

# Daimon

## Revista Internacional de Filosofía

---

Número 86. Mayo-Agosto 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 Analytcs, Estados Unidos).

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



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

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

---

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

---

Publicación cuatrimestral. Número 86. Mayo-Agosto 2022

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 86. Mayo-Agosto 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 Abadí (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

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

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

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

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

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

Depósito legal: V 2459-1989.

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



# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 86. Mayo-Agosto 2022

---

## Artículos

Sentido y alcances de la noción de “formas jurídicas” en Michel Foucault. <i>Edgardo Castro</i> .....	7
El pensamiento proto-etológico de Condillac. Raíces ilustradas de la ciencia del comportamiento animal. <i>Ricardo Mejía Fernández</i> .....	21
Helena Béjar, or the Progressive Potential of Philanthropy and Compassion. <i>Paul Fitzgibbon Cella</i> .....	35
Reconsideración de la <i>herencia</i> en Ernst Bloch. <i>Miguel Salmerón Infante</i> .....	53
La libertad como mecanismo para la continuidad ontológica en Hans Jonas: un análisis de posibilidades. <i>Bertran Salvador Mata</i> .....	69
Schelling y las tres <i>Epochen</i> del proceso de autodeterminación del absoluto en el <i>System</i> de 1800. <i>Alejandro Rojas Jiménez</i> .....	85
La <i>Ética</i> de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico. <i>Antonieta García Ruzo</i> .....	101
La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el <i>Kriegsnotsemester</i> . Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica. <i>Rocío Garcés Ferrer</i> .....	117
El estratonismo en el materialismo ilustrado: el caso Sade. <i>Natalia L. Zorrilla</i> .....	133
Pierre Bayle y la imposibilidad del debate racional sobre el mal. <i>Marta García-Alonso</i> .....	149
Alberto Magno, proemio al <i>De praedicamentis</i> : sobre las categorías. <i>Álvaro Berrocal Sarnelli</i> .....	163
Simone Weil pensadora liminar. <i>Andrea Fuentes-Marcel</i> .....	179

## Notas críticas

El malestar de la pornografía. Nota Crítica sobre <i>PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos</i> , de Mabel Lozano y Pablo J. Conellie. <i>Alejandro J. Ladrero Benito</i> .....	193
Imaginación democrática y distribución del conocimiento. Nota crítica de J. L. Moreno Pestaña, <i>Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político</i> . Madrid: Akal, 2021. <i>Manuel de Pinedo y Nefalí Villanueva</i> .....	199

## Reseñas

ÁLVARO, Eduardo (2021). <i>Las ideas filosóficas de Marx</i> . Madrid: Tecnos, 252 pp. ( <i>Pedro Ribas Ribas</i> ) .....	213
---	-----

MÉNDEZ BAIGES, Víctor (2021): <i>La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973</i> . Madrid: Tecnos, 568 pp. (Marc-Abraham Puig Hernández) .....	216
GALINDO HERVÁS, Alfonso (2021). <i>Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck</i> . Pamplona: EUNSA, 176 pp. (Enrique Ujaldón Benítez) .....	220
RODWELL, G. (2020). <i>Politics and the Mediatization of School Educational Policy. The dog-whistle dynamic</i> , New York: Routledge, 222 pp. (Ana Mas de Sanfélix) .	224
ARENAS, Luis (2021). <i>Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global</i> . Madrid: Trotta. (Jorge León Casero).....	228
NIETO, Carlos (2021). <i>El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora</i> . Prólogo de Victoria Camps, epílogo de Javier Muguerza. Sevilla: Renacimiento, 517 p. (Jorge Novella Suárez) .....	232
NEGRI, Antonio (2019). <i>Marx y Foucault</i> . Buenos Aires: Editorial Cactus, 255 páginas. (Luis Alberto Jiménez Morales).....	236
BRENTANO, Franz C. (2020). <i>Psicología desde el punto de vista empírico</i> . Traducción y presentación de S. Sánchez-Migallón. Salamanca: Sígueme. 318 pp. (David Torrijos Castrillejo) .....	240
BARRIENTOS RASTROJO, J. (2020). <i>Filosofía Aplicada Experiencial</i> . Madrid: Plaza y Valdés. (Gloria Aspas Paredes) .....	242
VALLEJO, I. (2019). <i>El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo</i> . Madrid: Siruela. (Abril Sain) .....	244

