografía y la geografía, aproximándose a la logografía jonia y al propio Heródoto²⁸.

23 Véase un análisis pormenorizado y más ejemplos en Grethlein (2009, 202 ss.).

24 Cuestión muy bien trabajada en Gómez Espelósín (2000, 188).

25 Acerca de los contornos de Europa en la geografía griega de la primera mitad del V a.C., véase Albaladejo (2005), con especial mención a los testimonios de Píndaro y Heródoto.

26 Amplíese la discusión sobre este asunto en Romm (1992, 82 ss.).

27 La problemática acerca del conocimiento de los confines del mundo en la obra de Heródoto puede seguirse en la citada obra de Romm (1992) y también en Albaladejo (2008).

28 La deuda intelectual de *Aër*. con los presocráticos, en especial Alcmeón, y su conexión con Heródoto ha sido bien advertida por López Férrez (1984, 104).

El escrito se divide en dos partes perfectamente delimitadas, en los primeros once capítulos se aborda la relación entre ser humano y medio ambiente, analizando los efectos de los cambios de estación, la orientación de las ciudades respecto a los vientos, los tipos e influencia de las aguas en la salud humana. Todo ello tiene el objetivo declarado de proporcionar una base de conocimiento sólida al médico itinerante que llega por primera vez a una ciudad²⁹. Los trece restantes capítulos ofrecen un interesante giro hacia temas etnográficos, geográficos y políticos; concretamente se plantea una comparación entre Asia y Europa con la premisa de que difieren en todos los aspectos (Hp. *Aër*. 12). A partir de aquí se extiende una reflexión conocida por la mayor parte de especialistas pero muy poco explorada en sus consecuencias últimas³⁰. Según el escrito, las personas que habitan bajo un clima estacionalmente monótono son físicamente muy parecidos entre sí, más altos y apuestos pero también más indolentes y cobardes. En cambio, quienes ocupan territorios con fuertes variaciones estacionales son rudos, aguerridos e irreflexivos (Hp. *Aër*. 12-13). Por así decirlo, el clima asiático es propicio para el desarrollo de plantas y animales magníficos; también lógicamente para generar seres humanos de formidable aspecto y salud. Sin duda todo ello tiene una lectura política interesante que el escrito presenta como sigue:

Respecto a la indolencia y cobardía de sus habitantes, y, concretamente, de que los asiáticos sean menos belicosos que los europeos y de carácter más pacífico, los responsables son, sobre todo, las estaciones, porque no ocasionan grandes cambios, ni en calor ni en frío, sino que son parecidas. Efectivamente, no se producen conmociones de la mente ni perturbación violenta del cuerpo, motivos por los que es natural que el carácter se vuelva rudo y tenga un componente mayor de irreflexión y apasionamiento que cuando está siempre en las mismas circunstancias. [...] Por esos motivos me parece a mí que carece de vigor el pueblo asiático y, además, a causa de sus instituciones, pues la mayor parte de Asia está gobernada por reyes. Donde los hombres no son dueños de sí mismos ni independientes, sino que están bajo un señor, su preocupación no es cómo ejercitarse en las artes de la guerra, sino cómo dar la impresión de no ser aptos para el combate. [...] Con los méritos y hazañas que los vasallos realizan, los amos aumentan su poder y se encumbran, mientras que aquéllos obtienen como fruto los peligros y la muerte.

Hp. *Aër*. 16³¹

Desde nuestro punto de vista, el pasaje sugiere que el cerebro es el centro de aptitudes propias del carácter humano como la valentía o la cobardía. Muy notablemente se debe destacar que el escrito compara europeos (εὐρωπαίων) y asiáticos (ἀσιηνοί) sin matices que nos introduzcan la diversidad de una y otra realidad geográfica. En este sentido, se

29 La elección de las ciudades donde los médicos prestaban sus servicios no era aleatoria, dependía de la demanda laboral y las posibilidades económicas de la ciudad; v. Chang (2005). Sobre la figura del médico itinerante resultan interesantes los testimonios epigráficos recogidos en Samama (2003, 25-27).

30 Las cuales son de vital importancia para comprender ciertos prejuicios sobre el carácter de las personas en función de la región climática de la que proceden. Ni qué decir tiene que dicho tópico llega con fuerza hasta nuestros días.

31 Seguimos la traducción de López Férez, J. A. 2000: *Tratados hipocráticos*, Madrid: Gredos.

podría haber recurrido al binomio griego/bárbaro pero ello, a nuestro juicio, no evidenciaría los bloques que el escritor quería mostrar: en Europa también hay bárbaros. Por así decirlo, se debe mostrar ambos continentes como unidades antagónicas también a nivel ambiental. Retomando el texto, las bruscas variaciones estacionales producen que las personas tengan, digámoslo así, afectaciones en el cerebro que producen alteraciones de la inteligencia y el carácter. Abundando en este asunto, la medicina griega entendía que la naturaleza humana no era igual (ni equivalente) dado que, desde el exterior, podían modificarse las condiciones del cuerpo³². De modo que las diferentes investigaciones sobre la naturaleza (φύσις) no condujeron hacia una teoría sobre la igualdad entre los seres humanos, lo cual constituye un fuerte condicionante en la génesis de la alteridad griega desde el pensamiento médico. Por decirlo llanamente: los griegos entendían que existían personas superiores por naturaleza. Ahora bien, esta ventaja inherente podía reducirse e incluso superarse con un adecuado y tenaz trabajo sobre las correctas costumbres (νόμοι) que desarrollaban las virtudes del hombre³³. Al abrigo del anterior argumento, el pasaje que estamos considerando constituye uno de los primeros ejemplos del debate entre naturaleza (φύσις) y costumbre (νόμος); dicho de otro modo, si la diversidad humana responde a criterios culturales o resulta una cuestión conforme natura (κατὰ φύσιν)³⁴. La cuestión no queda aquí sino que el texto fundamenta la supuesta cobardía asiática desde las instituciones políticas³⁵ según la abundancia de monarquías, que es el gobierno enfermo por excelencia en la cultura griega clásica³⁶. Así, en términos generales, el escrito hipocrático sugiere que existe un vínculo entre la climatología y la forma de gobierno que adopta una región³⁷. El argumento se cierra reincidiendo sobre la naturaleza de los gobiernos asiáticos y enfatizando que allí donde sus habitantes no viven bajo una monarquía, se distinguen por su valor en el combate (Hp. *Aēr.* 16. 5). No cabe duda de que el planteamiento anterior adquirirá gran relevancia entre los pensadores del siglo IV, como puede ser Platón cuando en *Leyes* razona sobre la mezquindad natural de fenicios y egipcios:

Porque tampoco, ¡Oh, Megilo y Clinias!, se os pase inadvertida una cosa en relación con los lugares, y es que los hay que aventajan a otros en cuanto a engendrar hombres mejores o peores, y que no se puede legislar prescindiendo de este hecho. En efecto, hay algunos de ellos que por los cambios de vientos, creo yo, o por los calores resultan favorables o bien desfavorables, y a otros les ocurre lo propio por las aguas,

32 Dependía de parámetros como la edad, el género, la alimentación, la complexión y el lugar de residencia; v. López Férez (1984, 115).

33 Se trata de un modelo de perfeccionamiento de la condición humana a través de las costumbres y la educación que tiene en la escuela socrática, notablemente Jenofonte y Platón, a uno de sus máximos paradigmas; v. O'Connor (2011) y, recientemente, Sierra (2018).

34 Estudiar la φύσις de alguna cosa es abordar sus fundamentos y, por ello, los fenómenos pueden ser según natura (κατὰ φύσιν) o contra natura (παρὰ φύσιν); v. Laín Entralgo (1982 [1970], 48 ss.).

35 En el texto griego habla de leyes τῶν νόμων, (las instituciones) mantenemos la traducción de J. A. López Férez porque responde bien al espíritu del argumento.

36 Pensamos que este planteamiento político está muy en sintonía con la reflexión que propone Heródoto sobre la mejor forma de gobierno en un debate ficticio entre los persas Ótanes, Magabizo y Darío (Hdt. III. 80. 1); v. Plácido (2007).

37 Cuestión muy bien advertida en Mas (2003, 103 ss.).

y a otros por la alimentación misma producida por la tierra, que no solamente puede influir sobre los cuerpos en bueno o en mal sentido [...]
Pl. *Leg.* 747 d-e³⁸

Abundando sobre este mismo asunto tenemos al discípulo de Platón, Aristóteles, quien expone en *Política* los motivos de la diversidad humana como sigue:

Digamos ahora cuál debe ser el carácter natural de los ciudadanos. Más o menos podría comprenderse esto echando una ojeada a las ciudades griegas más famosas y a todo el mundo habitado para ver cómo se distribuyen en él los pueblos. Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud.

Arist. *Pol.* 1327b23-33³⁹

Nótese la extraordinaria similitud de ambos testimonios con la propuesta del escrito hipocrático que, considerados en su conjunto, ofrecen los rudimentos de un pensamiento supremacista helénico (y europeo) frente a ‘lo asiático’⁴⁰. Al hilo del anterior argumento, se establece una gradación entre los diversos pueblos que habitan el planeta con los griegos en la cúspide. Por consiguiente, las impresiones de *Aires, aguas y lugares* suponen un punto de partida en este discurso supremacista a la par que un exponente de esa tercera vía que complementa a los discursos de Esquilo y Heródoto.

4. Filipo II de Macedonia: Isócrates y el primer europeo

Con todo lo dicho hasta aquí se percibe una cuestión central todavía no abordada ¿Qué se entiende por europeo en época clásica? La pregunta resulta pertinente habida cuenta de que, al parecer, nadie reclamaba tal ‘privilegio’. En este sentido, un autor muy avezado en la teorización política de Europa fue el maestro de retórica Isócrates⁴¹. Como es bien sabido, Isócrates vivió a caballo entre el siglo V y IV y pudo ser testigo del desgaste que acumulaba Grecia tras décadas de conflictividad⁴². A menudo la historiografía moderna califica este periodo como ‘crisis de la *pólis*’ pero, en realidad, la *pólis* como organización política pervive incluso en época romana⁴³. Con todo, conviene afirmar que, tras Queronea (338

38 Seguimos la traducción de Pabón, J. M. 2008: *Platón. Las leyes*, Madrid: Alianza.

39 Seguimos la traducción de García Valdés, M. 2000: *Aristóteles. Política*, Madrid: Gredos.

40 Conexión bien advertida por Isaac (2004, 69 ss.).

41 En este punto nos adherimos a las atinadas observaciones Jacqueline de Romilly (1992, 2).

42 Amplíese el contexto en Plácido (2017, 87-101).

43 La *pólis* griega experimentará una evolución profunda hasta adaptarse a la realidad romana como bien indica Cortés Copete (2005).

a.C.), los griegos pierden su autonomía definitivamente⁴⁴. Resulta cuanto menos paradójico que Isócrates, defensor en primera instancia de Filipo y detractor en su última fase, viviera hasta la pérdida de la libertad política en Grecia. En este momento, el debate alrededor de los términos griego/bárbaro y, respectivamente, Europa/Asia llegó a su máxima polarización. No en vano, el propio Isócrates defendió a lo largo de su obra una acendrada política panhelénica⁴⁵. Para el rétor, lo más deseable era la concordia entre griegos y la unión contra el enemigo común: Persia (= Asia). Entrando en el detalle, Isócrates defiende inicialmente que la coalición panhelénica debía estar liderada por Atenas, que define como una comunidad culturalmente superior al resto. Téngase en cuenta lo anterior en su *Panegírico*, compuesto hacia el 380 a.C., donde trata de superar el ya citado τὸ ἑλληνικόν:

Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no al linaje, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre.
Isoc. *Panegírico* 50⁴⁶

La inteligencia (διάνοια) es el motor de este panhelenismo capitaneado por Atenas y que deja atrás la noción sanguínea que introdujo Heródoto para amparar un posicionamiento supremacista cultural⁴⁷. Naturalmente, la posición anterior quiere fijar una idea sencilla: las diversas comunidades e individuos pueden convertirse en griegos tras compartir una serie de valores (éticos, religiosos, culturales, lingüísticos) adquiridos a través de la educación (παιδεία)⁴⁸. Posteriormente, insiste sobre este asunto en *Sobre el cambio de fortunas* (= *Antidosis*) (354-53 a.C.) donde se plantea que la educación enaltece a los humanos frente a los animales y, como no, a los griegos frente a los bárbaros (Isoc. *Antidosis* 293)⁴⁹.

Al abrigo de lo anterior, Isócrates redefine la noción de Europa a través de la educación y reduciendo en importancia la cuestión del linaje; todo ello con la intención de trasladar este nuevo modelo al macedonio Filipo. Dicho de otra forma, puede que Filipo no fuera griego pero no cabe duda de que era europeo, lo cual supone una vuelta de tuerca en la

44 Antes de la contienda final con Filipo en Queronea, tuvo lugar en Atenas un encendido debate entre los partidarios de Filipo, con Isócrates a la cabeza, y los detractores del mismo, liderados por Demóstenes. No menos intenso fue el debate sobre esta misma cuestión en la Europa de entreguerras lo cual puede seguirse, por ejemplo, en el *Demostene e la libertà greca* (1933) de Piero Treves y el *Filippo il Macedone* de Arnaldo Momigliano (1934). Años más tarde, Werner Jaeger también tomará posición en esta contienda en favor del orador Demóstenes (Jaeger 2017 [1938]).

45 Sobre este asunto véase el detallado análisis de Antela Bernárdez (2007).

46 En adelante seguimos la traducción de Guzmán Hermida, J. M. 2002: *Isócrates. Discursos*, Madrid: Gredos. En el texto anterior hemos tenido a bien traducir el sustantivo γένος por 'linaje' en lugar de 'raza' como propone el traductor.

47 De nuevo es importante remitir a la 'oración fúnebre' de Pericles recogida en Tucídides (II. 35-46).

48 No sería una idea nueva pues Tucídides habla de regiones 'bárbaras' como Argos de Anfiloquia que, tras adoptar la lengua griega de sus vecinos, terminaron por helenizarse (Th. II. 68. 5; empleando el hápax ἡλληνίσθησαν); véase comentario en Hornblower (1991, 352).

49 Naturalmente una παιδεία reservada a las élites, único sustrato social capaz de disponer del ocio y tiempo libre para formarse. Sobre este asunto, continúa siendo imprescindible Finley (1977 [1975], 299 ss.).

conceptualización del europeo (εὐρωπαῖος)⁵⁰. La pieza central del argumento anterior es el *Filipo* (346 a.C.), que supone el apoyo explícito del maestro de retórica al macedonio emplazándolo a liderar la campaña panhelénica contra Asia⁵¹:

Examina qué vergonzoso es permitir que Asia esté mejor que Europa, los bárbaros más prósperos que los griegos que, además, quienes heredan el poder de Ciro, a quien su madre dejó en un camino, se llamen grandes reyes, y, en cambio, los descendientes de Heracles, a los que su antepasado por su virtud puso entre los dioses, reciban nombres más humildes que aquellos. Nada de esto se puede permitir, sino que hay que derribar y cambiar todo lo que esté así.

Isoc. *Filipo* 132

El pasaje rememora muchos de los tópicos del pasado siglo V a.C. que postulan la existencia de dos bloques antagónicos. Sólo que aquí un rey, Filipo, viene a constituir la solución al problema. En otros términos, un monarca que se eleva por encima de la *pólis* para emprender la inveterada empresa panhelénica. Con todo, unos renglones más adelante aún se precisa más el papel de Filipo en la contienda Asia/Europa:

[...] ya que tú has adquirido tanta fuerza como ninguno de los que habitaron Europa y lucharás contra un individuo odiado y despreciado por todos como ningún otro de los que antes reinaron.

Isoc. *Filipo* 137

Considerando ambos testimonios se aprecia la intención de situar a Filipo a la cabeza de Europa, hecho insólito, para liderar Grecia hacia la victoria contra el bárbaro (asiático)⁵². No nos cabe duda de que Isócrates trata de solventar a nivel teórico los problemas que podían surgir para aceptar la hegemonía macedonia. El proceso puede resumirse en dos vías: 1) Filipo se heleniza en virtud de su educación y proximidad a la cultura griega y 2) se edulcora la posibilidad de un dominio macedonio bajo el subterfugio de un Filipo europeo⁵³. Por su parte Teopompo de Quíos, según testimonio de Polibio, seguirá la misma línea que su maestro, afirmando que Europa no habrá producido un hombre de la talla política de Filipo (Plb. VIII. 9. 1)⁵⁴. Curiosamente, la propuesta enlaza bien con la idea moderna de

50 En la corte macedónica conocían el griego y sus monarcas insistían en recalcar sus orígenes helénicos pero, desde la cultura política griega, se les consideraba bárbaros especialmente por sus costumbres y organización política. Amplíese esta cuestión en Pina Polo (1993, 165).

51 En detrimento de Atenas que, según Isócrates, había fracasado en dicha empresa.

52 El historiador y discípulo de Isócrates, Teopompo de Quíos, abundará en esta cuestión en su *Filípica*; obra en origen extensa sobre la cual conservamos fragmentos; en general, (Shrimpton 1991).

53 En contraposición tenemos las duras críticas del orador ateniense Demóstenes, quien califica a Filipo de bárbaro en las *Terceras filípicas* (30-31); forma parte del debate que señalábamos anteriormente.

54 Notemos que la cita de Polibio es directa: *Teopompo es quien, desde esta perspectiva, merece una reprobación más dura, porque al principio de su Historia de Filipo II de Macedonia afirma que le ha espoleado a emprender su tarea el hecho de que Europa no ha producido nunca un hombre como Filipo hijo de Amintas.* (Plb. VIII. 9; trad. Balasch, M. 2000: *Polibio. Historia*, Madrid: Gredos). El término anotado en el texto (Εὐρώπη) denota todavía una realidad geográfica reducida a la Grecia continental pero confiere a Filipo la etiqueta de figura política europea, evitando la controversia alrededor del término Ἕλληνας; todo el pasaje se enmarca en

una Europa que supera los estados nación aunque, obviamente, la intención de Filipo no era liderar una coalición de *póleis* libres contra Persia sino someter Grecia. Puede entenderse, con Momigliano, que este concepto político tuvo una vida breve al percatarse Isócrates de la nula intención del monarca de ponerse al frente de Europa⁵⁵. Ello puede seguirse en *Panatenaico* (339 a.C.) donde se retorna al liderazgo de Atenas.

Concluyendo, la idea de Europa experimenta un largo y tortuoso camino adquiriendo valores y significados muy diversos (mitología, geografía, prejuicios culturales, etc) hasta recibir en Isócrates una redefinición política. En este sentido, a nivel teórico el rétor trata de superar el marco de la *pólis* para conferir un talante europeísta al rey de Macedonia⁵⁶. Con todo, resulta especialmente interesante apreciar cómo detrás del ejercicio teórico subyace la intención de superar el concepto de ciudadano (*πολίτης*) libre y con derechos sobre las instituciones políticas para introducir a la *pólis* bajo un concepto de estado imperial. Asimismo, el planteamiento de Isócrates soslaya la espinosa cuestión que introduce el escrito hipocrático *Aires aguas y lugares*: la relación entre climatología y formas de gobierno. Siguiendo esta ecuación, la monarquía no sería una forma de gobierno propia de Europa debido a un clima que favorecería la existencia de hombres aguerridos y amantes de la libertad. Este razonamiento cae del *Filipo* por razones evidentes⁵⁷.

Los griegos no concebían una Europa capaz de integrar las diferentes *póleis* en un proyecto político y, por ello, la efímera propuesta de Isócrates construyó una precaria identidad europea alrededor de Filipo; pero todo ello no debe hacernos apartar la mirada sobre la inexistencia de una auténtica política europea. En cierto modo, podemos afirmar que, a nivel político, las raíces griegas de la actual Europa sólo quedan en el nombre.

Bibliografía

- Albaladejo, M. (2005), «Los extremos de Europa en la obra de Píndaro y Heródoto», *Klio* 87 (2), pp. 315-328.
- Albaladejo, M. (2007), «La imagen de los pueblos lejanos en la obra de Heródoto», *BAEO* 43 pp. 267-281.
- Antela Bernárdez, B. (2007), «Hegemonía y Panhelenismo: conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro», *DHA* 33(2), pp. 69-89.

una acerada crítica de Polibio hacia las cualidades de Teopompo como historiador; v. Momigliano 1984 [1931]: 187-188. Similares anotaciones encontramos en Diodoro de Sicilia, cuando sostiene que Filipo consiguió el reino más potente de Europa (Diod. XVI. 1. 3 y 5. 4) pero no resulta claro que el argumento proceda de Teopompo, habida cuenta que las fuentes de la *Biblioteca histórica* son variadas y complejas de individualizar. Por ejemplo, para este periodo y siempre alrededor de la figura de Filipo, cita como fuentes: Diílo de Atenas (Diod. XVI. 75. 6), Teopompo (Diod. XVI. 3. 8) o, para algunos datos, Timeo de Tauromenio (Diod. XVI. 7. 1). Sobre la *Quellenforschung* en Diodoro resulta útil la obra de Sacks 1990.

- 55 Naturalmente la idea en la Europa de entreguerras posee un valor político totalmente contemporáneo; v. Momigliano (1966 [1933], 497).
- 56 Nada más lejos de la realidad dado que el macedonio venía a socavar la libertad política griega. Aquí discrepamos con Arnaldo Momigliano, que sugiere que Filipo condujo a Grecia hacia nuevas cotas de libertad: Momigliano (1934, 50).
- 57 Cabe conjeturar que Isócrates conocía el determinismo climático dado que se documenta en Heródoto, Jenofonte, Platón o Aristóteles. Luego se trataría de una omisión intencionada. En general, sobre el determinismo climático véase Borca (2003) y Sierra (2019, 10).

- Asheri, D.; Lloyd, A.; Corcella, A. (2007), *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford: Oxford University Press.
- Bernabé, A. (2001), «Introducción», en: *Himnos homéricos. La 'Batracomimaquia'*, Madrid: Gredos, pp. 53-73.
- Borca, F. (2003), *Luoghi, corpi, costumi: determinismo ambientale ed etnografia antica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Chang, H. (2005), «The Cities and the Hippocratic doctors», en: van der Eijk, Ph. (ed.). *Hippocrates in context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium. University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002*. Leiden: Brill, pp. 157-171.
- Cortés Copete, J. M. (2005), «Polis romana. Hacia un nuevo modelo para los griegos del imperio», *SSHA* 23, pp. 413-437.
- Finley, M. I. (1977 [1975]), «El legado de Isócrates», en: *Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, pp. 295-328.
- Fowler, R. L. (2001), «Early *Historiē* and Literacy», en: Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, pp. 95-115.
- Gómez Espelosín, F. J. (2000), *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid: Akal.
- Gómez Espelosín, F. J. (2013), *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*, Madrid: Akal.
- Grethlein, J. (2009), «How to Do History: Xerxes in Herodotus' "Histories"», *AJPh* 130(2), pp. 195-218.
- Hall, J. M. (2002), *Hellenicity: between ethnicity and culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Harris, W. V. (2009), *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Hermosa, A. (2019), «La antropología de la democracia. El demócrata en la 'Oración fúnebre' de Pericles», en: Fornis, C.; Hermosa, A.; Fernández, J. (eds.), *Tucídides y el poder de la historia*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 123-138.
- Hornblower, S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, v. 1, Oxford: Oxford University Press.
- Isaac, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press.
- Jaeger, W. (2017 [1938]), *Demóstenes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Jouanna, J. (1996), «Notice», En: *Hippocrate. Airs, Eaux, Lieux*, Paris: Les Belles Lettres (CUF). 7-173.
- Laín Entralgo, P. (1982 [1970]), *La medicina hipocrática*, Madrid: Alianza.
- Liddell, H. G.; Scott, R. (1996), *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd, G. E. R. (2008 [2002]), *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la antigüedad: Grecia y China*, Madrid: Siglo XXI.
- López Ferez, J. A. (1984), «Pronóstico y terapia en el tratado hipocrático « Sobre los aires, aguas y los lugares ». Unidad de escrito», *Epos*, 1, pp. 103-118.
- Marincola, J. (2001), *Greek Historians*, G&R New Surveys in the Classics 31, Oxford: Oxford University Press.
- Mas S. (2003), *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid: Istmo.

- Mazzarino, S. (1989 [1947]), *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di Storia greca arcaica*, Milán: Rizzoli.
- Momigliano, A. (1934), *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del IV secolo a.C.*, Milano: Guerini e Associati.
- Momigliano, A. (1966[1933]), «L'Europa come concetto político presso Isocrate e gli isocratei», en: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, v. 1, Roma, pp. 489-498.
- Momigliano, A. (1984[1931]): «Teopompo», en: *La historiografía griega*, Barcelona: Crítica, pp. 168-194.
- O'Connor, D. K. (2011), «Xenophon and the Envidable Life of Socrates», en: Morrison, D. R. (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-74.
- Pina Polo, F. (1993), «El ascenso y la hegemonía de Macedonia: características del régimen monárquico», *Polis* 5, pp. 163-185.
- Plácido, D. (2007), «Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía», *Gerión* 25(1), pp. 127-166.
- Plácido, D. (2017), *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Quesada Sanz F. (2008), «Filosofía y política: la institución de la democracia», en: Quesada Sanz, F. (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid: Trotta, pp. 89-118.
- Rodríguez Adrados, F. (2000), «Introducción general», en: *Esquilo. Tragedias*, Madrid: Gredos, pp. ix-xxxviii.
- Romm, J. (1992), *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- de Romilly, J. (1992), «Isocrates and Europe», *Greece and Rome* 39(1), pp. 2-13.
- Sacks, K. (1990), *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Samama, E. 2003: *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève: Droz.
- Santiago, R. A. (1998), «Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad», *Faentia* 20 (2), pp. 33-45.
- Shrimpton, G. S. (1991), *Theopompus the Historian*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Sierra, C. (2018), «Díaita: estilo de vida y alteridad en el Sócrates de Jenofonte», *Logos* 51, pp. 305-326
- Sierra, C. (2019), «Historia y medicina: una breve introducción», en: Sierra, C.; Antela, B. (eds.), *Historia y medicina en la antigüedad*, Zaragoza: Pórtico, pp. 1-15.
- Treves, P. (1933), *Demostene e la libertà greca*, Bari: Laterza.
- Zacharia, K (2008), «Herodotus' Four Markers of Greek Identity», en: Zacharia, K. (ed.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Hampshire: Ashgate, pp. 21- 36.



El problema de la agencia material. Un desafío para el pensamiento posthumanista contemporáneo

The problem of material agency. A challenge for contemporary posthumanist thinking

NICOLÁS LEANDRO FAGIOLI*

Resumen: El presente trabajo se propone reflexionar en torno al vínculo entre la noción de agencia material y el pensamiento posthumanista contemporáneo. Más específicamente nos proponemos cuestionar la necesidad de que una postura filosófica no antropocéntrica deba contener necesariamente una concepción simétrica de agencia. Para esto, en primer lugar, se analizarán los desarrollos de Lambros Malafouris en torno a dicha problemática, con el fin de caracterizar una concepción simétrica de la capacidad agentiva. En contraposición a esto, en segundo término, se explicitará la visión de Tim Ingold al respecto, con el fin de abrir paso a un nuevo enfoque.

Palabras clave: Agencia, Posthumanismo, Ambiente, Materiales, Vida.

Abstract: This paper aims to reflect on the link between the notion of material agency and contemporary post-humanist thinking. More specifically, we propose to question the need that a non-anthropocentric philosophical stance must necessarily contain a symmetrical conception of agency. For this, in the first place, we will analyze the developments of Lambros Malafouris around this problem, in order to characterize a symmetrical conception of the agentive capacity. In contrast to this, in the second place, we will explain Tim Ingold's vision of agency, in order to make way for a new approach.

Keywords: Agency, Posthumanism, Environment, Materials, Life

Recibido: 21/01/2020. Aceptado: 03/03/2020.

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Filosofía del Arte en el Departamento de Artes Musicales y Sonoras de la Universidad Nacional de las Artes. nicofagioli@gmail.com. Sus líneas de investigación actuales son el posthumanismo, los nuevos materialismos, y la problemática de la naturaleza en el materialismo contemporáneo. Sobre esta problemática ha publicado: "Quiasmo, carne y naturaleza. Merleau-Ponty y el problema de la medialidad" (*Revista Areté*, Vol. 33, Núm. 1, 2021) y "La naturaleza como entrelazo. Experiencia y ambiente" (*Cuadernos de filosofía*, 2021, en prensa).

Introducción

La agencia ha estado históricamente relacionada con la acción humana. Desde hace algunas décadas, gracias al crecimiento de los nuevos materialismos y de las diferentes corrientes posthumanistas en general¹, la discusión acerca de la posibilidad de concebir algún tipo de agencia más allá de las fronteras de los vivientes humanos y animales resulta un tópico recurrente. Expandir el alcance de la capacidad agentiva hasta el plano de la materia parecería, en principio, aportar una herramienta fundamental para el descentramiento del existente humano de su lugar privilegiado con respecto al resto de los entes. Si la materia se ha considerado mayormente como un polo pasivo a ser determinado, modelado e informado, los nuevos materialismos pretenden repensarlo en términos de actividad y autodeterminación. No obstante, resistiendo a esta tendencia, numerosos autores sostienen que es imposible hablar de agencia sin referir a un cierto nivel de autonomía, premisa que nos obliga a concebir un escenario conformado por dos polos en el que uno de ellos debe necesariamente adoptar un rol activo.² Para esta última postura hablar de agencia remite inevitablemente a un ordenamiento asimétrico de los entes. Dado este contrapunto, la cuestión de la agencia se encuentra anclada en el centro de los debates antropológicos siendo usufrutuada para designios contrapuestos.

Más allá de la disputa particular de la agencia, parecería en principio un concepto fundamental en la discusión acerca del vínculo entre lo humano y lo no humano. No quedan dudas de que la comprensión de algún tipo de actividad en aquello que el modelo sujetado al binomio materia-forma considera inerte, pasivo y necesitado de ser informado externamente, resulta de gran interés para el pensamiento postantropocéntrico. Ahora bien, ¿debe el posthumanismo adherir sin miramientos a la teoría de la agencia material? ¿Resulta la simetría agencial una condición necesaria para adoptar una postura posthumanista? ¿Es posible desde el posthumanismo sostener una noción asimétrica de agencia?

En el presente trabajo pretendo introducirme en estas cuestiones con el objetivo de constatar estos interrogantes. Para esto será necesario un cambio de enfoque que nos permita superar ciertas aporías. En miras de este cambio, el camino hacia estos propósitos consta de dos partes: en primer lugar analizaré la concepción de la agencia material de Lambros Malafouris, autor al cual considero como el que más esmero invirtió en argumentar a favor de una simetría agentiva. Tanto él como otros autores, entre los que se destacan Bruno Latour³

1 Por *posthumanismo* entendemos la herencia contemporánea de la tradición de pensamiento postnietzscheana pionera en el descentramiento de lo humano, también denominada *antihumanismo* y cuya base fundamental es el pensamiento de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida o incluso Gilles Deleuze. Sin embargo, se desmarca de este tanto como del humanismo, dado que, como dice Karen Barad: "Posthumanism doesn't presume the separateness of any-'thing', let alone the alleged spatial, ontological, and epistemological distinction that sets human apart" (2007, 136). En base a esto, el posthumanismo evita sostener al existente humano en el centro de la reflexión ya sea para ponderar sus facultades (humanismo) o para ubicarse en el polo contrario (antihumanismo). El posthumanismo entonces reflexiona en torno a la posibilidad de descentrar al existente humano de su lugar privilegiado con respecto al resto de los entes, tanto ontológica como epistemológicamente, alejándose de una teleología antropocentrada. En base a esto, no involucraremos en el análisis a las corrientes transhumanistas, cuya consideración de lo humano, según consideramos no concuerdan con nuestra concepción del posthumanismo.

2 Véase Di Paolo, E., Barandarian, X. y Rohde, M. (2009), "Defining Agency: Individuality, Normativity, Asymmetry, and Spatio-temporality in Action", *Adaptive Behavior*, 17 (5), pp. 367-386.

3 Latour, B. (1994) "On technical mediation. Philosophy, sociology, genealogy", *Common knowledge*, 3, pp. 29-64.

o Arthur Gell⁴, son invocados constantemente en los debates acerca de la centralidad de lo humano y el rol que ocupa la agencia en la discusión. Será a través de Malafouris entonces que en el presente análisis se explicitará la postura que sostiene la posibilidad de pensar dicha categoría en términos materiales, y defender una simetría ontológica en la distribución de la misma. Seguido a este diagnóstico abrevaré en el pensamiento de Tim Ingold. A través de su interpretación de la categoría de ambiente de J.J. Gibson y sus posteriores desarrollos en torno a la noción de *materiales*, intentaré presentar un nuevo modo de analizar la problemática de la agencia, especialmente cuando se la relaciona de manera cercana con el concepto de intencionalidad. El propósito general reside en explicitar el porqué de la necesidad de un cambio de enfoque con respecto a la agencia material, que integre sus dificultades y, a su vez, realice un aporte al pensamiento posthumanista.

El problema de la agencia material

El conflicto al cual intentaremos contraponer una propuesta superadora, podría plantearse en los siguientes términos: Si existe la posibilidad de vislumbrar una simetría en cuanto a la capacidad agentiva de los entes, entonces la agencia es un concepto solidario al posthumanismo. Ahora bien, si se llegara a la conclusión contraria, es decir, la imposibilidad de argumentar a favor de dicha simetría ¿es esto necesariamente un obstáculo para la reflexión posthumanista y para el pensamiento materialista en general?⁵

Numerosos autores se han ocupado del relativamente nuevo problema filosófico de la agencia material. Consideramos que particularmente dos de ellos resultan ejemplos paradigmáticos del modo en que dicho concepto funciona como una fuente de debilitamiento para el lugar privilegiado que el viviente humano ha construido con respecto a su entorno. En primer término, el pensamiento de Bruno Latour ha sido una punta de lanza para renovar el modo en que concebimos nuestra relación con el mundo circundante. Su modo de abordar la relación entre las intencionalidades humanas respecto a los entes no humanos apunta hacia una concepción simétrica de la agencia. Dicha concepción es en principio metodológica y, más adelante, ontológica.⁶ En segundo lugar, la postura del arqueólogo Lambros Malafouris resulta mucho más radical y enteramente ontológica. Por cuestiones de extensión y por ser

4 Gell, A. (1998), *Art and agency. An anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.

5 Dadas las múltiples significaciones y la enorme tradición filosófica del concepto de materialismo, nos posicionaremos dentro del marco teórico de un materialismo no-dialéctico y no-histórico, representado principalmente por los denominados *nuevos materialismos*. Diversos corrientes pueden ser incluidas dentro del materialismo contemporáneo, entre ellas destacamos las siguientes: cuestionamientos al binarismo naturaleza-cultura (P. Descola, B. Latour), estudios acerca de lo posthumano (R. Braidotti, F. Ferrando), el materialismo vibratorio (J. Bennett), el realismo agencial (K. Barad), el realismo especulativo y la ontología orientada a objetos (Q. Meillasoux, G. Harman) y el materialismo posthumano (N. Billi, P. Fleisner, G. Lucero).

6 Pueden detectarse en su pensamiento dos momentos bien claros. Por un lado, una propuesta metodológica que apunta a problematizar la relación del investigador sociológico con los mediadores materiales. Por el otro un progresivo desplazamiento del enfoque a partir del cual puede inferirse una concepción de la agencia que excede el consejo metodológico para incurrir en terreno ontológico. Como vemos, hay una tendencia gradual ascendente hacia una concepción cada vez más equilibrada entre humanos y no humanos con respecto a sus capacidades agentivas. A pesar de que desde *Nunca fuimos modernos* (1993), con un carácter fuertemente metodológico, se filtran aseveraciones ontológicas, me centraré en textos posteriores en los que esta última tendencia resulta indiscutible.

el menos frecuente en la bibliografía específica sobre este tema, desarrollaré sólo esta última postura. Además, la posición de Malafouris con respecto a la no exclusividad humana de la agencia resulta mucho más vehemente y firme, con lo cual, los problemas que a ella le atañen pueden trasladarse también a cualquier otra reflexión más contemplativa y menos impetuosa.

En “At the Potter’s Wheel: An Argument for Material Agency” (2008), Malafouris se compromete de un modo directo con el carácter ontológico de la agencia, extendiendo el alcance de la misma a todo tipo de entidad. En principio, no sostiene una distribución democrática de la agencia, al estilo de Latour, sino que la concibe como una propiedad emergente que se manifiesta en el involucramiento material (*engagement*) en el cual se ve imbricado lo humano y lo no-humano. En palabras del autor: “Si la agencia y la intencionalidad no son propiedades de las cosas, no son propiedades de los humanos tampoco, son propiedades de un involucramiento material, esto es, una zona gris en donde cerebro, cuerpo y cultura se combinan” (2008, 22)⁷. Como afirma Diego Parente “el peso del argumento de Malafouris reside en trasladar la cuestión de la agencia a la pregunta por sus modos de manifestación” (2016, 147).

Sumado a este giro de concepción, Malafouris hace explícita la lectura posthumanista de la agencia material, dice el autor: “No podemos suturar la brecha cartesiana entre personas y cosas sin estar dispuestos a compartir una parte sustancial de nuestra eficacia agentiva humana con los medios que hicieron posible en primer lugar el ejercicio de tal eficacia” (2013, 149).⁸ Como vemos, el hecho de entender la cuestión en términos ya no de atribución sino de emergencia constituye en sí mismo una toma de posición con respecto a la problemática posthumanista. La comprensión de la agencia como una propiedad exclusiva del existente humano, según el autor, responde a la capacidad humana de experimentar voluntad consciente y generar un desequilibrio entre la causación mental y la física. Esto es, los humanos poseemos la capacidad de experimentar lo que Malafouris caracteriza como un *sentido de agencia*, poseemos la habilidad de referir a nosotros mismos como autores de nuestras acciones. Sin embargo, poseer un sentido de agencia no equivale a ser los únicos poseedores de capacidad agentiva, de hecho, no equivale a poseer agencia de ningún tipo. El primer paso, entonces, por medio del cual Malafouris debilita la exclusividad de la capacidad agentiva humana es entendiendo la causalidad como algo aparente y dependiente de un sentido de agencia.

El segundo punto de apoyo fuerte que atacará su argumento es la noción de intencionalidad. Parecería que la agencia, en tanto concepto hermanado con la intencionalidad, deriva de la capacidad humana de anticiparse a las acciones. Si el ser humano puede prever sus actos, no deberían quedar dudas de que esta conciencia garantiza su capacidad agentiva. Se deberá entonces investigar si la naturaleza de la agencia es o no intencional. Para esto, el autor recurre a la caracterización de agencia con perspectiva internalista de John Searle. En *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), Searle concibe a los estados intencionales como proyecciones que apuntan, se enfocan y se prolongan a través de los objetos y representaciones. Los objetos no pueden presentar estados intencionales. Por lo tanto, si la naturaleza de la agencia es intencional, es entonces también una propiedad humana ¿Cómo dissociar agencia de intencionalidad? Malafouris recurre a dos estrategias, ambas basadas en el pensamiento del filósofo norteamericano. En la primera propone distinguir dos tipos de estados intencionales: Intenciones previas (PI) e Intenciones en acción

7 La traducción es mía en todos los casos en que se cite este escrito.

8 La traducción es mía.

(IA). La primera de ellas refiere a la acción premeditada o deliberada en donde la intención de actuar es previa. En este caso existe una *representación* de las condiciones de satisfacción. La segunda se identifica con la actividad no deliberada, cotidiana, el estado intencional no es distinguible de la acción, aquí más que representación hay una *presentación* de sus condiciones de satisfacción. En principio, dado que la agencia se relaciona con eventos causales, no parece posible pensarla en PI antes de que encuentre sus condiciones de satisfacción, es decir, cuando se convierta en IA. Por lo tanto, si la agencia y la intencionalidad pueden ser vinculadas, sólo podrá llevarse a cabo esta relación en IA, es decir en el mundo de la práctica actual, no con el pensamiento privado. Aquí, aunque de una manera muy tenue, puede observarse un primer alejamiento de la agencia con respecto a la intencionalidad.

Una segunda estrategia complejiza aún más la cuestión. Las intenciones previas, aquellas que según el autor no tienen vínculo con la agencia, podrían considerarse en algunos casos como la causa de las acciones. Sin embargo, aun separando claramente ambas esferas, la interna de la intención y la externa de la acción, ambas poseen un condicionante. Siempre siguiendo la huella de Saerle, Malafouris suscribe que tanto la intención como la acción están siendo modeladas por un *background*. Afirma Saerle:

El *background* no es un conjunto de cosas ni un conjunto de relaciones misteriosas entre nosotros y las cosas, más bien es simplemente un conjunto de habilidades, posturas, asunciones pre-intencionales y presuposiciones, prácticas y hábitos. Y todos ellos, tanto como sabemos, son consumados en los cerebros y cuerpos humanos (1983, 154).⁹

Es decir que el *background* permite a las intenciones y representaciones tener lugar. Por lo tanto, el *engagement* o involucramiento material siempre precede a la intencionalidad. El *background* deviene parte de la mente o lo que puede denominarse estado intencional extendido, las cosas se proyectan sobre mí, tanto como yo me proyecto sobre ellas. La intencionalidad debe ser entendida, entonces, como un fenómeno distribuido, emergente e interactivo más que un estado mental subjetivo. Si la intencionalidad depende del *background*, entonces no es una propiedad interna de la mente, es por esto que no puede ser un criterio para atribuir agencia de un modo exclusivo a los humanos.