## Informaciones

Listado de personas que han llevado a cabo tareas de evaluación de originales en <i>Daimon</i> durante 2021 .....	249
---	-----

## **ARTÍCULOS**







## Sentido y alcances de la noción de “formas jurídicas” en Michel Foucault

### Meaning and scope of the notion of ‘juridical forms’ in Michel Foucault

EDGARDO CASTRO\*

**Resumen:** Este trabajo se ocupa de mostrar la relevancia de la cuestión del derecho en la filosofía política de Michel Foucault. Argumentando contra el denominado “antijuridicismo” del autor, busca determinar el lugar que ocupan las formas jurídicas en su analítica del poder a partir de la relación entre la historia del derecho y la historia de la verdad. A tal fin, discute la distinción propuesta por François Ewald entre lo jurídico y lo legal y plantea la necesidad de complementar las perspectivas de los libros de Foucault con los textos editados póstumamente, en particular sus cursos en el Collège de France.

**Palabras clave:** Derecho, antijuridicismo, historia de la verdad, analítica del poder.

**Abstract:** This work aims to show the relevance of the question of law in Michel Foucault’s political philosophy. Arguing against the so-called ‘anti-juridicism’ of the author, we seek to determine the place that juridical forms occupy in his analysis of power based on the relationship between the history of law and the history of truth. To this end, we discuss the distinction proposed by François Ewald between the juridical and the legal and we raise the need to complement the perspectives of Foucault’s books with some texts edited posthumously, particularly his courses at the Collège de France.

**Key words:** Law, anti-juridicism, history of truth, analytics of power.

La problemática del derecho en el pensamiento de Michel Foucault dio lugar a un intenso debate en la literatura secundaria, especialmente anglosajona, y también en las biopolíticas postfoucaultianas, cuyo ejemplo más relevante son las críticas que le dirige Giorgio Agamben en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. En ambos casos, el cuestionamiento es lo que se ha denominado su “antijuridicismo”, que no sólo lo conduciría a subordinar

---

Recibido: 24/01/2020. Aceptado: 29/10/2020.

\* Edgardo Castro: Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), investigador principal del Conicet (INEO), miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires) y profesor titular ordinario de Historia de la filosofía contemporánea (Unsam). Sus publicaciones se ocupan de la filosofía contemporánea francesa e italiana. Es uno de los principales traductores de la obra de Giorgio Agamben al español. Entre sus libros, cabe destacar *Pensar a Foucault* (1995), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008), *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011) y, publicado por Siglo Veintiuno Editores, *Introducción a Foucault* (2014) y *Diccionario Foucault* (2018).

por completo el derecho a otras formas de ejercicio del poder, como las disciplinas y la biopolítica, sino incluso a expulsarlo de la Modernidad.<sup>1</sup> Un recorrido sumario por los libros publicados en vida del autor parece justificar estas objeciones.

Las primeras referencias de cierta relevancia a la problemática del derecho se encuentran en *Histoire de la folie* y en *Naissance de la clinique*. Estas conciernen al hospital general como forma de ejercicio de la soberanía (Foucault 1999, 73), a la influencia de la noción jurídica de alienación en la ciencia médica y en la experiencia de la alienación social durante la época del gran encierro de los siglos XVII y XVIII (Foucault 1999, 172-174), a la relación entre soberanía y naturaleza (Foucault 1999, 658-659), y, en la segunda obra, a la legislación acerca de la enseñanza de la medicina y su ejercicio en la época de la Revolución francesa (por ejemplo, Foucault 1988, 82). En general, se trata de referencias que tienen un carácter disperso y secundario, dado que aparecen en relación con otros temas que constituyen el interés primario del autor.