Como vemos, más que disociar a la agencia de la intencionalidad, Malafouris lo que lleva a cabo es un debilitamiento de la concepción de la intencionalidad como perteneciente exclusivamente al sujeto. Si la agencia depende de la intencionalidad, entonces deberá también entenderse en términos de emergencia y no podrá ser una propiedad interna de la mente. Toda acción, en términos agenciales, debe entenderse como una danza sinérgica y simétrica entre la acción humana, las mediaciones productivas y las condiciones singulares materiales. Es en este compuesto entre cerebro, cuerpo y recursos que la agencia se manifiesta a partir de la irreductible tensión de la actividad mediada en el involucramiento material. No hay roles agentivos establecidos, la agencia pertenece al compuesto, y puede ser caracterizada “acorde a aquel componente que en determinado momento tenga la mano arriba en la lucha fenomenológica” (2008, 34). Lo que una entidad es, no tiene importancia, importa en qué deviene y qué papel juega en la red del involucramiento material.

9 La traducción es mía

Ahora bien, ¿qué problemas conlleva defender una postura de este tipo? Si bien Malafouris, al entender la agencia en términos de emergencia, no arriba a la misma conclusión democrática, en cuanto a la distribución de la misma, al estilo de Latour, sí se inscribe dentro de las concepciones simétricas de la capacidad agentiva. Es decir, en Malafouris, en principio ningún ente posee agencia en sí mismo, sino que todos son capaces de manifestarla de una u otra manera. Sin embargo, a pesar de que esta concepción de la agencia logra sortear ciertas dificultades, a la hora de observar su teoría desde una perspectiva posthumanista se evidencian algunas cuestiones que no pueden ignorarse si pretende sostenerse a la agencia como una auténtica herramienta para desestabilizar la jerarquía del existente humano. En primer lugar, la introducción de la distinción entre agencia y sentido de agencia es utilizada por el autor para remarcar la separación entre la conciencia de llevar a cabo un acto y la capacidad agentiva del agente con respecto al mismo. No obstante, el hecho de poseer un sentido de agencia justamente termina por favorecer la intención contraria, es decir, establece una asimetría de base difícil de sortear. La diferencia cualitativa entre algunas entidades que poseen un sentido de agencia y algunas que no, genera una serie de problemas que requieren una argumentación más detallada. En definitiva, ¿no es ese sentido de agencia la manifestación de todas aquellas características que refuerzan la concepción antropocéntrica de la misma? El mismo Malafouris reconoce la dificultad de sortear este obstáculo: “Es el lado humano el que hace las elecciones vitales y toma las decisiones importantes.” (2008, 25). No parece posible sostener una concepción simétrica de la agencia que tolere este fuerte grado de normatividad en el “lado humano”.

Diferente resulta la cuestión del *background*, esta noción implica definitivamente una herida grave al privilegio humano de la intencionalidad. A partir de esta categoría es posible arribar a una noción de agencia *extendida* o *andamiada* (Sterelny, 2005) que considere a los componentes del entorno del agente como posibilitadores de acción (*affordances*) (Gibson, 1986). De este modo se consolida una versión “débil” de agencia material deflacionaria de la exclusividad agentiva humana que, a su vez, evita las dificultades que acarrea la defensa de un enfoque enteramente simétrico. Sin embargo, esto no parece conformar a Malafouris, a pesar de reconocer el peso del polo que posee sentido de agencia, su conclusión se inclina más hacia el lado de la simetría y de una concepción “fuerte” de la agencia material en términos de manifestación y emergencia.¹⁰ Nos encontramos aquí en una aparente aporía: Por un lado, puede adoptarse una versión débil de agencia material, basada en la noción de *background*, que no satisfaga las necesidades de simetría agencial y que preserve las condiciones de normatividad interna para el lado humano. De tomar este camino, también deberíamos conformarnos con una concepción posthumanista “débil” de la agencia que no logra debilitar el privilegio humano en cuanto a ella. El otro camino es decidirse directamente por la simetría ontológica, habilitando las críticas y volviendo al punto de partida.

Ahora bien, ¿de qué modo podemos evitar esta última opción, dada la dificultad de superar las críticas, y aún inscribir esta postura dentro de un pensamiento materialista

10 Esto no deja de ser una contradicción en el pensamiento del autor. Sus argumentaciones responden casi sin excepción a una estructura binaria que no abandona la polarización humano-no humano. Sumado a esto, las características que se destacan en el *costado humano* dificultosamente aporten a la construcción de una concepción simétrica de la agencia.

posthumano? ¿Existe algún modo de sostener un enfoque posthumanista a la vez que una asimetría agencial? De ser así, considero que esta vía debe encontrarse en el intento de concebir algún polo activo de la materia que no dependa necesariamente de resolver a su favor los múltiples inconvenientes que acarrea la cuestión de la agencia material. Si pudiera pensarse algún tipo de actividad en la materia que no implique necesariamente una atribución agentiva, entonces la reflexión posthumanista podrá observar la problemática de la agencia desde otro lugar. La salida, considero, es necesariamente materialista, si se toma la materia como punto de partida, el pensamiento postantropocéntrico encuentra una avenida fluida para una argumentación fuerte que no ceda en su potencia filosófica.

Un mundo de materiales

Como vemos resulta dificultoso desactivar el modelo hilemórfico, solidario al antropocentrismo, a través del camino de la agencia material. Aunque parece en principio un concepto funcional a un nuevo enfoque, se generan ciertos problemas que nos devuelven a ciertos binomios tradicionales como forma/materia mente/materia o naturaleza/cultura, es decir, a la dialéctica entre un polo pasivo y uno activo. Si retomamos los interrogantes expuestos al principio, la concepción de un polo activo en la materia, más que la búsqueda de un modo de poner de cabeza el modelo dualista, requiere el abandono de estos dualismos, los cuales la noción de agencia replica. Es decir, no se trata de dar vuelta el modelo animando el polo pasivo sino de cambiar el enfoque y disolver el binomio activo/pasivo, desestimando así las eternas discusiones que acarrearán los dualismos consecuentes. Resulta menester adoptar un enfoque que evite caer en los dispositivos binarios y que plantee a la materia como punto de partida de la reflexión. Si bien los denominados *nuevos materialismos* resultan la salida más evidente para desarrollar este enfoque, para el presente trabajo indagaremos en una vía cercana a las discusiones referentes a la Filosofía de la técnica: la teoría de la percepción del antropólogo Tim Ingold. ¿Por qué recurrir a este autor? Porque nos permite encarar las aporías derivadas de la búsqueda de una simetría agencial desde otra perspectiva y a partir de sus tratamientos puede reconsiderarse la conflictiva relación entre la agencia y el enfoque posthumanista. Si bien su pensamiento intenta evitar el enfoque binario, esto no implica un abandono total de todo dualismo. Más bien se trata de una modificación en el abordaje de los mismos y un cambio de enfoque general que logra desestimar ciertas disputas irresolubles.

La noción que nos ocupa no ha sido particularmente un foco de investigación en la literatura de Ingold, sin embargo, en las contadas menciones que el autor hace de ella se evidencia su visión de la misma. En todas se refiere a la atribución de agencia a entidades no humanas en el mismo tono: es asociada a una necesidad animista de insuflar vida a las cosas. Es decir, una suerte de re-encantamiento del mundo. En *Bringing things to life* (2010) la agencia es caracterizada como “un intento de reanimar un mundo de las cosas muertas o interpretadas inertes deteniendo el flujo de sustancias que le dan vida” (2010, 6). Ingold apunta directamente a la relación entre la atribución de agencia y su cercanía con la necesidad de reconocer un impulso vital en las cosas. En “Los materiales contra la materialidad” es más taxativo y claro en su posicionamiento:

Sofocado por la mano muerta de la materialidad, este mundo sólo puede ser devuelto a la vida en los sueños de los teóricos al conjurar un polvo mental mágico que, salpicado entre sus componentes, se supone que los pondría físicamente en movimiento. Se lo conoce en la literatura como *agencia*, y grandes expectativas se han depositado en ella (2013, 32).

Contra esto argumenta: “Traer las cosas a la vida no consiste en espolvorearlas con *agencia*, sino en devolverlas a los flujos generativos del mundo de materiales en el que se originaron y en donde continúan subsistiendo.” (2013, 33). El problema del impulso animista es que la necesidad de insuflar vida a las cosas requiere considerarlas previamente como muertas o inertes. Como vemos, a diferencia de lo que ocurría con Malafouris, se introduce aquí una problemática nueva: el vínculo entre *agencia* y vida. El problema subyace en que, al parecer, el único modo de concebir algún tipo de actividad en el polo considerado como pasivo es atribuyendo algún tipo de vitalidad en él.¹¹ La *agencia* funciona como el elemento por antonomasia para cumplir con esta pretensión. Debemos interrogarnos entonces cuán legítima es la relación entre *agencia* y vida y, aún más, si es este el único modo de concebir algún tipo de actividad en el polo considerado como pasivo.¹²

La propuesta de Ingold concibe al existente humano integrado en los procesos de generación y transformación de los materiales. Esto implica alejarse de una visión en términos de sujeto/objeto, binomio que replica la perspectiva metafísica, por una en términos de persona/ambiente. Para esto recurre al pensamiento de J.J. Gibson quien en *The ecological approach to visual perception* (1986) establece las notas distintivas de una noción filosófica y antropológica de ambiente, luego reelaborada por Ingold. Esta refiere al involucramiento pragmático y material entre una persona y el entorno que lo rodea. No hay ambiente sin un organismo rodeado por elementos significativos. Personas, animales, organismos y entidades inorgánicas comparten las percepciones de lo que un ambiente ofrece o posibilita (a diferencia de teorías como la de Von Uexküll en la cual cada organismo se mantiene dentro de su *Umwelt*).¹³ La percepción no es una operación de constitución del objeto por parte de algún proceso cognitivo del sujeto sino un involucramiento directo del individuo dentro del ambiente. En esa inmersión hay un vínculo práctico con el entorno en el cual la persona atiende a ciertas propiedades significativas. Es decir que el vínculo primario con el entorno es más una acción exploratoria que una imposición

11 A este respecto puede resultar adecuado invitar a la reflexión a la noción de antropismo débil desarrollada en el escrito *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside* de Ezequiel Ludueña Romandini. Allí el autor destaca la preeminencia de cierta noción de vida en la crítica contemporánea al humanismo filosófico en la cual se conserva una concepción de lo humano como eslabón necesario en la cadena de la creación. De este modo, si bien el principio antropológico es rechazado tanto en la ciencia como en la filosofía, se conserva un principio antrópico débil a través de la persistencia de la vida como principio subrepticio de razonamiento. Véase Ludueña Romandini, E. (2012) *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo.

12 Esta primera conclusión con respecto a la postura de Ingold puede contraponerse a la tesis de Jean Bennett en *Vibrant Matter* (2010), la cual también indaga en el problemático vínculo entre materia y vida. En este caso la problemática de la *agencia* también tiene un rol preponderante, aunque la propuesta de la autora con respecto a esta cuestión se ubicaría en la vereda contraria a la del antropólogo.

13 La contraposición entre las teorías de Gibson y Von Uexküll es desarrollada por Ingold en su escrito temprano *Culture and the perception of the environment* incluido en: Croll, E. y Parkin, D. (1992) *Bush Base, Forest Farm. Culture, Environment, and Development*. London: Routledge.

de categorías. Este contacto directo con el ambiente se manifiesta en términos de lo que Gibson denomina *affordances* (posibilidades de acción).¹⁴ Percibir una *affordance* no es clasificar un objeto, sino que es un conocimiento que el organismo extrae por percepción directa del ambiente en el cual está involucrado. El existente humano está inmerso en este tipo de relación la mayor parte del tiempo. Es decir, se habla de *ambiente* cuando nos adentramos en el terreno del involucramiento material, en cambio, cuando se establece el distanciamiento requerido por el pensamiento clasificatorio y categorial, hablamos en términos de *naturaleza*. En palabras de Ingold:

El ambiente, como distinto de la naturaleza del mundo físico, es la misma realidad constituida en su relación con un sujeto, o grupo de sujetos, en su activo involucramiento con él. No es conocido por separado, previo a la acción, es por la acción en el mundo que las personas lo conocen, y puede percibir lo que posibilita (1992, 48).¹⁵

En esta concepción del entorno como posibilitador de acciones se evidencia un modo de contrarrestar el pensamiento por el cual la materia se conforma como un polo pasivo e inerte a la espera de una determinación. El vínculo entre las competencias del agente y las *affordances* del ambiente no puede pensarse en términos de activo/pasivo. La materia posee un orden y un significado propio que serán descubiertos y aprovechados en distinta medida por las competencias de los distintos organismos y puesto en relación con diferentes características y particularidades en cada caso. Será el involucramiento material el que determina el tipo de vínculo que se establecerá.

Ahora bien, ¿Cómo entendemos en este marco la idea de involucramiento material? Como objetivo principal, Ingold apunta a desactivar el binomio que separa lo material de lo inmaterial, el cual es solidario con la separación entre mente y materia, dualismo que está a la base de las nociones de agencia e intencionalidad. No hay nada que sea inmaterial, al contrario, existen materiales conectados por distintos tipos de superficies. Siguiendo nuevamente a Gibson (1986), debemos entender el ambiente como conformado por tres elementos: Medio, sustancias y superficies. El medio es aquello que permite el movimiento y la percepción en general, para los humanos el medio por excelencia es el aire. Las sustancias son relativamente resistentes al movimiento. Son elementos más o menos sólidos que nos permiten sostenernos. Las superficies son la interfase que separa y a su vez vincula los medios a las sustancias. Ingold afirma: “Es por las superficies (*surfaces*) que los objetos son revelados a la percepción. Toda superficie es una interfase entre una sustancia más o menos sólida de un objeto y un medio volátil que lo rodea” (2010, 6).¹⁶ Ahora bien, lo que las superficies separan es un tipo de material de otro, no a lo material de lo inmaterial. Tanto las sustancias como el medio forman parte de los materiales.

Del mismo modo que la noción de ambiente se contrapone a la de naturaleza, la noción de *materiales* debe contraponerse a la de *materialidad*. Mediante este último concepto Ingold apunta a la reflexión metafísica solidaria con la división mente/materia que se inte-

14 Adoptaremos esta traducción por ser la más aceptada entre los investigadores que han escrito sobre el tema y la que de mejor manera refleja el objetivo que persigue Gibson con este neologismo.

15 La traducción es mía.

16 La traducción es mía.

rroga acerca de aquello que hace que las cosas tengan *cosidad*, antes que hacer foco en los materiales a partir de los cuales están hechas y a los procesos a los cuales están supeditados. La materialidad apunta a ver en el entorno objetos cristalizados más que a materiales en movimiento, un mundo muerto, más que uno vivo en constante generación y transformación. En los estudios de cultura material existe un constante desliz desde los materiales hacia la materialidad. Ingold se pregunta:

¿Qué clase de perversión académica nos lleva a referirnos no a los materiales y sus propiedades sino a la materialidad de los objetos? Creo que el concepto de materialidad, sea cual fuere su significado, se ha convertido en un obstáculo real para la coherente investigación de los materiales, sus transformaciones y potencialidades [*affordances*]. (2013, 21).

La materialidad pretende pensar en torno a la materia, pero no parte de ella sino que replica los dualismos metafísicos de los cuales reniega. Sin aceptarlo, su punto de partida es fuertemente antropocéntrico. La curiosidad por la “materialidad” no tiene, según el autor, su motivación en la materia misma, sino que responde a un presupuesto de orden conceptual. Por el contrario, el investigador que parte de los materiales no puede tomar como punto de partida otra cosa que no sea el total involucramiento en ellos. La búsqueda de la “materialidad de los objetos” requiere necesariamente de un distanciamiento, una mirada *natural*. La operación por la cual nos distanciamos y observamos nuestro entorno como un contenedor de objetos nunca puede ser una vía fructífera para superar los dualismos antedichos. En lugar de una mente que informa la materia nos encontramos ante un ambiente en el cual las formas se generan por la acción de los materiales que se mezclan y se fusionan. No hay un adentro y un afuera de la materia, hay superficies de todo tipo que separan y conectan diferentes tipos de materiales. El existente humano es parte integrante de un océano de materiales en el cual está inmerso. En “Los materiales contra la materialidad” el autor lo explica de este modo:

Como cualquier otra criatura, los seres humanos no existen al “otro lado” de la materialidad sino que nadamos en un océano de materiales. Una vez que nos damos cuenta de nuestra inmersión, lo que este océano nos revela no es la homogeneidad anodina de los distintos matices de la materia, sino un flujo en el que materiales de los más diversos tipos — a través de procesos de adición y destilación, de coagulación y dispersión, y de evaporación y precipitación — sufren una continua generación y transformación. Las formas de las cosas, lejos de haber sido impuestas desde afuera sobre un substrato inerte, se elevan y son sostenidas — como también lo somos nosotros — dentro de esta corriente de materiales. Como con la misma Tierra, la superficie de cada sólido no es sino una corteza, el más o menos efímero congelamiento de un movimiento generativo (2013, 27).

Las propiedades de los materiales, que se nos manifiestan en sus superficies no son esencias sino momentos, o en palabras de Ingold, *historias*. Un mundo en que los objetos son cristalizaciones temporales resultantes de los flujos de la materia parece ofrecernos un panorama

mucho más provechoso para contrarrestar la interpretación de la materia como un polo pasivo e inerte. Dicha contienda evita los ingredientes humanistas problemáticos que trae aparejada la introducción de la noción de agencia. A su vez, redimensiona el problema del vínculo humano humano librándolo de los binomios que lo ataban a una disputa entre lo activo y lo pasivo.

Conclusiones

La cuestión de la agencia material, aunque motivada por propósitos fuertemente antihumanistas, encuentra dificultades muy complejas que ponen en duda su aporte a la reflexión posthumanista. Renovando la aporía expresada más arriba: o bien sostenemos el dualismo mente /materia, al cual el tópico de la agencia se adecúa de manera perfecta, o bien, adoptamos una postura fuertemente materialista que tome como punto de partida a los materiales cuestionando cualquier presupuesto, y tomando el riesgo de abandonar ciertas discusiones imposibles de resolver de manera cabal.

Por cuestiones de extensión, la profundización en las consecuencias políticas de este modo de entender la agencia material y su vínculo con otros autores que armonicen con esta concepción formarán parte de un próximo artículo. Entendemos que dicha discusión debería poner en diálogo lo analizado hasta aquí con autores como Karen Barad, Jane Bennett o Manuel de Landa. A este respecto, podemos mencionar que el hecho de considerar al existente humano como parte de un entramado de materiales, como propone Ingold, armoniza con tratamientos con respecto a la materia basados en *intra-acciones* (Barad). Esta noción remite a un modo de entender los fenómenos no como consecuencias de la *interacción* de entidades individuales sino como emergentes o resultados de *intra-acciones* materiales¹⁷. A partir de estas últimas emergen agencias ensambladas y dinámicas, con consecuencias políticas, gnoseológicas y estéticas acordes a esta naturaleza. Este modo de encarar la discusión pone el acento en evidenciar la politicidad intrínseca que emerge del movimiento de los materiales, problematizando el vínculo tradicional entre agencia y política signado por el materialismo dialéctico y el posestructuralismo.

Por lo pronto, el presente trabajo intentó evidenciar las dificultades que acarrea la búsqueda de una argumentación fuerte a favor de una simetría ontológica con respecto a la agencia. En el intento de democratizar la capacidad agentiva, se nos cuela por la ventana un motivo humanista arquetípico que remite directamente al humano como único motor de la reproducción de las formas. A su vez, se propone la necesidad de un cambio de enfoque a partir del cual pueda sostenerse una posición que se inscriba dentro del pensamiento materialista y posthumano pero conservando una noción de agencia que no se vea forzada a satisfacer necesariamente una simetría. Esto no complacerá, por supuesto, a las posturas posthumanistas más exigentes, ni a las pretensiones de sostener una distinción jerárquica fuerte, sin embargo, abonará a una concepción que redimensione la ubicación del existente humano en el entramado de materiales del cual forma parte. No creemos que una simetría con respecto a la agencia sea necesaria para sostener una postura posthumanista. Aun aceptando la imposibilidad de eliminar una asimetría de base entre la agencia humana y agencia material, puede defenderse una concepción posthumanista y materialista que aporte a una filosofía postantropocéntrica.