En *Les Mots et les choses* (1966) y *L'Archéologie du savoir* (1969) la cuestión del derecho no ocupa ni siquiera ese lugar secundario. Para reencontrarse con ella, es necesario desplazarse hasta la aparición de *Surveiller et punir* (1975) y de *La Volonté de savoir* (1976). En *Surveiller et punir*, las discusiones sobre el derecho penal, a diferencia de cuanto sucede en las obras tempranas, se ubican en el centro de la escena. Además, y este aspecto merece ser puesto de relieve, casi al inicio de la obra nos encontramos con las primeras consideraciones metodológicas —insistimos, en los libros publicados en vida— en relación con el derecho. En efecto, luego de haber contrapuesto el espectáculo del suplicio a la sobriedad punitiva del empleo del tiempo en las instituciones de encierro, Foucault enumera cuatro reglas generales para su investigación. Tres de ellas involucran la cuestión del derecho: no estudiar las técnicas punitivas como una mera aplicación de las reglas del derecho, sino como prácticas específicas que responden a tácticas políticas; buscar si hay una matriz común, “epistemológico-jurídica”, a la historia del derecho y a la de las ciencias humanas; y, por último, analizar la inserción de los saberes científicos en la práctica penal como un efecto de la transformación de las relaciones de poder que invisten al cuerpo (Foucault 1975, 28).

En términos ciertamente muy sucintos, apenas una página, y que, por lo tanto, requieren ser desarrollados, nos encontramos con las tres grandes problemáticas en torno a las cuales puede organizarse —y, de hecho, se despliega— la problemática jurídica en el pensamiento de Michel Foucault: la relación derecho-analítica del poder, derecho-verdad y derecho-cuerpo.

El abordaje de la cuestión del derecho en la obra de 1976, *La Volonté de savoir*, puede considerarse como una ampliación de las reglas formuladas en *Surveiller et punir*. Por un lado, Foucault se detiene más extensamente sobre el lugar que ocupa —o, mejor, no debe ocupar— el derecho en su analítica del poder. Así, la relación entre derecho y poder ya no sólo concierne al derecho penal y a las prácticas punitivas, sino a la analítica del poder en general y también a la teoría jurídica en general. Sobre todo, en relación con la noción de soberanía de la construcción jurídica de las monarquías occidentales. Por ello, Foucault sostiene que, en el ámbito de la teoría política, para deshacerse de su matriz jurídica todavía es necesario cortarle la cabeza al rey (Foucault 1976, 116-117). Por otro lado, la relación entre

1 Sobre el debate en la literatura secundaria acerca de la cuestión del derecho en Michel Foucault, cf. Hunt (1992) y Golder y Fitzpatrick (2009). Acerca de la posición del filósofo italiano, cf. Agamben (1995, 7).

derecho y cuerpo ya no se limita al ámbito de las disciplinas, al cuerpo de los individuos; con la introducción de la noción de biopolítica se extiende también al cuerpo de la población (Foucault 1976, 175 y ss.). En cuanto a la relación derecho-verdad, Foucault remite a una obra futura, jamás publicada, *El poder de la verdad*, sobre el derecho griego y romano de la época imperial (Foucault 1976, 79, nota 1).

En los siguientes volúmenes de la *Histoire de la sexualité* publicados en 1984, *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*, como sucedía en sus obras de 1966 y 1969, la cuestión del derecho se encuentra prácticamente ausente.

Como ya señalamos, a la luz de cuanto acabamos de decir, parecen apropiadas las posiciones como las de Agamben y otros cuando hablan de un “antijuridicismo” o de una expulsión del derecho en los trabajos de Michel Foucault. En efecto, cuando este aborda la relación entre analítica del poder y derecho, lo hace, precisamente, para relativizar el valor explicativo del modelo jurídico. Y cuando describe el funcionamiento de las disciplinas o la biopolítica, es decir, cuando está en cuestión la relación derecho-cuerpo, el derecho aparece subordinado a estas nuevas formas de ejercicio del poder.

En resumen, retomando una formulación propia del autor y frecuentemente citada, a partir del siglo XVIII, “hemos ingresado en una fase de regresión de lo jurídico” (Foucault 1976, 190).<sup>2</sup> Podría argumentarse que es esto justamente lo que ha querido mostrar en *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*, ocupándose de las disciplinas y de la biopolítica.