17 Acerca de esta noción véase Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres: Duke University Press.

Referencias

- Bennett, J. (2010), *Vibrant Matter*, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres: Duke University Press.
- Coccia, E. (2017), *La vida de las plantas*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gibson, J. J. (1986), *The ecological approach to visual perception*, New Jersey: Lawrence Elbaum Associates.
- Ingold, T. (1992), “Culture and the perception of the environment”, en: Croll, E. y Parkin, D. (eds.): *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, London: Routledge, pp. 39-56.
- Ingold, T. (2000), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York: Routledge.
- Ingold, T. (2010), “Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials”, *Realities, Working Paper*, 15, pp. 2-14.
- Ingold, T. (2013), “Los materiales contra la materialidad”, *Papeles de trabajo*, 11, pp. 19-39.
- Latour, B. (1994), “On technical mediation. Philosophy, sociology, genealogy”, *Common knowledge*, 3, pp. 29-64.
- Latour, B. (1993), *Nunca fuimos modernos*, Madrid: Debate.
- Ludueña Romandini, E. (2012), *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires: Prometeo.
- Malafouris, L. (2008), “At the Potter’s Wheel: An Argument for Material Agency”, en: Knappe, C. y Malafouris, L., *Material Agency. Towards a Non-anthropocentric Approach*, New York: Springer, pp. 19-36.
- Malafouris, L. (2013), *How things shape the mind. A theory of material engagement*, Massachusetts: MIT Press.
- Parente, D. (2016), “Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción. Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo”, *Rev. Colomb. Filos. Cienc.* 16 (33), pp. 139-168.
- Saerle, J. R., (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sterelny, K. (2010), “Minds: extended or scaffolded?”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9 (4), pp. 465-481.

RESEÑAS



MEDINA-VICENT, Maria (2020). *Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista*. Granada: Comares.

Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista es el primer libro de Maria Medina-Vicent, profesora de filosofía en la Universitat Jaume I de Castelló. En él se recogen algunos de los hallazgos de su tesis doctoral, premiada en repetidas ocasiones, por ejemplo, con el premio a tesis doctorales en la categoría de Humanidades de la Real Academia de Doctores de España en 2018. La obra analiza en perspectiva feminista la literatura gerencial dirigida a mujeres y los *bestseller* de temática feminista, mostrando sus similitudes y diferencias, y su impacto en las identidades o subjetividades de las mujeres. Estos géneros literarios son sintomáticos de un imaginario social, y al mismo tiempo, productores de este, dispositivos para su supervivencia y expansión. En el primer caso, libros como *Lean In* (2013) de Sheryl Sandberg representan manuales de autogestión con prescripciones para que las mujeres triunfen en el mundo empresarial y superen individualmente los obstáculos propios de la desigualdad entre hombres y mujeres. La autora argumenta que el segundo grupo de libros, como *Todos deberíamos ser feministas* (2014) de Chimamanda Ngozie o *Diario de una rebelde: Guía de insumisión y supervivencia* (2019) de María Murnau, siguen en cierto modo la estela del primer grupo, dado que se articulan como manuales de autogestión para ser una “buena” feminista. Esta conexión explica el título de la obra. En lo que sigue

recogeré y comentaré alguna de sus ideas clave, como invitación a su lectura.

En el primer capítulo, titulado “Los discursos de la gestión empresarial”, se define y presenta tanto el neoliberalismo como la literatura gerencial a modo de introducción o contextualización. Por un lado, se define el neoliberalismo como sistema y estructura que se caracteriza por el incremento del poder financiero sobre lo económico, lo político y lo social. Por otro lado, el neoliberalismo es al mismo tiempo un modo de vida articulado por las nociones de libertad, cálculo y obediencia, de acuerdo con la concepción foucaultiana de los procesos de gubernamentalidad. Como es sabido, lo que en el keynesianismo corría a cargo del Estado y más tarde de las empresas, ahora corre a cargo del individuo. Así, la precariedad deviene un mecanismo disciplinario de las subjetividades. En el libro se privilegia esta segunda dimensión normativa y configuradora de las identidades que subyace al orden sistémico del neoliberalismo, mostrando cómo este imaginario ha colonizado parte del feminismo. En concreto, la autora argumenta que, ya sea en términos más tímidos como los del apoyo al concepto “igualdad de género”, o más políticamente comprometidos como los de reivindicarse como mujer feminista, la identificación con la causa en muchos casos no está siendo un obstáculo para que cada mujer sea “empresaria de sí misma”, es decir, se gestione a sí misma y todos los ámbitos de su vida como si fuera

una empresa, en términos de coste, riesgo y beneficio. La literatura gerencial cumple así un importante papel como herramienta de expansión de esta lógica. Estas identidades despolitizadas son un principio rector del neoliberalismo, e incluso una condición de posibilidad y supervivencia, cuestión que prolongará en el cuarto capítulo.

El segundo capítulo, “La literatura gerencial dirigida a mujeres”, se concentra en analizar las circunstancias concretas que permiten el auge de estas publicaciones dirigidas a mujeres, así como sus antecedentes, y se presentan las figuras más relevantes de este tipo de gurús empresariales, como la célebre directora ejecutiva Sheryl Sandberg. Una de las cuestiones clave que señala la autora es que esta literatura se publicita como elaborada por mujeres y específicamente dirigida a mujeres, frente a la falsa universalidad de la literatura gerencial en abstracto, que se encuentra elaborada y protagonizada por hombres, como Jeff Bezos o Warren Buffet. Este sesgo androcéntrico reproduce una masculinización del poder empresarial, mientras que las mujeres son construidas como alteridad. Por otro lado, la literatura gerencial dirigida a mujeres sólo es posible una vez inaugurada la incorporación de las mujeres a los cargos de dirección empresarial, y de hecho, parte de ella consiste en biografías de ejecutivas, como modelos de inspiración para su imitación. En el capítulo se presentan numerosos ejemplos de las gurús del liderazgo y del *management*. La gran mayoría de ellas se encuentran en el mundo anglosajón, como consecuencia del evidente imperialismo cultural y gerencial. Ahora bien, a mi juicio, un gran acierto de la obra es que se presta atención al contexto español, recalando la importación de estos discursos. En el caso español pueden señalarse figuras del ámbito académico como Nuria Chinchilla, así como el auge del asociacionismo entre mujeres empresarias, por

ejemplo, la Asociación Española de Mujeres Empresarias (ASEME). Como apunta la autora, nuestro contexto reproduce tres características nucleares del anglosajón: la defensa de la existencia de un liderazgo femenino, la preocupación por la conciliación y una noción de familia tradicional.

En el tercer capítulo, “Una mirada feminista a los discursos gerenciales”, se emplea una muestra de seis obras de literatura gerencial, entre las cuales cabe subrayar *Women Who Work* (2017) de Ivanka Trump. La autora extrae y analiza las prescripciones presentes en estas obras con el objetivo de identificar los valores seleccionados en estas obras para construir el modelo de mujer líder, resaltando su correspondiente componente normativo y valorativo. La temática central de estas obras en sus inicios es el liderazgo femenino. La autora muestra cómo, sobre todo a partir de los años noventa, gran parte de esta literatura hace gala de un marcado corte esencialista, siendo su tarea el promover y mantener la feminidad tradicional en dicho modelo de liderazgo. Discursivamente, la estrategia consiste en la puesta en valor de sus capacidades “femeninas”, tradicionalmente menospreciadas, como la intuición, la capacidad multitarea, la empatía o el cuidado, mediante su mercantilización. En algunos casos se parte de la asunción de que sencillamente hombres y mujeres no son iguales y no deberían pretender serlo, y al mismo tiempo, se recurre a una supuesta diferencia cerebral entre hombres y mujeres, perpetuando un neurosexismo acrítico (Medina-Vicent y Pallarés-Domínguez, 2017).

A mi juicio, uno de los problemas de mayor interés en la obra es el discurso sobre la conciliación, la maternidad y la familia. Aquí también la autogestión coloniza hasta los ámbitos más íntimos de la vida, por ejemplo, se recomienda “casarse bien”, encontrar

la pareja correcta que apoye las aspiraciones laborales de la mujer y que colabore en la gestión de la familia. La maternidad es interpretada como una toma de riesgos que ha de ser calculada y planificada con detalle: en el libro de Ivanka Trump se anima a que las mujeres hablen de sus “opciones de fertilidad” con sus médicos y que tengan un plan de respaldo. La noción de reloj biológico impulsa así industrias como la congelación de óvulos, destinadas en parte a que las mujeres puedan posponer su maternidad hasta el momento en que puedan permitirse ser madres, laboral o económicamente. Las autoras de esta literatura gerencial son, por supuesto, conscientes de que los planes de maternidad suponen una vulnerabilidad para las mujeres en el mundo laboral, pero se acepta una responsabilidad personal para su resolución, por ejemplo, saber organizarse mediante rutinas u horarios, o conciliar gracias a otras mujeres, recurriendo al servicio doméstico —la mayoría de las veces precario— de mujeres migrantes para el cuidado de los hijos e hijas y el mantenimiento del hogar. No obstante, estas soluciones son individuales, no suponen ningún progreso en materia de igualdad, e incluso pueden acrecentar desigualdades globales, por ejemplo, entre Norte y Sur. Como señala la autora, estos problemas sociales deberían ser tratados por la ética de las organizaciones, la política de las empresas y encontrarse en la agenda de los sindicatos.

En el cuarto capítulo, “Identidades despolitizadas”, se analiza el impacto de esta literatura, su papel como mecanismo de poder y sus consecuencias en la despolitización y psicologización de las identidades o subjetividades, en relación con lo que se ha venido a denominar en la investigación feminista como “feminismo neoliberal”. En este capítulo, la autora desvela los modos y las estrategias mediante las cuales la litera-

tura gerencial patologiza el descontento de las mujeres, alejándolas de la lucha feminista por la igualdad. Aquí Maria Medina-Vicent recupera con gran acierto una cita de *Lean In* de Sandberg, “Whenever possible, women should substitute ‘we’ for ‘I’”. Tanto las autoras de esta literatura como sus lectoras son conscientes de las desigualdades de género, pero se presentan como barreras internas u obstáculos a superar individualmente a través del esfuerzo y la autosuperación, y así se abandona la conciencia feminista. Este proceso de despolitización opera mediante una psicologización de los problemas, y es que en la literatura gerencial se recomiendan los mismos recursos que en la autoayuda: mindfulness, gestión emocional, gimnasia cerebral, gestión del tiempo. Se sustituye así la consecución de la justicia social por la ganancia de la felicidad personal.

Por último, en el capítulo final, dedicado a “El feminismo como autogestión”, se analiza la banalización e hipersimplificación de las ideas feministas en la reciente proliferación de obras que tienen por objetivo difundir el feminismo entre el público general. En este capítulo se demuestra el ojo clínico de la autora, que ha sabido percatarse y analizar con agudeza los paralelismos entre la literatura gerencial y los *bestseller* feministas, motivo por el cual decide denominar a esta última “literatura gerencial feminista” o “literatura de autogestión feminista”. Estos dos fenómenos editoriales no están separados en ningún caso, sino que, como mínimo, funcionan como contrapunto y ambos cohabitan en la deriva neoliberal del feminismo. El extenso análisis de *Feminist Fight Club. A Survival Manual for Sexist Workplace* (2016) de Jessica Bennett sirve como hilo conductor a lo largo del capítulo para desarrollar los argumentos de Maria Medina-Vicent, entre muchos otros ejemplos. La autora muestra cómo estas obras son, en realidad, manuales

para gestionar el feminismo, o para ser una “buena” feminista, como si el feminismo fuera una dimensión más a gestionar en nuestras vidas. Me parece destacable en nuestro contexto el caso de *Diario de una rebelde* (2019) de María Murnau, en el que se tratan cuestiones como “Cómo cambiar tu entorno poco a poco” o “Cómo construir una relación igualitaria”. Del mismo modo, se ha ido desarrollando toda una línea editorial de manuales para educar en valores igualitarios a niños y niñas, así como obras destinadas al público infantil que consisten en la puesta en valor de figuras de mujeres y sus aportaciones en distintos campos, como el científico, con el objetivo de crear referentes para las niñas y cultivar sus ambiciones profesionales y vitales. Como señala la autora, estas publicaciones surgen en un clima de popularización del feminismo y de creciente conciencia social, que ha de ser celebrado, pero levanta al mismo tiempo importantes desafíos éticos, especialmente cuando la estrategia planteada es ofrecer soluciones individuales a problemas colectivos y estructurales. Al final de este capítulo, la crítica va acompañada de una propuesta propia, nutrida por las bases que nos otorga la teoría feminista. La autora reivindica la necesidad de (1) replantear el liderazgo de las mujeres desde el feminismo (2) reconocer la interdependencia y el vínculo como núcleos potenciales de subversión, para lo cual se recurre a la obra de Judith Butler (2015), y (3) profundizar en la solidaridad y la sororidad, a tenor de la ética de la solidaridad propuesta por Amelia Valcárcel (1996) y la autoestima feminista basada en la sororidad de Marcela Lagarde (2000).

Podemos concluir, por tanto, que la obra de Maria Medina-Vicent pone el foco en dos tipos de literatura que reflejan el imaginario social, pero también tienen el poder de transformarlo. En su contenido mayoritario,

la literatura gerencial dirigida a mujeres despolitiza el feminismo al redefinirlo como una llamada al emprendimiento, la autogestión y la autoexigencia, todo ello acrecentado por la cultura de la felicidad y el uso de la libre elección como mantra. Las representaciones que se elaboran sobre las mujeres en este tipo de obras no contribuyen necesariamente a la consecución de la igualdad entre hombres y mujeres en la sociedad, dado que se perpetúan roles asimétricos y desiguales. En todos los casos, la crítica y la ética feminista siguen siendo imprescindibles para trabajar colectivamente por otro mundo posible. A mi juicio, el libro de Maria Medina-Vicent posee la virtualidad y el gran mérito de inaugurar una fecunda línea de investigación en el ámbito hispanohablante, y de ser un trabajo que no sólo aboga por la interdisciplinariedad sino que realmente la practica, entre la filosofía feminista, la sociología y los estudios críticos del *management*.

Referencias

- Butler, J. (2015), *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Boston: Harvard University Press.
- Lagarde, M. (2000), *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Medina-Vicent, M. (2020), *Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista*, Granada: Comares.
- Medina-Vicent, M. y Pallarés-Domínguez, D. (2017), “Las huellas del neurosexismo en la literatura del management dirigida a mujeres”, *Política y Sociedad*, 54(2), 683-705.
- Valcárcel, A. (2018), *La política de las mujeres*, Madrid: Cátedra.

Marina García-Granero
(Universitat de València)

FERNÁNDEZ LÓPEZ, José Antonio (2020). *Ensayo y resistencia. Escritura, filosofía y testimonio de la violencia después de Auschwitz*. Granada: Comares.

Difícilmente cabe hacer justicia en el marco de una reseña a la envergadura filosófica y literaria de esta obra, con la que por otro lado culmina (o al menos de momento) el autor una fase de su trayectoria intelectual muy empeñada en comprender y asumir lo esencial del vasto legado de lo que se ha escrito “a partir” del “después de” la Shoah: esa catástrofe inédita en la historia universal que deja ver la tentativa hitleriana “casi” conseguida de exterminar a la nación judía en Europa, y el fenómeno del mal absoluto que se concretó en la fría pasión asesina del nazismo, en especial a partir de la “Solución final” acordada en Wannsee, el 20 de enero de 1942. Importante asunto las fechas, en un debate más que meramente académico por cierto acerca de la rigurosa singularidad e irreductibilidad de este “programa” técnicamente posible en la modernidad (incluida la red ferroviaria europea, ¡y la precisión de que los menores de cuatro años viajarían gratis, y los menores de diez, sólo con media tarifa, en aquellos trenes de mercancía!), el plan sistemático de asesinar a “todos” los judíos, ¡también a los miembros de una familia sefardita aislada que hubo que ir a buscar, locamente fuera de toda racionalidad económica, a una isla griega!

No habrá que subrayar la claridad y la precisión del objetivo de este “ensayo”. El subtítulo del libro reza: “Escritura, filosofía y testimonio de la violencia después de Auschwitz”. Se impone diferenciar las dos partes: una amplia Introducción, titulada “Auschwitz y después”, y una serie de tres estudios acerca de otras tantas figuras paradigmáticas esenciales para penetrar con seguridad en el mencionado debate, y

sin mistificaciones, (a lo que se ha prestado *passim* mucho participante voluntarioso, mayormente cuando perora largamente sobre el silencio): Jean Améry, Primo Levi, Kertesz. No quita que a lo largo del libro, en digresiones o *en passant*, el autor deje hablar a otras voces, a otras escrituras, más que significativas en estos parajes: Elie Wiesel, Paul Celan, George Steiner.

La densa primera sección introductoria aborda, sobre la base de una impresionante documentación, la “cuestión de método”, el planteamiento del “cómo escribir” cuando se trata de un “acontecimiento radical”, como es, y de una manera justamente singular, la *Shoah* (comparable, si acaso, en la existencia judía según algunos, a la Revelación en el Sinaí, o al desastre del Shabatáismo que recorre las juderías europeas en los principios de la Modernidad). Las maneras habituales, y en todo caso las académicas, del discurso histórico, muestran una tendencia interna a la tranquilizadora homogenización de los hechos, y a la contextualización “comprensiva” de éstos. El profesor Fernández se sitúa en las antípodas de ese tipo de discurso histórico comparatista y hasta igualador, al que quiso dar una respetabilidad científica Ernst Nolte hace unas décadas al comparar la *Shoa* con el *Gulag*, y al intentar comprender el antisemitismo asesino en el contexto de la Guerra. Ni siquiera es aceptable, en la perspectiva asumida y razonada aquí por el autor, la comparación de Auschwitz con el estalinismo y el *Gulag*, el “otro” totalitarismo (en el sentido de Hanna Arendt) del siglo XX. Ya muy pronto, inmediatamente después del descubrimiento de los campos de exterminio en la fase final

de la Guerra en 1945, dos judíos alemanes exilados en EEUU, la mentada Hanna Arendt y Theodor Adorno, iniciaron, en el género nuevo de una literatura sin ficción, en “ensayos” abocados a una peculiarísima escritura, una tentativa de enfrentamiento al “acontecimiento radical” de los campos de muerte diseminados en el Centro y el Este de Europa. Ya estos primeros ensayos están dramáticamente obsesionados por el imperativo anamnético, y así, por lo pronto, el imperativo de hablar, de contarlo. Habría que avisar: ¡cuidado con ciertos silencios! Agudo, en este sentido, el “reparo” de George Steiner a T.S. Eliot que comenta el profesor Fernández: el gran poeta de la memoria, no menciona, ¡y en los años justamente de la inmediata postguerra, cuando se hizo público el horror de los campos de exterminio y las cámaras de gas!, el poeta inglés, decía, no registra ninguna referencia a la *Shoah*. Más abiertamente culpable, y hasta imperdonable, por su expresa militancia en el nazismo, cabría aducir aquí en paralelo el silencio ominoso sobre los campos de muerte de Heidegger, *dit-on* que el *Meister aus Deutschland*. A la choza del célebre *Denker* refugiado en sus presocráticos, acudió Paul Celan para pedir una palabra, precisamente una palabra propia “del” pensador por antonomasia en Alemania. Que no dijo nada. Y el caso es que sí, que hay que hablar, hay que pensar la *Shoah*, a pesar de la parte de verdad del *Thinking and camps are oposite*, de Arthur Cohen. El ensayo arendtiano sobre “La culpa organizada” y sobre todo *Mínima Moralia* de Adorno, se evocan aquí como ejemplos iniciales y ejemplares de lo que había de ser una meditación escrita marcada por el “después de Auschwitz”. José Antonio Fernández delinea los principios de un nuevo humanismo radical capaz de “ensayar”, con una escritura relevante, la

resistencia específica al olvido: al criminal “sentido común” de “pasar página”, de mirar sólo y “constructivamente” al futuro. El duelo por los campos de exterminio no podrá no ser infinito. En las propias palabras del autor: “Frente a una sociedad que siempre tiene la tentación de pasar página en virtud del progreso, frente a una historia dominada por el gran relato donde lo individuales obviado, frente al progresivo empequeñecimiento de los crímenes y atrocidades de antaño por mor del paso del tiempo y la siempre sutil debilidad de la memoria colectiva, frente a los límites de la propia condición humana. Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész, reivindican en sus escritos un ejercicio singular de racionalidad crítica y de lectura histórica. A modo de esos anclajes que sostienen todo tipo de ingenios aéreos, como una forma de asentar el pensamiento frente a la volatilidad del olvido, las obras de estos autores miran al pasado y al presente vital con la tenacidad del resistente, del irreductible, de aquel que entiende que su vida se encuentra a unos hechos de enorme calado y trascendencia y que bajo ningún concepto pueden ser obviados. Retorno, escritura, resistencia y existencia son categorías esenciales en un humanismo radical concebido a la sombra de Auschwitz, énfasis y pasión testimonial de unos autores cuyo pensamiento representa la múltiple tensión, nunca resuelta satisfactoriamente, entre la obra de arte, la obligación ético-política, la pulsión anamnética y la búsqueda de una liberación personal del trauma de sobrevivir” (p. 27).

A partir de una muy evidente “simpatía”, José Antonio Fernández reconstruye la peripecia existencial e intelectual de Jean Améry ya desde antes de su reclusión en Auschwitz, y también como activo participante en los medios culturales alemanes de la Postguerra: fue colaborador asiduo

de *Merkur*. Pero, “pero”, si cabe decirlo así, su gran referente, es el existencialismo de Sartre (aunque al filósofo de la libertad absoluta le reprocha que hable de la tortura sin saber), y el fondo de Ilustración que pervive en la cultura francesa, esa Ilustración que puede uno precisamente echar en falta en la cultura alemana desde la muerte de Kant. En un humanismo trágico y “pesimista” sin concesiones, se inscribe la obra maestra de Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación*, que es al mismo tiempo un texto canónico, pero también polémico frente a todo tipo de trascendencia religiosa o política, en la literatura sobre la *Shoah*. Significativo que esta obra fuese rechazada por varios editoriales. Y por cierto lo mismo le ocurrió a Levi y a Kertész: signos transparentes de que la Europa de postguerra quiso olvidar el infierno del Holocausto, incluidos directivos de editoriales “de izquierda”. No quita que puede uno pensar que la cosa no mejora ante el guirigay de las manadas de turistas y colegiales visitando Auschwitz.

Primo Levi es sin duda el autor que ha encontrado más audiencia en el género “ensayo” contra el mentado olvido de los campos. El primer libro de este químico racionalista y humanista, *Si esto es un hombre*, es seguramente la primera gran apelación al recuerdo y la resistencia hecha por un testigo del que con buena razones se

llama “Auschwitz” para nombrar mediante un nombre propio la fabricación nazi del Infierno en muchos otros lugares, con sus propios nombres propios. A diferencia de Améry y de Kertész, Levi procede de un entorno existencial y cultural habitable, el culto Piamonte de Italia, y en ese mismo entorno vuelve a ser acogido. José Antonio Fernández se explica sobre esa diferencia: Kertész volvió a una Hungría dependiente directa del Totalitarismo estaliniano, y Jean Améry se instaló en un tan sistemático como comprensible odio, de estirpe bernhardiana, a la cultura alemana. Sin embargo, Levi, como Améry, se suicidó: tal vez un signo trágico de que la melancolía por haber asistido de cerca a la inhumanidad del nazismo es incurable.

El último capítulo analiza la contribución del mencionado autor húngaro a la literatura, narrativa y ensayística, del que recibiera el premio Nobel en 2002, y se explica más concretamente sobre la quizá obra maestra de este autor: *Kaddish por un hijo no nacido*. Habrá finalmente que subrayar la excelencia filológica de esta obra de José Antonio Fernández, llamada sin duda a influir: el cuidado de remitir a los textos en su idioma original.

Patricio Peñalver Gómez
(Universidad de Murcia)

SANTAYANA, George (2020). *Ensayos de la historia de la filosofía*. Traducción de Daniel Moreno Moreno. Madrid: Tecnos. 392 páginas.

La ingente y variada cantidad de pensadores y teorías que conforma la historia de la filosofía occidental hace conveniente disponer de unos elementales compendios que proporcionen una visión básica inicial de cada uno de ellos. Son estos los libros que llamamos “Historia de la filosofía”. De otro lado, no sólo el neófito que por vez primera se acerca a la disciplina, sino también el estudioso ya un poco más avezado, sienten en ocasiones el deseo de aproximarse a un autor o una corriente en particular con la intención de ampliar ese conocimiento primario y llevarlo a niveles más profundos. Se impone ya en estas situaciones como necesaria la lectura directa del autor o corriente de que se trate, si bien resulta también adecuado acompañarla de algún estudio crítico o comentario que pueda ofrecernos una visión más amplia y rica de lo que sostienen tal autor o tal corriente en cuestión. Es en este segundo grupo donde podríamos encuadrar el presente *Ensayos de la historia de la filosofía*, en tanto en cuanto recoge estudios sobre diecisiete filósofos, conceptos y movimientos intelectuales, de Platón a Dewey, del cristianismo al americanismo, del materialismo al realismo, en su mayor parte accesibles, eso sí, exclusivamente a quienes ya posean un mínimo conocimiento sobre ellos y sobre la filosofía en general. Debemos destacar además una distinción fundamental que dota a este conjunto de ensayos en particular de un estilo muy personal y de un valor añadido, ausente en la mayoría de otras colecciones: el autor de los mismos es, precisamente, uno de esos pensadores —para más señas, español— que figuran en las historias de la filosofía y sobre el que tam-

bién se escriben explicaciones y se llevan a cabo investigaciones dando cuenta de sus teorías y pensamiento: George Santayana.

De todas las presentaciones posibles sobre Jorge Santayana (1863 – 1952), seleccionaremos aquí los atributos más pertinentes a su estatus de autor de un libro de ensayos sobre la historia de la filosofía. Recalcamos así su condición de riguroso pensador, minucioso observador y excelente escritor. Ciertamente, si reflexionáramos sobre cuáles serían las más aptas condiciones de quien nos fuera a guiar de forma crítica por algunos de los hitos más importantes de la historia de la filosofía, resultaría complicado encontrar figura más adecuada que la de Santayana. Sus amplísimos conocimientos filosóficos y literarios, su condición de profesor en Harvard y hombre de mundo y su cercanía vital temporal y hasta geográfica, tanto para con muchas de las figuras tratadas, como para con nosotros mismos, convierten las opiniones vertidas en sus ensayos sobre la historia de la filosofía en una valiosísima referencia, no exclusivamente dirigida a los interesados en su obra, sino abierta a todos los estudiosos de la disciplina.

Publicada en Tecnos, el profesor Daniel Moreno Moreno lleva a cabo la introducción y traducción, así como la selección de los textos. Que el profesor Moreno es la máxima referencia actual a la hora del estudio sobre Santayana lo demuestran no sólo su tesis doctoral o su excelente monografía *Santayana filósofo: la filosofía como forma de vida*, sino sus numerosas publicaciones y traducciones sobre y de Santayana. El rigor necesario para verter al español una prosa tan rica y compleja como la santaya-

niana queda pues asegurado con la preparación y labor de semejante traductor. La introducción incorpora además una tabla en que se recogen las fechas significativas en la vida y obra de Santayana, junto con una breve lista bibliográfica, que el interesado debería completar con la consulta de la revista especializada *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, así como con la visita a la web <https://internationalconferenceonsantayana.blogspot.com/>, donde encontrará información actualizada y útiles enlaces sobre Santayana. En cuanto a la selección de textos, como se señala explícitamente en la introducción, los ensayos elegidos representan el conjunto de escritos santayanianos sobre otros filósofos todavía pendientes de traducir al español. Ya desde su misma concepción, cada uno de los ensayos formaba una unidad independiente, orientada a su exposición unitaria. Por razones de espacio y de forma, puesto que esta reseña no pretende ser un resumen, procederemos a realizar a continuación un breve comentario exclusivamente sobre algunos de ellos.

El primer ensayo (“Buscando al Platón verdadero”) se centra en lo que de aún vivo y vigente hay en la filosofía de Platón. Al hilo de diversos intentos académicos de ordenar cronológicamente las obras platónicas, orden que se supone permitiría establecer la evolución lógica de su pensamiento, Santayana concluye que no deberíamos permitir que nuestro interés por los árboles (un excesivo celo en precisar el dato exacto y el significado preciso de aspectos concretos de la doctrina platónica) nos impidiera ver el bosque (imitar su ejemplo de búsqueda de la verdad, la excelencia y la belleza), ya que ahí es donde realmente está lo más destacable de la filosofía de Platón.

Dos son los ensayos dedicados a la ética de Spinoza (“La doctrina ética de Spinoza” y la “Introducción” escrita por Santayana para una traducción a cargo de A. Boyle de la *Ética* demostrada según el orden geométrico y el *De Intellectus Emendatione*). En el lenguaje frecuentemente alabador (“Spinoza es uno de esos grandes hombres cuya eminencia se hace más obvia con el paso de los años”, p. 69) se deja claramente ver la admiración de Santayana, quien trasluce ideas personales en muchas de sus apreciaciones sobre Spinoza, como al hablar del relativismo moral o del sentido de inmortalidad aún accesible a los mortales seres humanos. No faltan, empero, las precisiones en aquellos puntos en que Santayana considera que Spinoza no fue suficientemente coherente —precisiones que destilan la filosofía santayaniana de forma aun más pura que sus aquiescencias—, como cuando el autor puntualiza que Spinoza señaló el tipo de vida que él mismo elegiría, sin que eso deba implicar que ése debería ser el elegido por todos.

Tras Locke y Berkeley le llega el turno a Hegel (“La filosofía de la historia sofística”). Este ensayo, que abre aludiendo explícitamente al idealista alemán, vuelve a dejar patente cómo Santayana emplea a menudo a los filósofos sobre los que escribe para exponer su propio pensamiento. Ejemplifica este texto también la advertencia ya hecha acerca de la necesidad de haberse iniciado en las nociones y discusiones básicas de la filosofía —y, aun más, en la terminología de Santayana—, para poder encontrar el presente libro ciertamente aprovechable. Así lo demuestra el párrafo en que Santayana, diseñando un contexto a través de una analogía de base católica, con el Padre (el poder) y el Hijo (la verdad), sostiene que “la verdad es una esencia apta para el intelecto, indestructi-

ble (algo de lo que carecen la acción y la existencia), que puede presentarse siempre y en todos los universos, ante cualquier espíritu que aspire al conocimiento” (p. 134). Sólo un lector ya familiarizado con discusiones epistemológicas básicas y con términos fundamentales en la filosofía de Santayana, como son “poder”, “verdad”, “esencia”, “existencia” o “espíritu”, puede hacer sentido completo de este fragmento, que, repetimos, en realidad se refiere más a la propia filosofía de Santayana que a la hegeliana.

Dos breves ensayos sobre el marxismo y el materialismo (publicados en unas fechas tan “tempranas”, 1935 y 1949, que ofrecen una perspectiva de análisis totalmente ajena a la esperable tras la caída de la Unión Soviética y las comprobaciones de las insuficiencias prácticas del comunismo) sirven de puente a los dedicados a la filosofía del siglo XX, la parte más ampliamente tratada en la obra. Encontramos aquí textos sobre Herbert Spencer (“Lo incognoscible”, donde Santayana confronta su propia teoría epistemológica alrededor de la noción de sustancia), H. Bergson, B. Russell, E. B. Holt y J. Dewey. Probablemente el que las filosofías de estos cuatro últimos autores se estuvieran realizando en el mismo momento en que Santayana escribió estos ensayos contribuye no sólo a su extensión (los dedicados a Bergson y Russell son los más largos de toda la colección), sino al carácter mucho más analítico y específico que poseen (el ensayo dedicado a Holt se realiza en torno a la lectura de su *The Concept of Consciousness*, mientras el de Dewey reproduce directamente la reseña de Santayana de *Experience and Nature*).

Por último, recordaremos que los diversos ensayos no sólo se estructuran en torno a autores específicos, sino también alrededor de conceptos o movimientos. Así, tene-

mos capítulos dedicados a tópicos como el cristianismo en su relación con la perspectiva intelectual contemporánea, las divergencias o “herejías” filosóficas —texto que representa una deliciosa, por breve, justificación del lugar de procedencia de esa ironía desapegada con que Santayana identifica la auténtica filosofía—, el americanismo o el realismo. (Incidentalmente conviene señalar que “Tres pruebas del realismo” es el único ensayo del libro que presenta explícita una exposición directa de una característica de la filosofía de Santayana: su postura realista por oposición al escepticismo y al idealismo).

Como se ve, esta obra presenta de forma constante una doble lectura, inmediatamente aparente, por obvia, en sus páginas: todos los ensayos contienen tanta parte de análisis histórico-filosófico sobre el autor tratado, cuanta revelación muestran de la personal visión de la historia de la filosofía, así como de la propia filosofía, de Santayana. Más ejemplos de esto los encontramos cuando Santayana califica de “malentendido” y “ruina de toda la filosofía posterior” la física de Aristóteles (p. 51), cuando caracteriza el pensamiento de Kant como “esencialmente excéntrico y sofisticado”, basado “enteramente en dos disparates heredados que una filosofía verdaderamente progresiva tendría que evitar desde el comienzo” (p. 212), o al llamar “malévola” a la forma en que se realiza la crítica epistemológica idealista, pues ésta provoca “que solo los idiotas son los no engañados” (p. 218). Al hecho de que Santayana entrevera en todos los ensayos el comentario de un autor o corriente determinada con su propia filosofía, conviene añadir una característica más, particular de su estilo. La mirada crítica de Santayana es tan amplia que ninguno de sus ensayos centrados en un autor se ciñe exclusiva-

mente a su filosofía, sino que, remontando el vuelo, nos proporciona constantemente alusiones transversales y establece relaciones originales e insospechadas (siendo fieles al vocabulario del autor, diríamos casi que están hechas desde el punto de vista del espíritu). Entre ellas se cuentan, por ejemplo, su descripción de lo que contendría un apropiado retrato pictórico de Locke (pp. 89-90), la comparación de Berkeley con Shelley (p. 121), o los variados epítetos, todos ellos adecuadamente matizados y contextualizados, que Santayana adscribe a Bergson: persuasivo, místico, elocuente, culto, insinuante, exquisito... (pp. 209-210.) Por todo ello proporciona el libro una recompensa ciertamente también doble: por un lado, más allá de la particular perspectiva santayaniana, nos estamos acercando a la historia de la filosofía de la mano de uno de los más rigurosos y precisos pensadores, lo que nos ayuda a descubrir algunos de los aspectos clave de las teorías pasadas, así como sus relaciones ideológicas más profundas; por otro lado, se nos aclara, reflejada *a contrario* en los pensamientos de tales pensadores, la propia filosofía de Santayana, sin lugar a dudas una de las más coherentes, omnicomprendivas y fértiles de toda la historia del pensamiento occidental.

Esta nueva traducción se añade a las otras cuatro obras de Santayana ya existentes en Tecnos (tres de ellas dentro de la serie “Los esenciales de la filosofía”). Disponer por fin en castellano de los pre-

sentes *Ensayos sobre la historia de la filosofía* constituye un valioso añadido para el estudio de la filosofía misma. La importancia de los autores y movimientos en él tratados está fuera de toda duda, en tanto en cuanto todos ellos conforman el sustrato del pensamiento occidental actual. Al sumar a esa importancia el análisis que proporciona la visión de un pensador tan extremadamente exacto y cabal como lo fue Santayana, obtenemos como resultado una obra aun más fecunda. Estemos o no de acuerdo con su perspectiva, todos los ensayos nos llevan a cuestionar a los autores tratados, a analizar detalladamente sus teorías y a rastrear algunas de sus posibles implicaciones. El lenguaje y el aroma que impregna todas las páginas son indudablemente santayanianos, pero no debe ser vista esta apreciación como una crítica, sino más bien lo contrario. Terminamos cada capítulo no satisfechos por haber alcanzado una conclusión definitiva, sino repletos de preguntas e ideas a partir de las que continuar nuestro camino, nuestra búsqueda. No hay mayor premio que ése para un libro que recapacita sobre algunos momentos fundamentales de la historia de la filosofía, pues en eso consiste, precisamente, un verdadero amor a la sabiduría: en reflexionar libremente sobre su propia historia para así seguir latiendo.

Andrés Tutor de Ureta
(Universidad de Castilla-La Mancha)

MIYARES FERNÁNDEZ, Alicia (2021). *Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generismo queer»*. Madrid: Cátedra. 253 páginas.

La filósofa Alicia Miyares aborda en esta obra la actual reacción patriarcal que enfrenta el feminismo. Con claros ecos orwellianos, describe nuestro presente como una realidad distópica en la que la manipulación del lenguaje y el cuestionamiento de la realidad material juegan un papel esencial.

Esta distopía a la que refiere no es fortuita, sino resultado de varios aspectos que describe en el primero de los cuatro capítulos que componen su obra. Comienza advirtiendo de que, si bien el feminismo siempre se ha desarrollado en sociedades democráticas y las nuestras lo son, no es menos cierto que algunos fenómenos como el neoliberalismo y sus productos —relativismo, anomia política y la apuesta por el pragmatismo frente a las convicciones políticas sólidas— están dificultando el progreso y el bienestar social, amenazando especialmente las conquistas de igualdad entre los sexos. Al respecto, concluye que dichos factores han desembocado en misoginia y misantropía (p.44). Es decir, en una despreocupación por contribuir al bien común y al progreso de la humanidad, lo que era una máxima moderna e ilustrada que ahora recibe los envites de las nuevas ideologías postmodernas y neoliberales. Y también en una reacción patriarcal de gran calado, propiciada por dicho clima regresivo ideológico, como explicará a lo largo de la obra.

En el segundo capítulo, se ocupa del análisis de las reacciones patriarcales precedentes a la actual que se han producido a lo largo de la historia después de cada ola feminista, incluida la presente descrita en el párrafo anterior. Siguiendo la cronología clásica de la historia de la teoría y el movimiento feminista expuesta por Ame-

lia Valcárcel, establece una primera ola, de corte ilustrado y vindicativa de derechos civiles muy básicos para las mujeres, que sitúa entre finales del siglo XVII y finales del siglo XVIII.

Tras esta primera ola, emerge un periodo de reacción que dura casi medio siglo. Esta “contrarreforma”, si lo expresamos en los términos de la filósofa Alicia Puleo, se caracterizará —según Miyares— por las “trampas conceptuales” de la “diferencia sexual” y la “complementariedad de los sexos”. Esto es: cada sexo tendrá, por naturaleza y de forma necesaria, sus virtudes propias que le harán asumir funciones específicas; pero justamente por ser distintas, también serán complementarias entre sí. Eso obliga a que cada sexo se ajuste a las destrezas que se le presuponen, contribuyendo así —sin abjurar de la diferencia— a la buena marcha de la sociedad.

Tras este periodo regresivo, que ocupa el final del siglo XVIII y casi la primera mitad completa del siglo XIX, surge la segunda ola feminista. Tomando como referencia la declaración de *Seneca Falls*, se iniciará hacia 1848 y se ocupará de la agenda sufragista y de la ampliación de los derechos civiles de las mujeres apenas inaugurados en el periodo ilustrado. Esta agenda, con la consecución del derecho al voto en la mayoría de países europeos al filo de la II Guerra mundial, se dará por concluida entonces, al filo de la primera mitad del siglo XX. En ese momento, surgirá una nueva reacción que Miyares caracterizará como aquella cuya baza es la “construcción de la identidad biológico-sexual contra el feminismo sufragista.” (p.76) Emergerá un discurso *biologicista* que determinará como

natural y necesaria la inferioridad y debilidad física, mental, intelectual y ética de las mujeres. Tanto en la producción científica como en la literaria, aparecerán innumerables títulos que sustentarán la idea de que las mujeres son incapaces de gestionar los asuntos público-políticos con la racionalidad que exigen. Con dichos textos, promovidos por la medicina y la psicología —cabe hacer especial mención a las teorías psicoanalíticas— se insiste en lo nefasto que resulta que las mujeres ocupen un lugar que no sea el hogar, donde deben permanecer dedicadas al matrimonio y la maternidad. Todos estos discursos reaccionarios a la segunda ola será lo que nuestra autora denominará como la denuncia patriarcal del supuesto “histerismo sufragista.” (p.91). La “mística de la feminidad” (p. 95) —tan bien descrita por Friedan— junto con la ridiculización de las mujeres que tomaron partido en causas político-sufragistas, servirá para revalidar los supuestos beneficios de la vuelta masiva de las mujeres al hogar para disfrutar las mieles de ser, de nuevo, discretas y entregadas madres y esposas.

Tras este periodo de reacción, en las décadas de los 60-70 del siglo XX, emerge el feminismo radical, que reactivará la agenda feminista añadiendo nuevos objetivos. Se tematizan aspectos como la violencia sexual, con especial hincapié en la denuncia de la prostitución, la pornografía y las violaciones dentro del matrimonio. De esta etapa, Miyares destaca el lema “lo personal es político” que precisamente englobó todos estos asuntos.

Como reacción a esta tercera ola, destaca el giro conservador de algunas potencias como es el caso de Estados Unidos e Inglaterra. Tras algunas décadas, en las que la socialdemocracia había construido los llamados Estados del bienestar, estos son engullidos por los dictados de un incipiente

neoliberalismo. Junto a dicho sistema, un sello característico para desactivar la tercera ola del feminismo fue lo que Miyares denomina como “sociobiología y política del resentimiento” (p. 96).