François Ewald ha reaccionado contra una interpretación que deduciría de lo anteriormente expuesto la tesis según la cual, en esta fase que comienza hacia finales del siglo XVIII, se trataría solo de una expansión de la norma, en base a la cual funcionan la disciplina y la biopolítica, en detrimento de la ley. En un artículo de 1990, “Norms, Discipline, and the Law”, Ewald sostiene, en efecto, que esta regresión de lo jurídico no implica una declinación de la ley como consecuencia del desarrollo del moderno biopoder (Ewald 1990, 138).

La argumentación de Ewald se funda en distinguir entre la ley y lo jurídico. Siguiendo su razonamiento, lo jurídico es una de las dimensiones de la ley, entendida en este caso como la expresión de la voluntad soberana; la noción de ley en el ámbito mismo del derecho, sin embargo, es mucho más amplia y variada. En este sentido, una regresión de lo jurídico, como consecuencia de la constitución del moderno biopoder, involucra sólo a una de sus dimensiones. Para Ewald, de hecho, el nuevo poder sobre la vida conlleva, más bien, una ampliación de las formas de expresión y de las funciones de la ley (Ewald 1990, 138). Desde esta perspectiva, sostiene que el pensamiento foucaultiano le plantea dos grandes interrogantes a la filosofía del derecho: la tarea de distinguir la ley de su expresión formal en lo jurídico y la de pensar las nociones de norma y normalidad en relación con esas expresiones no jurídicas de la ley (Ewald 1990, 139, 159), donde “la norma elimina dentro de la ley la función de las relaciones verticales de soberanía en favor de las relaciones más horizontales de bienestar y de seguridad sociales” (Ewald 1990, 155).

Sin negar el valor de la distinción y de la interpretación propuestas por Ewald, respecto de su argumentación es necesario distinguir entre el orden de lo conceptual y el de lo terminológico. En este último plano, se debe notar que la distinción propuesta no se refleja en el vocabulario de los escritos foucaultianos.

---

2 Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

En su forma sustantivada, *le juridique*, y para expresar precisamente la idea de una regresión de lo jurídico, Foucault se sirve también del término “ley” como si fuesen sinónimos. En su curso de 1976, en efecto, habla de una transferencia “de la ley a la norma, de lo jurídico a lo biológico” (Foucault 1997, 71). Y, en su conferencia de 1982, “The Political Technology of Individuals”, sostiene literalmente: “el derecho, por definición, remite siempre a un sistema jurídico” (Foucault 1994, t. 4, 827).

Con el sentido en que lo utiliza Ewald en su forma sustantivada, la expresión “lo jurídico” aparece sobre todo en *La Volonté de savoir*, pero tampoco de manera consistente. En algunas páginas que preceden a las dedicadas a la introducción de los conceptos de biopoder y de biopolítica, y también a la mencionada referencia sobre la regresión de lo jurídico, Foucault afirma la incapacidad de los conceptos jurídico-institucionales para representar las formas modernas del poder. En este contexto, no distingue entre lo jurídico, por un lado, y lo legal, por otro, sino que, al contrario, ubica a la ley, sin mayores precisiones al respecto, al mismo nivel de la noción de soberanía e incluye a ambas, la ley y la soberanía, bajo la denominación general de lo jurídico (Foucault 1976, 117-119). Afirma, en efecto:

“Tratemos de deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, de prohibición, de libertad y de soberanía” (Foucault 1976, 119).

Ahora bien, en segundo lugar, respecto del plano conceptual de la distinción, debemos tener en cuenta que, en estas páginas apenas referidas, al igual que en las que se afirma el ingreso en una fase de regresión de lo jurídico, el foco de la argumentación está puesto en la relación entre el derecho (lo jurídico y las otras formas de la ley en su conjunto, si queremos retomar la distinción propuesta por François Ewald) y la representación del poder. Para Foucault, con la aparición del biopoder, el derecho ya no puede desempeñar el papel que había jugado en la época de la constitución de las teorías modernas de la soberanía, es decir, el de ser la grilla conceptual de la constitución y del funcionamiento del poder. Los nuevos mecanismos del poder, según sostiene, son “irreducibles” a su representación en términos de ley (Foucault 1976, 117); lo jurídico ha perdido, por ello, su capacidad para “codificar” el poder (Foucault 1976, 118).