Si la reacción a la segunda ola se alimentó de teorías científicas que pretendieron ser sustento lógico y racional de la desigualdad entre los sexos, en esta reacción a la tercera ola, también se apostará por sustentar científicamente la necesidad de que los sexos ocupen diferentes lugares, relegando a las mujeres a una posición subordinada. En este caso, la sociobiología será la encargada de lograrlo, y emergerá como decantado del darwinismo social. Desde ella, se argumentará que si existe una división del trabajo y de los roles entre hombres y mujeres es porque, gracias a esa distinción de ocupaciones y comportamientos, se logra una ventaja evolutiva al asegurarse la mayor y mejor reproducción de la especie (p. 97).

Esto se combinó con el esfuerzo de las administraciones conservadoras, especialmente la estadounidense, para que — en base a dichos corpus pseudo-científicos— se alentase la vuelta de las mujeres, una vez más, a su papel de madres y esposas privándolas de proyectos vitales propios y de relevancia en el ámbito del trabajo remunerado, político y social. Con todo, esta tercera ola siguió situando en la agenda política sus objetivos, llegando a la década de los noventa con una significativa producción teórica sobre sus grades temas y con unos nada desdeñables avances en paridad en cargos públicos y privados. Miyares sitúa el fin de esta tercera ola asumiendo la Conferencia de Pekín en 1995 como su colofón.

Dedicará el tercer capítulo a conceptualizar lo que denomina la cuarta ola del feminismo esta se caracterizará por lo que la propia autora define como “lucha contra la distopía transfeminista o el feminismo

emocional (p.109). Caracterizará estos postulados transfeministas por el desprecio a la producción teórica feminista, privilegiando el activismo y, también, por hacer prevalecer las emociones y deseos subjetivos frente a las vindicaciones de igualdad y bien común (pp. 112-116).

Parece que el germen de la distopía denunciada está en el término *género* y las distintas definiciones que ha recibido. La autora explica que, si bien en la Conferencia de Pekín de 1995 ya se detectó su problemática, al evidenciarse sus múltiples y confusas acepciones, no se logró una definición satisfactoria pese a ser fijarse como uno de los propósitos. *Sexo* y *género* se definían entre sí de modo impreciso, profundizando en los errores que ya se advertían entonces (p. 117).

En este sentido, la autora observa una confrontación entre quienes asumen el género como “categoría analítica” crítica y herramienta feminista para señalar e impugnar las desigualdades entre los sexos y quienes lo asumen como “fuerza causal”, naturalizándolo y *esencializándolo* como identidad del individuo (p.121). Respecto a tomarlo como categoría analítica, explica que supone tomar conciencia de las relaciones sexo-género, es decir, de que existe una jerarquía sexual en la que las mujeres se encuentran subordinadas en tanto que son inferiorizadas por el hecho de serlo. (p. 125). Sin embargo, asumir el género como fuerza casual llevaría a *esencializar* la feminidad y la masculinidad. Por ello, no tendría el papel de impugnar el género sino de describirlo y asumirlo como un hecho, e incluso como algo positivo y necesario que la diferencia sexual implique una diferencia de roles y estereotipos. En esta lectura positiva del género centran sus esfuerzos —aunque con diferentes matices— la sociobiología, el psicoanálisis, el pensamiento de la diferencia

y lo que en la actualidad la propia Miyares ha conceptualizado como generismo queer.

Precisamente, respecto a la *esencialización* del género, la autora señala a Butler (p.132) que, mientras que decreta el carácter construido y no necesario del sexo, impugna toda posibilidad de análisis crítico respecto al género, pues si bien lo considera artificial en tanto que proliferación paródica sin original, lo cierto es que —como subraya Miyares— imposibilita cualquier posibilidad de abolirlo, invitando a resignarnos a reproducirlo constantemente y, en el mejor de los casos, teatralizarlo, pero afirma que nunca podremos liberarnos de él. No obstante, Butler tampoco identifica claramente su carácter opresor, por lo que lejos de angustiarse ante el carácter necesario del género que ella misma decreta (en contra de lo que sostiene la teoría feminista), considera innecesaria cualquier impugnación del patriarcado, cuya existencia y carácter universal pone en duda. Critica con dureza que el feminismo pueda y deba reivindicar a las mujeres como sujeto político, pues cualquier categorización (incluida la de que engloba a la totalidad de hembras humanas bajo el concepto referido) le parece opresora, excluyente y, por tanto, indeseable.

Éste *generismo queer* se caracteriza por fragmentar el sujeto político del feminismo. Lo hace al negar que existan dos sexos y que las mujeres, las hembras de la especie humana, se encuentren oprimidas por serlo. Esto lleva a enmascarar su opresión y, en consecuencia, a impedir una articulación política para exigir su emancipación, por lo que Miyares advierte que dicho *generismo* provoca, en última instancia, una despolitización del movimiento feminista (pp. 152-153), que pasa a ser asumido no ya como la lucha por la emancipación de más de la mitad de la humanidad sino como una vindicación de una “diversidad” y una arti-

culación de minorías, lo cual, aplicado al grupo humano mayoritario, resulta injusto y absurdo.

En el cuarto y último capítulo del libro, se pone de relieve cómo en los años 80 y 90 la teoría queer adquiere relevancia en las universidades norteamericanas. Sus objetivos comienzan a distanciarse e incluso a oponerse a los del feminismo, estando, de nuevo, en el epicentro de la batalla el concepto de género. Y es que el género comienza a ocupar el espacio del sexo y a cuestionarse la realidad material de éste último lo que —como la autora subraya— no deja de ser paradójico en una teoría cuyos ejes son el cuerpo y la sexualidad.

Tanto así que una de sus precursoras es Gayle Rubin (p. 171), quien elabora una teoría sobre las disidencias sexuales para concluir la idéntica legitimidad de todas ellas, sin atender a las relaciones de poder que operan, justamente, en las que a ella se le rebelan como transgresoras en cuanto a que se alejan de las relaciones “heteronormativas monógamas” con objetivos de reproducción. La pederastia, la prostitución o el sadomasoquismo será lo transgresor y celebrado como tal por esta teórica que en ningún momento impugna el carácter patriarcal, dominador y violento que se ejerce principalmente contra las mujeres y los menores en dichas prácticas.

La teoría queer cuestiona la estabilidad de los deseos, las conductas sexuales, la materialidad e inmutabilidad del sexo y al tiempo que sí vindica el género como identidad, y no como estructura de dominación fruto del patriarcado. Desarticulados los conceptos emancipadores, toda identidad queda reducida a individualidad, imposibilitando un sujeto político que vindique la emancipación, bien de las mujeres como sexo, bien de las minorías sexuales legítimas. (p. 180).

De este modo, el feminismo enfrenta las dicotomías conceptuales que reforzaban los estereotipos sexuales y con ello el desequilibrio de poder que se produce entre los sexos, siendo los varones el modelo ideal frente a lo otro inferior y *heterodesignado* constituido por las mujeres. Pero ahora, todas esas dicotomías patriarcales que producían la *heterodesignación* se sustituirán por el binomio cis/trans, provocando que la *heterodesignación* patriarcal clásica sea sustituida por la *transdesignación generista*, no menos patriarcal que la anterior y con el mismo objetivo de relegar a las mujeres a la irrelevancia y a su borrado político y jurídico (p.200). Por este motivo, las leyes que están reconociendo el género como identidad tienen como objetivo suprimir la noción de sexo y proceder a la supresión jurídica de los derechos de las mujeres cuya conquista específica han posibilitado avances en la emancipación de las mismas (p. 206).

Así, la autora concluye que se está considerando feminismo lo que en realidad es una vindicación del *solipsismo sexual*, que no es sino una apuesta por propugnar identidades individualistas y egocéntricas que nada aportan a la emancipación de las mujeres, lo que siempre constituirá el verdadero objetivo del feminismo. En esta confusión consiste, precisamente lo que la autora denuncia como “distopía queer”, que es justo a lo que, a juicio de Miyares, puede y debe enfrentarse el feminismo en la actualidad, como de hecho está haciendo (p. 242).

La obra reseñada es, a mi juicio, un texto claro y didáctico que no por ello abandona el más estricto rigor filosófico. Merece ser considerada como herramienta lúcida y necesaria a la hora de enfrentar los desafíos feministas del presente. Sus líneas nos ponen sobre aviso de cómo el uso manipulador de los conceptos puede servir para

apuntalar situaciones de injusticia y despojar a la parte oprimida de los mimbres para su emancipación.

El texto advierte de que la actual reacción patriarcal pasa por el borrado jurídico del sexo, concretamente de las mujeres y la aceptación acrítica del género como identidad subjetiva y solipsista. Advirtiendo al feminismo de los peligros que le acechan

—se presenten en clara oposición o como *alianza ruinosa*— esta obra resulta fundamental para abordar los retos presentes en la agenda feminista sin tropiezos identitarios, ni relativistas ni postmodernos.

Ana Cuervo Pollán

(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

SANDEL, Michael. (2020). *La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?* Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Penguin Random House.

¿Es la meritocracia un ideal regulador deseable a la hora de organizar nuestra sociedad? En *La tiranía del mérito*, el profesor Michael Sandel explora las aristas de esta problemática, planteando un debate que atañe a cuestiones nucleares de las teorías de la justicia distributiva y apela señaladamente a las particularidades del escenario político estadounidense, aún resacoso del mandato de Donald Trump. El célebre profesor de filosofía política de Harvard presenta un texto a caballo entre una pretensión de intelectual público decidido a influir en el debate político actual y una vocación teórica de crítica incisiva al concepto de mérito.

La edición en castellano a cargo de Penguin Random House (Debate) es correcta y la traducción de Albino Santos es sólida, rigurosa y respetuosa con el texto original. El presente libro se divide en siete capítulos, además de una breve introducción y conclusión.

En el primer capítulo, Sandel presenta la brecha entre “ganadores y perdedores” (p. 27) que la lógica meritocrática ha trazado en el panorama sociopolítico estadounidense. Desposeída de su pretendida aura inspiradora, la meritocracia ha fomentado actitudes “poco atractivas desde la perspectiva moral” (p. 37):

entre los ganadores promueve la “soberbia” (p. 37) de quienes se saben privilegiados por derecho propio; entre los perdedores inculca la “humillación” (p. 37) resultante de ser los responsables de su propio fracaso, además de un “resentimiento” (p. 37) contra las élites. Esta división dañina entre ganadores y perdedores ya fue propuesta por Michael Young en *El triunfo de la meritocracia*, libro que el autor referencia en varias ocasiones.

De acuerdo con la naturaleza divisoria de la meritocracia, Sandel propone la tesis de que la victoria electoral de Trump en 2016 tiene mucho que ver con haber sabido capitalizar la humillación y el resentimiento de los perdedores de la globalización y haberles prometido una reparación moral ante los “agravios legítimos” (p. 28) del sistema meritocrático que los ha relegado a la marginación. La potencia sugestiva de esta explicación es considerable, y aunque no creo que se trate de una afirmación del todo exhaustiva respecto a la realidad poliédrica a la que se refiere, logra revestir la idea de mérito con una carga de significación suficiente para justificar su rol central en el análisis.

En el segundo capítulo, se realiza un breve y selectivo recorrido por la historia de la idea de mérito. Sandel se centra en rela-

cionar la idea contemporánea de mérito con los debates teológicos entorno a la salvación del alma y la obtención de la gracia divina, en especial con la concepción protestante del trabajo analizada por Max Webber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sandel, siguiendo a Webber, sugiere que el modelo de laboriosidad y acumulación que propició el surgimiento del capitalismo en la Europa septentrional nace de un deseo de reconocimiento moral de las propias obras más allá del “suspense insoportable” (p.54) ofrecido por el ideal calvinista de predestinación extrema. Así, el trabajo duro y vocacional sería un signo de favor divino; “el éxito terrenal es un buen indicador de quiénes están destinados a la salvación” (p. 56). La meritocracia actual recupera esta noción de merecimiento de forma secularizada, asociando el éxito socioeconómico (y la ausencia de este) con una dura noción de merecimiento (o no merecimiento) moral, análoga a la visión puritana de la salvación a través del trabajo duro. Se configura así una “noción providencialista” (p. 60) de la brecha meritocrática, mediante la cual cada uno obtiene lo que genuinamente se merece.

Sandel defiende que este discurso ha calado hondo no solamente en un plano interpersonal, sino también en la consideración misma de que la hegemonía política de los Estados Unidos va ligada a su superioridad moral; “el tropo retórico consistente en explicar el poder y la prosperidad de Estados Unidos en términos providencialistas” (p. 66).

En el tercer capítulo, Sandel vuelve sobre el trasfondo tóxico del mensaje meritocrático y las condiciones diversas que hacen de él una “tiranía del mérito” (p. 96). La “retórica del ascenso” (p. 85) (quien trabaje y tenga talento, tendrá éxito) y la “retórica de la responsabilidad” (p. 85) (el individuo se autodetermina, por tanto, es responsable de su situación, ya sea esta privilegiada o desfa-

vorecida), conforman una mezcla explosiva que caracteriza “la faceta cruel de la meritocracia” (p. 98), culpabilizando a los desfavorecidos de su propia situación y consolidando la justa superioridad de los exitosos. El autor destaca el cinismo del mensaje meritocrático en el panorama estadounidense, a la luz de la desigualdad económica galopante y de lo estadísticamente infrecuente que es el ascenso social fulgurante prometido por el *sueño americano*. Este capítulo se presenta a modo de recopilación ampliada de las ideas presentadas en los anteriores, ahondando tanto en la crítica normativa a la meritocracia como en la relación de esta con la reacción populista-trumpista.

En el cuarto capítulo, Sandel se centra en desgranar cómo el éxito social se ha ido asociando de manera creciente a un nivel elevado de estudios, siendo los títulos superiores una fuente de soberbia meritocrática que denigra a aquellos que no los poseen, al tiempo que respalda las pretensiones de merecimiento y superioridad moral de los titulados. El así llamado “credencialismo” (p. 107) designa esta obsesión y veneración por los títulos universitarios. En el plano político, este credencialismo ha ido de la mano del auge de la tecnocracia a través de la consideración de que las decisiones políticas han de dejarse en manos de los más preparados; se afianza el paradigma de oposición simplista entre lo “inteligente” (p. 121) y lo “estúpido” (p. 121), íntimamente relacionado con el marco general de oposición entre ganadores y perdedores. A Sandel, como ya mostró en *Justicia: ¿hacemos lo que debemos?* (2011), su anterior trabajo, le sigue inquietando especialmente esta tecnocratización de la esfera política, que desaloja el debate moral en favor de una aplicación omnipotente del criterio experto, lo cual resulta no solo en un “desempoderamiento de los ciudadanos” (p. 141), sino

también en un “abandono del proyecto de persuasión política” (p. 141). En este punto, el autor dialoga implícitamente con el panorama desolador dibujado por Colin Crouch en *Post-Democracy* (2004), sin acabar de articular una propuesta clara de salida.

El quinto capítulo marca un punto de inflexión en el libro, pues deja atrás el intento de asociar el auge del populismo con las consecuencias de la meritocracia y se dispone a presentar el grueso de la carga teórica de la obra. Sandel examina las críticas a la meritocracia que se formulan desde el “liberalismo de libre mercado” (p. 164) de la mano de Friedrich Hayek, y desde el “liberalismo del Estado de Bienestar” (p. 167) por parte del omnipresente John Rawls. La tesis principal que defiende es que, pese a que ambos autores rechazan explícitamente la idea de que el éxito tenga que ver con un mayor merecimiento (sobre todo en lo que respecta a la arbitrariedad moral de los talentos naturales), ninguno de ellos puede escapar finalmente de “una inclinación meritocrática” (p. 194) en lo referido a las actitudes de humillación y soberbia que caracterizan a los privilegiados y los menos favorecidos.

En el caso de Hayek, se critica que la disociación entre “el mérito y el valor” (p. 165) deja intacta una asociación igualmente peligrosa: la del valor de mercado con el valor aportado a la sociedad. Esto hace que los exitosos puedan justificar ufanamente su privilegio aduciendo el mayor peso de sus aportes al conjunto de la sociedad, dejando de nuevo a los menos afortunados en una posición de desnudez moral. En el caso de Rawls, la estricta neutralidad liberal de “la prioridad conceptual de la justicia sobre el bien” (p. 187) es impermeable al reparto desigual de la estima social, la cual fluye igualmente hacia los más talentosos y exitosos que, para más inri, ostentan su posición desigual en beneficio de los más

desfavorecidos y en estricta observancia del *Principio de Diferencia*.

A pesar de la relevancia teórica que reviste la cuestión del mérito y de la arbitrariedad moral de los talentos a través del liberalismo igualitario rawlsiano, el tratamiento que se hace de este asunto es demasiado sucinto. Quizá hubiese sido provechoso un desarrollo ampliado de esta polémica teórica en perjuicio del peso que tiene en los primeros capítulos el análisis pseudo-empírico del auge del populismo.

Tras esta crítica ambiciosa, entramos en la parte final del libro, que consta de dos capítulos propiamente propositivos. El sexto capítulo se centra en el recurrente tema de la admisión a la universidad en Estados Unidos y en cómo el sistema universitario se ha convertido en una “máquina clasificadora” (p. 199) cuya función consiste en separar los aptos de los no aptos. Sandel critica la doble tiranía del mérito (p. 236) que un sistema así conlleva, tanto para los que no son admitidos en las universidades de élite (víctimas de la humillación meritocrática) como para los que sí lo son (“ganadores heridos” (p. 227), desgastados psicológicamente por los estándares de perfección que se les exigen). Ante este panorama, el autor lanza una propuesta no carente de audacia: una “lotería de los cualificados” (p. 237), de suerte que todos aquellos que alcancen un nivel mínimo de competencias, entren en un sorteo para obtener una plaza. Esto permitiría tratar el mérito “como un umbral para la cualificación, y no como un ideal que haya que maximizar” (p. 238), además de insistir en la corrección de la soberbia a través del azar, resquebrajando la exigente noción de autorresponsabilidad que encumbra la meritocracia. En cierto sentido, aquí Sandel está recuperando el afán de crítica al mejoramiento sin límite que vertebra su libro *Contra la perfección* (2007), en esta

ocasión centrándose en la crítica aspiracional a lo perfecto en el plano del mérito, en vez de en el ámbito de la ingeniería genética.

Pese a su atractivo inicial, parece que la lotería preuniversitaria hace más por remediar el sufrimiento psicológico de aquellos que optan a la perfección que el de los que son humillados por el sistema de selección y no consiguen siquiera llegar al umbral mínimo del sorteo. Quizá reparando en esto, Sandel finaliza el capítulo reivindicando una mayor inversión en la formación profesional, para hacer posible “que el éxito en la vida no dependa tanto de poseer un grado universitario de cuatro cursos”. Esto permitiría “valorar diferentes tipos de trabajo” (p. 246) y, además, romper con el monopolio de la educación ético-cívica en las universidades, creando así las bases para un diálogo en común clave en el ideal comunitarista que Sandel propone.

En el séptimo capítulo, se plantea una defensa republicana de la “dignidad del trabajo” (p. 263) en tanto que contribución al bien común y aportación de valor a la comunidad, rompiendo con el encaje meritocrático. En este sentido, una solución basada únicamente en la “*justicia distributiva*” —“un acceso más equitativo y completo a los frutos del crecimiento económico” (p. 265)— no puede dar respuesta plena a la problemática del “desplazamiento cultural” (p. 262) al que se ven abocados los trabajadores, más allá de la “privación material” (p. 262). Se pone en el centro la necesidad de alumbrar una “*justicia contributiva*” (p. 265) como la “oportunidad de ganarse el reconocimiento social y la estima que acompañan al hecho de producir lo que otros necesitan y valoran” (p. 265). Este paradigma (que probablemente sea una de las aportaciones conceptuales más potentes del libro) realza la valoración comunitaria de los esfuerzos de contribución productiva al

acerbo colectivo, censurando la correspondencia hayekiana entre valor de mercado y valor social.

En el pasaje conclusivo, Sandel aboga por comprender su propuesta como una vía intermedia entre la “igualdad de oportunidades” y la “igualdad de resultados”: “una amplia igualdad de condiciones” (p. 288) que permita a todo el mundo vivir una vida digna en la que el bienestar material vaya acompañado de una “estima social” (p. 288) relacionada con la contribución al “bien común” y a la deliberación colectiva y moral de los “asuntos públicos” (p. 288). A través de esta lente, la justicia contributiva se aleja de la neutralidad moral que impone la tecnocracia meritocrática, puesto que valora la satisfacción mutua de necesidades como un ideal deseable para el “florecimiento humano” (p. 272). Este ideal requiere una toma de conciencia en cuanto al papel de la suerte en la posición que ostenta el individuo, cuyo resultado sería una “cierta humildad” (p. 293) como condición *sine qua non* para la solidaridad y el reconocimiento recíproco.

Sin perjuicio de la calidad general del libro, se puede observar una distancia preocupante entre la honda crítica que se plantea a la meritocracia y las propuestas que *de facto* se nos presentan. Sandel, o bien propone soluciones parciales (admisión por sorteo, impuestos al sector financiero...) que, aun siendo interesantes y dignas de una fructífera reflexión, no alcanzan a superar las propias objeciones maximalistas que él mismo ha delineado; o bien nos enfrenta con una reivindicación demasiado general, monumental y precipitada de un comunitarismo surgido a modo de *deus ex machina*, el cual solo convencerá plenamente a aquel que ya venía de antemano convencido.

Por otro lado, resulta insatisfactorio el escaso tratamiento crítico que se da a la reformulación del sistema económico para atajar la

tiranía del mérito. Desde un punto de vista un tanto malintencionado, pudiera parecer que el énfasis en el reconocimiento-estima de los empleos productivos acaba por desarticular la dimensión material del debate, relacionada con la crítica o la justificación de la desigualdad económica necesaria en un sistema capitalista. Por si fuera poco, no queda claro desde qué marco se ha de construir esta comunidad de reciprocidad y qué redes de cooperación social sería necesario reformular o incluso destruir. Sin un tratamiento profundo de estas incertidumbres, la propuesta comunitarista de solidaridad codependiente parece incompleta y su presentación como una alternativa real al *statu quo* es problemática.

A pesar de estos apuntes críticos, el valor que tiene el texto es reseñable. Sandel se muestra lúcido al poner la largamente negligida cuestión del mérito en el centro del debate, y en hacerlo de tal manera este libro resulte atractivo para un amplio abanico de lectores, recubriendo las reflexiones más punzantes, fecundas y abstractas de un manto de actualidad con relevancia propia. Asimismo, la parcial inconcreción de sus propuestas no excluye la agudeza con que estas se articulan, dialogando sagazmente con algunas de las deficiencias políticas

más notables de la esfera de deliberación pública: la menguante relevancia de la moral en el discurso, la brecha de reconocimiento o el exilio del papel cohesor del azar.

La idea central que vertebra el texto nos enfrenta a un viejo dilema liberal-comunitarista, reeditado desde un punto de vista fresco y novedoso. Recuperando las palabras del propio Sandel en la introducción: “Tenemos que preguntarnos si la solución a nuestro inflamable panorama político es llevar una vida más fiel al principio del mérito o si, por el contrario, debemos encontrarla en la búsqueda de un bien común más allá de tanta clasificación y tanto afán de éxito” (p. 25).

Referencias bibliográficas

- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. 1ª ed. Cambridge: Polity Press.
- Sandel, M. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. 1ª ed. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* 1ª ed. Barcelona: Penguin Random House.

Héctor Jiménez García
(Universitat Pompeu Fabra)

ALLEN, Ansgar (2020). *Cynicism*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 280 pp.

La proliferación de obras dedicadas al cinismo en los últimos años es directamente proporcional al interés que este movimiento filosófico de la antigüedad suscita en la reflexión sobre la actual situación de crisis. Muestra de ello es el hecho de que *Cynicism*, de Ansgar Allen (en adelante A.), se encuadre dentro de la colección The MIT Essential Knowledge Series, del Instituto de Tecnología de Massachusetts. El cinismo

se está revelando como una temática cada más abierta a distintas disciplinas. ¿Pueden convertirse en valores educativos la humillación, la risa y el excremento? A., de la Universidad de Sheffield (Inglaterra), no es un filósofo, sino un profesor de educación, un educador cínico, según sus propios términos. Su nuevo libro viene a ampliar los horizontes trazados en su anterior *The Cynical Educator* (Mayfly Books, 2017), y es que,

en efecto, es en las instituciones educativas donde el cinismo se presenta en una de sus formas más paradigmáticas. A los ojos de A., el concepto pastoral, platónico, de educación salvadora convive con el desencanto constante en todos los ámbitos de la práctica educativa, desde su burocracia, pasando por la práctica diaria, hasta la resignación de los docentes ante el alumno fallido. Así, A. propone una rehabilitación de los conceptos de nihilismo y cinismo desprendiéndolos de la negatividad que los impregna para recuperar su carácter estratégico con el fin de deshacerse de esa concepción elitista-idealizada de la educación. Extendiendo dichos aprendizajes a su nueva obra, debemos arriesgarnos a decir la verdad y afrontar la situación con realismo y comicidad. La educación y la sociedad precisan nuevos enfoques para comprenderlas y nuevas estrategias para afrontarlas; conque A. va a reclamar una nueva generación de cínicos, un término que precisa de una reexploración.

En su preámbulo (pp. 1-17), *Cynicism* parte del cinismo moderno (*cynicism*, en minúscula)¹ con el objetivo de establecer una comparación con el cinismo antiguo (*Cynicism*, en mayúscula) que permita conocer mejor el primero. Así, en lugar de intentar señalar el abismo que los separa, A. pretende hallar los elementos recuperables de las antiguas enseñanzas diogénicas que perviven en la moderna actitud cínica. Su objetivo es tratar de “comprender cómo uno se convirtió en el otro”, lo que según el autor no ocurrió en un punto específico de la historia, no existe una transición absoluta, sino “momentos cínicos”, cuestión que explica las distintas formas

intermedias de cinismo (A. aporta un glosario de ellas al final de la obra).

Los primeros capítulos (II y III, pp. 17-67), dedicados al cinismo histórico (personajes, anécdotas, etc.), están redactados sin perder nunca de vista la cuestión educativa y, además, con la habilidad para indicar al mismo tiempo que cualquier intento de escribir sobre ellos reduce su impacto: el cinismo sigue eludiendo a aquellos que quieren estudiarlo. Para A., una aproximación a los antiguos cínicos debe rechazar toda proposición teórica o de principios, porque la persistencia en enfoques de este tipo le hacen perder su carácter astuto, juguetón, rebelde e improvisado; la construcción de una tradición en torno a él “sería la muerte del cinismo” (p. 24). De modo que A. se propone deshacerla retrospectivamente; en otras palabras, va a realizar un viaje por las distintas recepciones del cinismo para observar cómo a través de las diversas idealizaciones, censuras y apropiaciones interesadas se ha ido produciendo una merma de su potencial disruptivo.

A lo largo de los siguientes capítulos (IV - VII, pp. 67-151), el autor explora más de dos mil años de “cooptaciones” del cinismo. Este concepto, ‘co-option’, en la lengua inglesa comprende una acepción muy reveladora de los mecanismos de recepción operados sobre el cinismo antiguo. La cooptación se puede entender como una aculturación forzada, una apropiación selectiva de algunos elementos en detrimento de otros con la intención de convertirlo en algo más manejable, menos hiriente, domesticado. Así, A. va a trazar un recorrido desde la temprana cooptación estoica del cinismo, pasando por la idealizaciones romanas (Epicteto, Luciano, Juliano), hasta llegar al ascetismo cristiano y la ambivalencia en época medieval. Rabelais, el Timón shakesperiano y la misantropía literaria anglosajona ocupan el espacio dedicado a la

1 A diferencia de otras lenguas, en inglés se usa la mayúscula para diferenciar el cinismo antiguo del moderno (*Cynicism-cynicism*). En alemán, por ejemplo, se usan diferentes caracteres, *Kynismus*, manteniendo la “k”, para el cinismo antiguo y *Zynismus* para el moderno.

modernidad. Para A., el análisis del cinismo histórico temprano mantiene a lo largo de los siguientes siglos una constante actitud de “temor a las masas”, a la turba, cuya actitud quedaría después adherida sin remedio a la figura de Diógenes.

Si bien A. no cree que exista una transición absoluta desde el cinismo antiguo al moderno, parece coincidir, dado su bagaje de lecturas (Sloterdijk, Mazzella, Shea, Stanley), en la Ilustración y la Contrailustración como momento determinante en la diversificación y devaluación del uso de la palabra. A partir de ese período, el descontento social y la desconfianza quedan fijados al término: el cínico es entonces aquel que no considera a nada ni a nadie dignos de respeto. Así, el estatus de ciertos sujetos (lo que A. reconoce como cinismos intermedios) se define a partir de la descalificación de otros a los que llaman cínicos, advirtiendo de su peligrosidad, por cuanto su actitud promueve la desconfianza en el sistema. Sin embargo, A. no comparte el moralista desprecio por el cinismo moderno arguyendo su naturaleza destructiva de la sociedad democrática. Tampoco comulga con el izquierdismo que considera este fenómeno como el causante de un sentimiento de desesperanza en la clase obrera, por hacer sentir al proletariado que no tiene el futuro en sus manos. El autor lo afirma sin tapujos: este libro “se aparta de las posiciones que buscan disminuir o superar el cinismo moderno” (p. 169). Ni siquiera está de acuerdo con los ya de por sí atrevidos planteamientos de autores como David Mazella (*The Making of Modern Cynicism*, 2007) o Sharon Stanley (*The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism*, 2012), que abogaron por un cinismo moderno mesurado, equilibrado, como una forma de mantener una actitud crítica hacia el presente. Por contra, A. invita a considerar “el escandaloso

potencial del cinismo moderno” en sus formas más “bajas” y “empobrecidas” (p. 171).

Así las cosas, A. se adentra en las conclusiones de su obra (Cap. VIII, pp. 187-203) declarando la inevitabilidad del cinismo moderno e intentado reconstruirlo. Quizás el autor podría haber dedicado algo más de espacio al siglo XX, especialmente a la tradición alemana de mitad de siglo, tanto por sus tempranas argumentaciones en torno a la escisión de ambos cinismos como por ser el eslabón que une a Nietzsche con Niehues-Pröbsting (*Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 1979) y Sloterdijk (*Crítica de la razón cínica*, 1983). El cierre de la obra es una incitación al cinismo; la alusión a algunos ejemplos vitales, incluso de personajes no autodeclarados cínicos, sugiere que el cinismo aún podría tener protagonismo en nuestra época, previo reajuste. La perspectiva educativa no se deja nunca de lado y adquiere mayor relevancia, si cabe, en esta última parte. Aquí, su recorrido deconstructivo a través de los siglos desemboca en Nietzsche, Sloterdijk y, sobre todo, Foucault (*El coraje de la verdad*, 1984), como no podría ser de otro modo. Del primero quiere recuperar la noción constructiva del nihilismo, que no se da por vencida pero que, a su vez, es capaz de enfrentar con realismo las falsas promesas. Del segundo, Sloterdijk, no comparte la oposición binaria *Zynismus-Kynismus*, pero sí su diagnóstico de la sociedad con importantes matices: con ellos no está todo perdido, no son cínicos completamente, evitan llegar al punto de su crisis en el que no podrían enfrentarla, de modo que su descontento puede ser canalizado. De Foucault toma el método: el cinismo es ante todo estratégico y debe ser adaptativo, contingente, como lo fue Diógenes. Por tanto, el procedimiento debe ser el de una mimesis selectiva, dado que las audiencias y los medios han cambiado. Hoy, la “desviación

cínica”, expresión del potencial escandaloso de Diógenes, se ha vuelto legible para el poder; si algo causa revuelo, no tiene por qué ser un “marcador de transgresión” (p. 193), sino que a menudo sirve para reforzar la normalidad. Por lo tanto, la estrategia precisa de un reajuste, cuyas huellas se rastrean en el estudio foucaultiano de la inversión cínica —la vida *Otra*—. El escritor acude al ejemplo del pensamiento *queer*, bastante descriptivo al respecto: encontrar la forma de enfrentar la normatividad hasta que ésta deje de tener sentido. Ese reajuste debe partir de la audiencia y el contexto, por lo que no existe una única respuesta adecuada. El cinismo debe acometer actos de inconformismo que sean inaprehensibles. Así, la gran enseñanza extraída es la de procurar mantener ese carácter que se resiste a ser cooptado, cuidando de no permitir que pierda su rebeldía.

En suma, *Cynicism* de Ansgar Allen supone una lectura placentera, muy reco-

mendable para estudiosos del cinismo, pero también para futuros educadores. La variedad de lecturas contemporáneas recolectadas y las reflexiones sobre ellas suponen una aportación destacada al panorama actual. Asimismo, plantea distintas cuestiones (de candente actualidad en el ámbito anglosajón) a las que no podrán permanecer ajenos los estudiosos del cinismo contemporáneo. ¿Es el cinismo moderno una deformación contraproducente, es una fuerza medible, o una expresión constructiva de insurrección, como defiende Allen? En este último caso, al pretender aprovechar e intensificar toda su escandalosa rebeldía, el uso de la mayúscula o la minúscula, como marca de distinción de un cinismo antiguo y otro moderno, dejaría de tener sentido.

Santiago Vargas Oliva
(Universidad de Almería)

CEREZO GALÁN, P. (2018). *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: Universidad de Granada.

Hegel y el reino del espíritu es el lema bajo el que el profesor Cerezo Galán recoge una serie de trabajos diseminados a lo largo de su larga trayectoria intelectual, engarzados entre sí mediante un mismo hilo conductor: aquello que sea el espíritu en Hegel es justamente el lugar central de la integridad de su filosofía. Por espíritu debiera entenderse la articulación viva y racional de la libertad, conquistada históricamente y reafirmada en el presente de los pueblos. El libro se divide en cuatro grandes apartados. En “Horizontes teóricos” se lleva a cabo un ajuste de cuentas metodológico con la envoltura epocal del pensamiento hegeliano: en lo más próximo a nosotros, una

lectura de Hegel allende ciertos presupuestos feuerbachianos y marxistas, convertidos por la tradición en *cliché*, mas poco atinados; del otro lado, en el punto crítico que distingue a Hegel de cierta deriva teórica de la Modernidad, un ajuste de cuentas recíproco entre las nociones de sustancia de Spinoza y Hegel. Tras el “Interludio”, en el que se analizan los momentos y conceptos clave de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, nos adentramos en el tercer apartado, “Trayectos práticos”, donde se pone en desarrollo el núcleo central de la obra: cómo el paso de la moralidad a la eticidad hegelianas no constituye un mero tránsito inercial, sino la tensión articulante

de toda vida libre y digna en un Estado racional. En último apartado, “Recapitulación”, se incide esencialmente en los vínculos entre religión, filosofía y Estado que configuraron la propuesta política de Hegel en su tiempo.

Tal sería una descripción somera y generalista del desarrollo de los contenidos de la obra. Creo conveniente, por lo demás, indicar otra serie de cuestiones más específicas al respecto que atañen a su laboriosidad temática. Quisiera de tal modo indicar las virtudes propias de este trabajo, así como las problemáticas que abren en su exposición. No se trata, pues, de un examen de la obra en su totalidad, sino de incisos concretos que considero relevantes para el *leitmotiv* de la misma.

En primer lugar, el capítulo metodológico dedicado a la traducción y distinción en castellano entre *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu* constituye, a mi juicio, un hito indispensable a tener en cuenta en la comunidad filosófica hispanoparlante. La relación habitual (aunque no necesaria) entre estudios marxistas y hegelianos, así como la influencia de exégetas como Hyppolite desde otras coordenadas hermenéuticas, han estipulado que ambos conceptos en Hegel no tendrían el rigor filosófico suficiente. En comparación con un concepto de alienación más técnico o bien más cercano a una filosofía existencial, el parecer general asumiría la ineficacia o confusión de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la escritura hegeliana. Cerezo, por su parte, plantea una alternativa a tomar en consideración: cómo “*Entäusserung*” debiera ser considerada como “extrañamiento” y “*Entfremdung*” como “alienación” en la mayoría de los contextos de la *Fenomenología del espíritu*, inversamente a las traducciones habituales. Dicho sea, ni la clásica traducción de Wen-

ceslao Roces ni la más reciente de Antonio Gómez Ramos mantienen esta nítida distinción. La tesis propuesta por Cerezo sería la siguiente: diferenciar a) la *Entäusserung* como figura de la conciencia estructural de b) la *Entfremdung* como figura de la conciencia específica articulada sobre aquella primera: “Estructuralmente hablando, la *Entfremdung* juega dentro del espacio dialéctico que le abre la *Entäusserung*, en la medida en que no puede darse alienación sino sobre la base de una exteriorización extrañante. [...] La *Entäusserung* subyace, pues, a la *Entfremdung* como su condición estructural de posibilidad” (p. 93). Esta lectura se condensaría, en definitiva, en el siguiente supuesto exegético: “Toda alienación es así una modalización histórica del extrañamiento constitutivo de la razón” (p. 75). Dada la contundencia de esta afirmación, el autor debería responder a una serie de interrogantes que deja abiertos en su misma argumentación: ¿Por qué determinar la *Entäusserung* como condición estructural y la *Entfremdung* como figura que deviene formal si en ambas es reconocible su propia genealogía dialéctica, su condición histórico-efectiva y lógica? ¿No es esta distinción taxonómica de figuras de la conciencia algo forzada, por cuanto contenido y forma de las figuras de la conciencia no pueden ser entendidas en el desarrollo dialéctico como moldes externos al movimiento mismo de la conciencia que se sabe en su concreta situación? En todo caso, y pese a que estas cuestiones no se den por resueltas, la atención que Cerezo presta a ambos conceptos abre un panorama que hasta la fecha no había recibido la suficiente atención.

Otro momento argumentativo indispensable para el hilo conductor de la obra (constante a lo largo de los capítulos) sería la reconciliación en la eticidad: “Las heridas

del espíritu [...] se curan sin dejar cicatriz, porque no hay regeneración sino transfiguración. La escisión, pues, ha sido cancelada en el mundo ético del Estado constitucional” (p. 241). Esta noción de *Aufhebung* se postula como aquella que prioriza el desenvolvimiento metafísico de lo ético-político, por cuanto la superación se examina con vistas a establecer y mantener una sociedad de ciudadanos libres. Este momento argumentativo es crucial porque en él se pone en juego la tensión inherente en las relaciones entre moralidad y eticidad, entre conciencia moral crítica y vida activa en la comunidad política. La tensión entre ambos momentos es tal que, para no acabar en una mero sacrificio del ciudadano que aceptase incondicionalmente sus leyes conquistadas, la solución que propone Cerezo debe desarticular cierto nervio de la dialéctica misma: “Aun admitiendo la inmensa capacidad del Estado liberal/democrático para reabsorber conflictos, puede admitirse como posible, aun cuando improbable, la eventualidad de su desgarramiento trágico, por ejemplo, una grave crisis de convivencia que raye en una guerra civil. Y, en cualquier caso, este riesgo será tanto menor cuando más fluida sea la dialéctica del entrecruzamiento recíproco de moralidad y eticidad. A esto llamo el *quiasmo dialéctico*, a una paradójica inversión del camino hegeliano de la moralidad a la eticidad, en un contramovimiento incesante, de la eticidad a la moralidad, que permita, a su vez, superar o ensanchar los límites histórico/nacionales de determinadas tradiciones de valor social” (p. 252). Lo que implica, como Cerezo reconoce líneas más abajo, la introducción y mantenimiento de un elemento crítico-utópico en el seno de una conciencia moral que debe ser respetada. La cuestión a plantear es si, mediante tal proceder, la necesidad interna de la dialéctica puede mantenerse

verdaderamente. Más aún: si mediante el postulado del quiasma dialéctico puede mantenerse la figura de la “curación sin cicatriz” propia de la *Aufhebung* hegeliana. En tal sentido, hubiera resultado fructífero un debate abierto con posturas hegelianas postmarxistas como la planteada por Žižek desde los años 80 del siglo pasado, cuya comprensión de la superación como mantenimiento de lo negado en tanto que resto podría enriquecer polémicamente esta lectura del quiasmo.