Desde esta perspectiva, puede decirse que la posición de Ewald, distinguiendo entre lo jurídico y lo legal en el pensamiento foucaultiano, profundiza los términos de la cuestión, pero, al mismo tiempo, los desplaza. Si, para Foucault, se trata de pensar el poder en términos no jurídicos, Ewald busca más bien pensar la ley misma en términos no jurídicos.

Ciertamente, cabría preguntarse si la noción de soberanía es equivalente, como propone la formulación de Ewald, a la de relaciones exclusivamente verticales en el orden de lo jurídico, y si, por otro lado, es posible pensar la ley en términos exclusivamente horizontales. Consecuentemente, si la distinción propuesta entre lo jurídico y lo legal se resuelve, entonces, mediante la oposición entre la verticalidad y la horizontalidad en el orden de lo legal. Sin embargo, no es este el punto que aquí nos interesa, sino, antes bien, encarar las mencionadas objeciones sobre el antijuridicismo foucaultiano a partir de la noción de “formas jurídicas”, cuyo sentido y alcances nos proponemos esclarecer. Si nos hemos detenido en el trabajo de Ewald, es porque el foco de nuestro interés concierne al concepto de lo jurídico en Michel

Foucault. En este sentido, mostraremos que la problematicidad del derecho en sus escritos no pasa, al menos primariamente, por la distinción y las relaciones entre lo jurídico y lo legal, sino entre las formas de lo jurídico y las formas de la verdad o, según otra terminología utilizada por nuestro autor, por las relaciones entre la jurisdicción y la veridicción. Desde esta perspectiva, el denunciado antijuridicismo foucaultiano se convertiría, más bien, en la condición de posibilidad de una filosofía foucaultiana del derecho que, más allá de la posibilidad de pensar la ley en términos no jurídicos, requiere, sobre todo, hacerlo en su relación con el decir verdadero y, a partir de aquí, con la soberanía.

### **El poder de la verdad**

Las breves indicaciones metodológicas expuestas al inicio de *Surveiller et punir*, el análisis de la reforma de la penalidad hacia finales del siglo XVIII en esta misma obra, las cuestiones de método en *La Volonté de savoir* y la nota a pie en la que se anuncia esa obra futura acerca del derecho griego y romano imperial constituyen, entonces, las referencias más relevantes acerca del derecho en los libros de Foucault publicados en vida. Como ya señalamos, esas breves indicaciones metodológicas esbozan las tres grandes problemáticas en torno a las cuales el derecho será objeto de interés para nuestro autor: la relación entre derecho y analítica del poder, entre derecho y cuerpo y entre derecho y verdad. Hacia esta última, apenas aludida en sus libros publicados en vida, apunta específicamente ese anunciado y nunca publicado libro. Esta ausencia se subsana, sin embargo, por el material reunido en la compilación *Dits et écrits*, que ya había aparecido en vida del autor, y el que ha sido editado póstumamente de sus cursos, entre otros, en el Collège de France. Si dirigimos nuestra atención en esta dirección, nos encontramos con un panorama diferente sobre la cuestión del derecho al que nos ofrecen sus libros. Se trata, como veremos enseguida, de un tema recurrente y de uno de los ejes que guían sus investigaciones.

Respecto de *Dits et écrits*, el texto más relevante resulta ser el de las cinco conferencias que Foucault dictó en mayo de 1973, en la Universidad Católica de Río de Janeiro, tituladas “La vérité et les formes juridiques” (Foucault 1994, t. 2, 538-646). Ellas constituyen una versión resumida y, al mismo tiempo, articulada de sus cursos en el Collège de France dictados entre 1970 y 1973. Luego de una primera conferencia de carácter metodológico, la segunda retoma los amplios desarrollos de las *Leçons sur la volonté de savoir* (el curso de 1970-1971) acerca de las prácticas judiciales en la Grecia arcaica y clásica; la tercera, los análisis de *Théories et institutions* pénales (curso de 1971-1972) sobre las prácticas judiciales en el Medioevo hasta la formación del Estado moderno; y la cuarta junto con la quinta, los conceptos centrales del curso *La Société punitive* (de 1972-1973) sobre la penalidad en los siglos XVIII y XIX. Por ello, en su conjunto, estas conferencias pueden ser vistas como una breve historia del derecho penal que ha sido, precisamente, el terreno de gran parte del trabajo durante los primeros años de Foucault en el Collège de France.