Como último inciso, vinculado con el anterior, se vuelve menester atender al último capítulo, recogido con poca fortuna bajo el rótulo de “Recapitulación”, pues los contenidos sustanciales que ofrece son novedosos en la exposición e indispensables para el funcionamiento del libro en su totalidad. Este capítulo, “La teología política de Hegel. La armonía entre eticidad, religión y saber absoluto”, plantea el ligamen entre la conciencia religiosa (cristiana) y la formación del Estado constitucional más adecuado al parecer de Hegel. Redactado por Cerezo en una época en la que la problemática de la teología política schmittiana volvió a cobrar relevancia en el panorama filosófico mundial, el autor define la teología política de Hegel como “Una religión en y del Estado, que lo reconozca como la verdadera Iglesia secular y visible. La postura integradora de Hegel le conduce a la peculiar forma de una coincidencia de la Iglesia y el Estado en su contenido veritativo y valorativo, pero manteniendo su diferencia específica en cuanto institución que administran, por así decirlo, distintas formas de conciencia” (p. 370). No obstante, la definición ofrecida y los apoyos textuales del propio Hegel distancian a Cerezo de este núcleo teológico-político schmittiano revivido en autores como Agamben o Esposito, por

lo que la propia apostilla de Schmitt en el trabajo de Cerezo (p. 312) no es significativa para el rendimiento teórico del texto. Lo esencial de este capítulo residiría, más bien, en el mantenimiento de la conciencia religiosa (cristiana y reformada, debiera añadirse), aunque transfigurada, en el seno de un Estado constitucional que se pretenda libre; cómo, en definitiva, la secularización de la conciencia religiosa se reconcilia con la vida civil sin que se produzca una mera fusión de ambas; y cómo, al mismo tiempo, la conciencia religiosa es el postulado genético que, en su mundanización (*Verweltlichung*), abre paso a una vida comunitaria libre. En este juego entre dependencia y convivencia de religión y ciudadanía es donde Cerezo echa mano del concepto de secularización. He aquí otro momento clave para un debate académico que podría haber sido abierto: justamente en Hegel, donde la mundanización es un proceso dialéctico esencial para la comprensión del espíritu, se echa en falta a su vez una discusión crítica en torno a la cuestión de la secularización. El mismo aparato conceptual hegeliano da pie a un debate rico en torno a la disputa propiciada hace años por Blumenberg acerca de la validez heurística del paradigma de la secularización, como supo ver Jean-Claude Monod hace pocos años en Francia. Dadas las fechas de la mayoría de los trabajos de bibliografía secundaria que cita Cerezo, sorprende por su ausencia un ajuste de cuentas con *Die Legitimität der Neuzeit*. Dada, además, la especificidad teórica del

pensamiento hegeliano, ¿es menester recurrir al teorema de la secularización para dar cuenta de la relación entre religión y ciudadanía en el transcurso dialéctico de la historia universal? La respuesta, ciertamente, no se puede responder con facilidad, pues justamente ahí reside el reto de examinar tanto la posición hegeliana en su relación con nuestro presente, como nuestros aparatajes hermenéuticos en relación con los hitos de una Modernidad viva y con voz propia.

A modo de cierre, quisiera reparar en la pretensión hermenéutica que expresamente declara el autor: “Estos ensayos no pretenden ser ni doxografía historiográfica ni restauración metafísica del hegelianismo [...]. Pero la comprensión de nuestro tiempo exige todavía establecer nuestra relación hodierna con aquel *pleroma* de sentido, que representó la metafísica especulativa de Hegel” (p. 12). No considero posible comprender esta afirmación sin reparar en los puntos críticos sobre los que he venido insistiendo: la tensión, la reconciliación y la adición del quiasmo en la lectura que Cerezo hace de la dialéctica hegeliana. El texto, como otras tantas obras de Cerezo, se convierte en una invitación abierta a una discusión cabal y rigurosa sobre nuestra relación con una herencia moderna que, sin estar presente, no termina de abandonarnos en su distante problemática.

Javier Gálvez Aguirre
(Universidad de Granada.
Contacto: ljpgalag@gmail.com)

MOREY, Miguel (2019). *El hombre como argumento*. Granada: Universidad de Granada.

La edición ampliada de *El hombre¹ como argumento* de Miguel Morey actualiza y completa un volumen fundamental para la reflexión filosófica sobre lo humano. Esta obra se presenta como un curso introductorio de Antropología filosófica que no solo aborda los puntos clave del canon de dicha disciplina académica, sino que presenta una perspectiva crítica y original al respecto.

Morey describe la antropología filosófica como una disciplina problemática. Este carácter se debe a que su constitución es simultánea a la toma de consciencia de la problematicidad de lo humano. Por esta razón su proceder es el inverso al de la mayoría de los discursos instruidos: la definición de su objeto no sería el primer paso de su proceder, sino su término. Esto hace que la cuestión metodológica sea de especial relevancia para la AF. El autor encuentra tres formas distintas de trabajar en este ámbito. La primera de ellas entiende el adjetivo *filosófica* como una suerte de espacio de encuentro interdisciplinar entre distintas teorías (filosóficas y científicas). La segunda se apoya en una teoría científica o filosó-

fica concreta con vistas a profundizar en lo humano. La última vía es la que afirma que la antropología es filosófica si adopta métodos y contenidos filosóficos. Tiene un carácter más ambiguo y depende de su modo concreto de formación.

Sobre ellas Morey expresa diferentes reservas. Rechaza el uso acrítico de la ciencia para la definición de lo humano. A su juicio, la ciencia funciona al revés: solo al servicio de una idea de hombre previa la ciencia es útil. Otro problema de la saturación de la perspectiva antropológica con contenidos científicos es que olvidan que el ser humano, además de objeto de conocimiento, es sujeto de reconocimiento. Esta última constatación escapa al dominio de las verdades positivas y atiende a la cuestión del sentido. La segunda pregunta que plantea el autor tiene que ver con el procedimiento de selección y agrupamiento de enunciados provenientes de teorías científicas o filosóficas. ¿Qué principio de legitimidad guía la elección de enunciados provenientes de dominios discursivos distintos? Esta sospecha no le lleva a invalidar la interdisciplinariedad, sino a señalar que bajo la pretensión de saturar interdiscursivamente el campo de lo que puede decirse sobre lo humano se esconden ideas previas de humanidad que no han sido explicitadas. Finalmente, sobre las AF asociadas a una escuela o disciplina, Morey duda de que aporten algo novedoso con respecto a lo ya mencionado en dicho campo.

En cuanto a la pregunta por el ser del hombre, Kant fue el primero en establecer su centralidad para la filosofía. Las tres preguntas que guían los intereses de la razón apelan en última instancia a la pregunta por el ser del hombre. Y además de esta, Morey

1 El masculino singular es usado en esta obra como genérico previo a la distinción entre géneros. En la lectura del texto se observa que el autor ha querido conservar el peso que la tradición filosófica ha cargado sobre el sustantivo “hombre” en los debates que forman esta disciplina. No obstante, a raíz de la confrontación entre humanismo y antihumanismo, Morey considera que el programa de la AF se desplaza hacia una teoría del sujeto que denuncia los componentes ideológicos de los intentos de definición del ser del hombre y donde las aportaciones feministas son de gran importancia (p. 25). En esta reseña se usará la misma nomenclatura con la intención de no distorsionar la obra ni las aportaciones filosóficas mencionadas, cuya necesaria revisión excede los límites de este trabajo.

subraya que Kant hizo una aportación decisiva en su formulación de la distancia irremediable que habita un ser que es a la vez objeto y sujeto. El sujeto aparece ante sí mismo como objeto, objeto para un sí mismo más radical que siempre está detrás. Kant desvela con ello el carácter obligadamente paradójico del ser del hombre.

Y ante a esta propuesta inaugural, Heidegger mostró profundas dudas que ya son de obligada resolución para toda antropología filosófica: ¿en virtud de qué todas las cuestiones centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta por el hombre? Es decir, ¿por qué la AF ha de convertirse en filosofía primera? Y además, ¿por qué debe constituirse un discurso autónomo sobre esta reflexión en el seno de la filosofía? Como consecuencia, la AF críticas se han demorado en estas cuestiones que son previas a la pregunta por el ser del hombre.

Desde el mismo punto de partida kantiano, Cassirer sigue una línea diferente. El autor despliega la noción de símbolo y de animal simbólico en continuidad con la tarea crítica kantiana, que había otorgado al ser humano el poder exclusivo plantearse la diferencia entre lo real y lo posible. Cassirer afirma que el hombre habita el mundo de los posibles para cuyo gobierno solo tiene símbolos. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo, sino que lo que posee es un sentido, y por tanto, lo inherente a los humanos es la cuestión del sentido. De esta forma Cassirer establece el punto central de la AF: el ámbito del sentido es privilegiado con respecto al de la verdad.

En este momento Morey retoma la pregunta heideggeriana por la necesidad de un discurso acerca del hombre. Con este fin hay que investigar la historia de la emergencia de esta pregunta, sus condiciones de posibilidad. También hay que enfrentarse al hecho de que en el seno de la AF acontece

una creciente epistemologización. A juicio del autor, el modo específico de hablar de lo humano que caracteriza a la AF es contemporáneo del descubrimiento del hombre como objeto de conocimiento. Esta posición es la responsable de las paradojas que acucian a la AF desde su comienzo: su objeto de conocimiento es un sujeto de reconocimiento. Pero a su vez, dicha inquisición objetivadora tiene el riesgo de pulverizar el objeto, el ser del hombre. Parece que el hombre es el mito que se destruye con la AF.

Morey se plantea de esta forma la difícil alternativa ante la que se presente la AF: objetivar lo humano y avanzar en su disolución o recuperar el viejo tema de la autognosis, con las pocas garantías que ofrece. Para el autor, las preguntas que surgen son si la AF es beneficiosa y cuál es la verdad en este reconocimiento. A este último respecto, el autor vuelve a señalar que nuestro proceso de realización se da a partir de Ideas pero que este proceso no es meramente cognoscitivo. Las ideas tienen que ver con el sentido, no con la verdad. La AF se encuentra, por tanto, en la alternativa entre una vía objetivante que produce una escisión y una promesa de sentido que es ajena a la verdad. Parece llevarla a la imposibilidad.

Esta dificultad se acrecienta a la vista de los importantes obstáculos que la filosofía de Foucault sienta para la AF. Para el autor francés, con el hundimiento de la episteme clásica, el hombre y su finitud quedan señalados como el lugar del fundamento y los objetos vida, trabajo y lenguaje son puestos como semitrascendentales, pues establecen los límites de esa finitud. No obstante, por los intersticios que dejan abiertas las regiones de las ciencias humanas aparecen dos disciplinas, la etnología y el psicoanálisis, que producirán la disolución del hombre. La razón es que se tratan de saberes positivos que se dirigen hacia aquello que, fuera

del hombre, permite que se sepa lo que se da o escapa a su conciencia. De aquí concluye Foucault la próxima desaparición del hombre como nudo epistémico. Ahora bien, Morey sostiene que esto no conlleva la disolución de la AF ya que la tarea de esta no es fundar en la finitud humana lo que puede ser conocido. No obstante, reconoce que desde la filosofía foucaultiana es necesario atender a dos contribuciones notables de este autor: la necesidad de evitar la racionalización retrospectiva del problema “hombre” y de luchar contra la tendencia progresiva a convertir verdades positivas en Ideas. En consecuencia, aunque la AF no buque otra cosa que determinar adecuadamente en qué consiste el ser del hombre, pretender una definición que no sea sancionadora de nuestros prejuicios es algo comprometido. Por otro lado, el modo en que la AF recorta su objeto, el “ser del hombre”, también ha de ser esclarecido previamente. Foucault lanza una segunda sospecha sobre la AF al afirmar que se trata de un discurso cuyo nacimiento es condición de posibilidad de las tecnologías de poder de tipo disciplinario.

En consecuencia, el giro antropológico que comenzó con Schopenhauer frente a la sujeción teológica ahora está obligado a cuestionar su andadura. Hoy se rehúye caracterizar al hombre, reduciendo esta tentativa a proponerlo como mera diferencia. Esta constatación le lleva a Morey a dar un paso atrás y estudiar la reducción antropológica de Feuerbach. A colación de ella se pregunta si al proponer la reducción antropológica como una teología invertida no liga necesariamente la muerte de Dios con la muerte del Hombre. La reducción antropológica parece llevarnos a la posición de un discurso positivo acerca del hombre. El pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud puede ser considerado desde este punto de vista el emblema de dicho desplazamiento: el

Mundo se convierte en la esfera del trabajo, el Alma en el deseo y Dios en el lenguaje. Ahora bien, el autor precisa que a diferencia de Marx y Freud, Nietzsche rechaza la salvación por medio del saber e invita más bien a una nueva producción de sentido.

Pero ante todo, el proyecto de Feuerbach se ve consumado en la filosofía de Scheler. Para este, si la AF es una disciplina necesaria es en la medida en que debe darse como tarea, en primer lugar, la fundamentación de las ciencias humanas y la respuesta al sentido de la vida. El ser humano no es solo es la forma más elevada en el mundo de la vida, sino que también participa del mundo del espíritu. Este es originario, como la vida, pero no se reduce al ejercicio de la inteligencia práctica, sino que canaliza la fuerza que esta hacia fines ideales. La vida es una fuerza ciega y el espíritu una instancia que la desvía hacia fines ideales. Scheler ofrece la posibilidad de fundamentar una metafísica que podría ser entendida como meta-antropología. El gesto noble de la filosofía de este autor reside, indica Morey, en su oposición al dominio de lo humano por parte de las verdades positivas y de esta forma justifica la necesidad de un discurso específico sobre lo antropológico en el seno de la filosofía. Esta línea será continuada por Plessner y Gehlen.

Además de la pretensión fundadora, Morey estudia otro problema al que se enfrenta la AF. Gran parte de sus obstáculos han venido dados por la ideología que se supone que la acompaña: el humanismo. Tras revisar la posibilidad de que la AF se constituya como discurso específico, el autor plantea ahora qué condiciones ha de guardar este discurso para que sea reconocido como tal. Pero, ¿qué es el humanismo? Una breve presentación de los dos sentidos del concepto (histórico y sistema de creencias con respecto a la dignidad del ser humano) le permite al autor confeccionar una sucinta

carta humanista en la que se recojan las distintas formas de humanismo: total intramundanía del hombre, consideración de este como un sujeto constituido por fuerzas humanas esenciales, reivindicación de la autorrealización del hombre, afirmación del valor de la razón, extensión de este ideal a toda la humanidad y compromiso con el cumplimiento de este ideal. A este respecto aborda el famoso debate entre Sartre y Heidegger. Sobre la propuesta de un humanismo existencialista del primero, Morey comenta que su interés era defender al existencialismo y por esta razón lo relaciona con el humanismo. No obstante, el autor termina proponiendo una existencia trágica propia de la finitud humana que Morey considera irreconciliable con el humanismo. Por su parte, Heidegger critica al humanismo por dos razones: la primera tiene que ver con su defensa del pensar sin nombres y su rechazo a parcelar el pensamiento; la segunda con el carácter más originario de la pregunta sobre el ser y la objetualización del ser humano en la pregunta por el hombre como señor de los entes. El segundo momento del enfrentamiento entre humanismo y antihumanismo tuvo lugar en Francia en los años sesenta. Morey presenta en este punto cómo las obras de Althusser, Foucault, Lacan y Derrida implican para la AF el giro de la pregunta por el sentido a la pregunta por el funcionamiento. Para todos ellos la antropologización es el gran peligro interior del saber solidario con mecanismos ocultos de poder.

No obstante, los debates entre Foucault y Chomsky, y entre este último y Skinner le permiten a Morey interpretar este debate de una forma original. Para el autor ambas formas teóricas deben ser comprendidas por recurso al ámbito contra el que se resisten. Antes que compromiso teórico, el antihumanismo es una posición de combate contra el obstáculo que una ideología que forma parte

de la retórica del poder opone a la emancipación de los individuos concretos. Por esta razón Morey cree que hay que relativizar el marco de enfrentamiento y remitirlo al contexto cultural y social concreto. Donde no se respetan los DDHH, el marco humanista no debería poder ser menospreciado. Subrayando su valor estratégico, su poder de resistencia frente a las formas de opresión de discursos ideológicos, la polémica quedaría matizada. A la vez, cree Morey, la crítica del antihumanismo ha supuesto una victoria, no del discurso humanista, pero sí del humanismo como actitud ya que sacó a la luz la pérdida de los valores a los que el humanismo apela.

De acuerdo con lo expuesto el autor propone un programa para la AF. A la vista de los obstáculos encontrados y las salidas propuestas, la tarea de la AF ha de ser esclarecer las diversas y múltiples concepciones del hombre presentes en nuestra cultura. Y con este fin debe dirigir sus miradas hacia los modos de ser sujeto, y ponerse como teoría del sujeto antes que como filosofía del hombre. Que el “hombre” como presencia atemporal es una hipótesis que solo puede ser determinada posible después de haber dirigido una mirada amplia y armada a los diversos modos de ser sujetos que se han dado y se dan. Pero tras esta posición no debe entenderse la propuesta de un modelo descriptivo. Morey afirma que no compete al filósofo decir qué fuerzas son las esenciales en el ser humano, sino preguntar acerca de lo que cada tiempo o cada cual determina como aquello que está en juego en lo que hay, pero este preguntar no es solo un preguntar por la verdad o falsedad sino también por su sentido o valor. Este es el aporte de la AF a una filosofía crítica de la cultura.

Finalmente, Morey aborda en el postfacio el gran reto que la contemporaneidad le ha presentado a la disciplina: el posthuma-

nismo. En la cultura que este lleva aparejada ya no hay un canon compartido que eduque a las distintas generaciones según ciertos ideales y que era tarea de la AF investigar. Hoy la subjetivación es mediática y la tarea que sería posible hacer es escuchar la multiplicidad de enunciados antropológicos en litigio dentro de los multiculturalismos actuales. Ahora bien, el autor no es necesariamente pesimista para el futuro de la

reflexión: de la misma forma que el anti-humanismo abrió nuevas vías, algo similar podría ocurrir con el posthumanismo.

En este riguroso trabajo se encontrará una reflexión crítica de la mejor tradición de la AF y propuestas por las que puede continuar su tarea en el presente y en el futuro.

Beltrán Jiménez Villar
(Universidad de Granada)

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 ejemplo que siguientes:

- *Libro*: Savater, F. (1999), *Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel.
- *Capítulo de libro*: Camps, V. (1999), «Universalidad y mundialización», en: M. Cruz y G. Vattimo (eds.): *Pensar en el siglo*, Madrid: Taurus, pp. 61-85.
- *Artículo*: Campillo, A. (2009), «La biopolítica en España», *Daimon*, nº 48, pp. 223-232.

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 85. Enero-Abril 2022

Artículos

Conoscenza e pluralità dei punti di vista: un percorso tra epistemologia e filosofia della società. <i>Alfonso Di Prospero</i>	7
Por una nueva política de la verdad: crítica, verdad y parrhesía en Foucault. <i>Aitor Alzola Molina</i>	23
Certitudes négatives y docta ignorantia: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. <i>José González Ríos y Matías Ignacio Pizzi</i>	37
El papel del actus essendi en la comprensión de la causalidad: La mediación del esse entre las causas eficiente y formal. <i>Manuel Alejandro Serra Pérez</i>	51
Panpsiquismo de construcción. <i>Esteban Diego Ortiz Medina</i>	67
El concepto de muerte como paradoja en la vía del conocimiento absoluto en la filosofía de F. W. J. Schelling. <i>Miguel Ángel Ramírez Cordón</i>	83
Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano. <i>María Teresa Muñoz</i>	99
Ciudadanía democrática y ethos científico: una perspectiva pragmatista. <i>Carlos Mougan</i>	113
¿Emplea Platón el método de Zenón en el Parménides? <i>Ignacio García Peña</i>	129
Creatividad, paz, educación: algunas relaciones conceptuales. <i>Alejandra Herranz Castejón y Julio José Moyano Fernández</i>	143
Filipo II de Macedonia: el primer europeo. Asia y Europa como conceptos políticos en la Grecia clásica. <i>César Sierra Martín</i>	161
El problema de la agencia material. Un desafío para el pensamiento posthumanista contemporáneo. <i>Nicolás Leandro Fagioli</i>	177

Reseñas

MEDINA-VICENT, María (2020). <i>Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista</i> . Granada: Comares (Marina García-Granero).....	191
FERNÁNDEZ LÓPEZ, José Antonio (2020). <i>Ensayo y resistencia. Escritura, filosofía y testimonio de la violencia después de Auschwitz</i> . Granada: Comares (Patricio Peñalver Gómez).....	195
SANTAYANA, George (2020). <i>Ensayos de la historia de la filosofía</i> . Traducción de Daniel Moreno Moreno. Madrid: Tecnos. 392 páginas. (Andrés Tutor de Ureta).....	198
MIYARES FERNÁNDEZ, Alicia (2021). <i>Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generismo queer»</i> . Madrid: Cátedra. 253 páginas. (Ana Cuervo Pollán).....	202
SANDEL, Michael. (2020). <i>La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?</i> Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Penguin Random House. (Héctor Jiménez García).....	206
ALLEN, Ansgar (2020). <i>Cynicism</i> . Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 280 pp. (Santiago Vargas Oliva).....	210
CEREZO GALÁN, P. (2018). <i>Hegel y el reino del espíritu</i> . Granada: Universidad de Granada. (Javier Gálvez Aguirre).....	213
MOREY, Miguel (2019). <i>El hombre como argumento</i> . Granada: Universidad de Granada. (Beltrán Jiménez Villar).....	217