“El curso de este año [sostiene en el resumen del curso de 1972] debía servir como preliminar histórico al estudio de las instituciones penales (más en general de los controles sociales y de los sistemas punitivos) en la sociedad francesa del siglo XIX. Este estudio se inscribe dentro de un proyecto más amplio, esbozado el año anterior: seguir

la formación de determinados tipos de saber a partir de las matrices jurídico-políticas que les han dado nacimiento y que les sirven de soporte” (Foucault 2015b, 231).

Según la tesis general de las conferencias de 1973 y de sus primeros cursos, Foucault busca mostrar de qué modo determinadas formas de verdad se originaron en las prácticas jurídicas y también, es necesario subrayarlo, les sirvieron como soporte, estableciendo entre ellas cierta circularidad (Foucault 1994, t. 2, 541). “La vérité et les formes juridiques” es, en definitiva, una historia de la verdad a partir de una historia del derecho penal.

Ahora bien, no puede soslayarse que la tesis general de “La vérité et les formes juridiques” y eje articulador de sus primeros cursos en el Collège de France, la relación entre las prácticas jurídicas y la verdad, define también el horizonte general del pensamiento foucaultiano, mucho más allá del período en que se inscriben estas conferencias y estos cursos. En efecto, aunque con matices, años más tarde, en el curso de 1979 *Naissance de la biopolitique*, cuando Foucault ha dejado atrás la problemática del poder disciplinario, recapitula lo que ha querido hacer en sus libros a propósito de la locura, las instituciones penales, la sexualidad y, tema específico de ese curso, el liberalismo y el neoliberalismo, a partir, precisamente, de esa relación de la verdad con la historia del derecho (Foucault 2004b, 35-37). Según sus propias palabras, en cada uno de estos dominios ha buscado mostrar “la constitución de un determinado derecho a la verdad a partir de una situación de derecho” (Foucault 2004b, 37).

Esta relación entre el discurso de verdad y el discurso de justicia, entre veridicción y jurisdicción (*juris dictio*), encuentra su punto de anclaje en las *Leçons sur la volonté de savoir*, donde, en el marco de una interpretación de los sofistas y su lugar en la historia de la filosofía (Foucault 2011, 50), Foucault se orienta hacia el análisis de los discursos de justicia para mostrar

“[...] no lo que se pudo pensar o decir de la verdad, sino cómo encontró su lugar de emergencia, su función, su distribución y su forma obligadas en la sociedad griega” (Foucault 2011, 69).

Desde esta perspectiva, en cuanto concierne al discurso verdadero, una formulación de Georges Dumézil —a la que Foucault remite en este mismo curso y en el de 1981 en Lovaina, *Mal faire, dire vrai* (Foucault 2011, 82; Foucault 2012a, 17), que constituye el momento en el que las relaciones entre jurisdicción y veridicción encuentran su expresión más acabada — puede servirnos de guía. En su *Servius et la fortune*, el célebre historiador de las religiones sostiene:

“[...] es una ilusión de civilizados creer que el respeto por la verdad, la noción misma de verdad hayan sido conquistas tardías del espíritu humano; por más lejos que nos remontemos en el comportamiento de nuestra especie, la palabra verdadera es una fuerza a la que pocas fuerzas pueden resistir. [...] Tempranamente, la verdad se les apareció a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de potencia más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos de sus instituciones” (Dumézil 1943, 243-244).

En consonancia con la formulación de Dumézil, podemos hablar de verdad en el contexto de los escritos foucaultianos que aquí nos interesan, precisamente, cuando determinados enunciados, por la coerción (*contrainte*) o fuerza que ejercen, son o deben ser aceptados, con las consecuencias que de ello se siguen (Foucault 1971, 16). En las *Leçons sur la volonté de savoir* Foucault habla de una “historia de la verdad” (Foucault 2011, 36, 195, 199), expresión que retoma en las conferencias de Río, para referirse a las condiciones de las que depende esa fuerza de los enunciados verdaderos. Distingue, en efecto, entre una historia interna de la verdad y otra externa. Por un lado, una historia de la verdad en el orden de la ciencia, donde la fuerza de los enunciados proviene de su contenido y estos, a su vez, de las normas que rigen los procedimientos del conocimiento científico. Por otro lado, una historia externa, de esos “otros lugares” en los que también se forma la verdad, pero según reglas y prácticas diferentes (Foucault 1994, t. 2, 540-541). En esta otra historia, la fuerza de los enunciados emerge de las condiciones de la enunciación como, por ejemplo, la cualidad de quien habla (el profeta, el adivino) o la ritualidad en la que los enunciados se inscriben.

Esta idea de una doble historia de la verdad será retomada por nuestro autor en varias oportunidades, introduciendo precisiones y cambios, algunos de los cuales resultan relevantes para nuestros propósitos. Así, en *Le Pouvoir psychiatrique*, ella no está formulada mediante la oposición entre interna y externa, sino entre verdad-demostración y verdad-acontecimiento. Foucault sostiene, además, que, más allá de su prestigio y de la extensión que ha alcanzado, la verdad-demostración deriva de la verdad como acontecimiento (Foucault 2003, 236-238). Y en el curso *Naissance de la biopolitique*, cuando vuelve una vez más sobre esta doble historia de la verdad, prefiere hacerlo con el concepto de veridicción, que introduce en este curso y al que dedica sus últimas investigaciones. La veridicción es el juego de condiciones que establecen lo que debe ser tenido por verdadero o por falso, es decir, el conjunto de reglas que les confieren a los enunciados la fuerza que los hace verdaderos. Desde esta perspectiva, más que de historia de la verdad, Foucault prefiere hablar de una historia de los sistemas o de los regímenes de veridicción (Foucault 2004b, 37).

Vale la pena señalar que esta doble historia de la verdad es correlativa de otros dos pares conceptuales que desempeñan una función central en el pensamiento de nuestro autor. Por un lado, la doble morfología de la voluntad de saber, la que vincula la verdad al conocimiento y la que la liga a la voluntad, representadas respectivamente por Aristóteles y Nietzsche (Foucault 2011, 3-6). Y, por otro, la doble vertiente de la filosofía crítica que distingue en *Mal faire, dire vrai*, la que se ocupa de las condiciones formales o transcendentales de la verdad y la que se interroga sobre las diferentes formas de la veridicción, es decir, sobre los juegos del decir verdadero. Situándose en esta última, Foucault define su propio trabajo como una “historia política de la veridicción” (Foucault 2012a, 9), entendiendo aquí por política el análisis de los efectos de poder de los enunciados verdaderos. Una historia de la verdad es, en este sentido, una historia —retomando aquí el título de esa obra jamás publicada— del poder de la verdad.

### Las formas jurídicas

Ahora bien, a diferencia de cuanto sucede con las nociones de verdad y de veridicción, no encontramos un desarrollo equivalente acerca del sentido y alcance de la noción de “formas jurídicas” u otras, poco frecuentes como “situación de derecho” (Foucault 2004b, 10)

o “mecanismos de jurisdicción” (Foucault 2004b, 36). Si nos remitimos a las mencionadas conferencias en Río de Janeiro y a los cursos de los que estas conferencias constituyen una recapitulación, bajo la denominación de formas jurídicas nos encontramos fundamentalmente con tres prácticas: la puesta a prueba (*épreuve*), la indagación de los hechos (*enquête*) y el examen (el control continuo sobre la vida de los individuos). La primera y la segunda aparecen vinculadas a dos contextos históricos diferentes y separados en el tiempo: por un lado, la Grecia arcaica y clásica y, por otro, el Medioevo. La tercera práctica remite a los siglos XVIII y XIX, a la Modernidad. Una cuarta práctica jurídica en el orden de la penalidad, que trasciende el horizonte de las conferencias de Río y de los cursos de los años 1970-1973 y que también, quizás por esta razón, ha sido mayormente dejada de lado en la literatura sobre la problemática que aquí nos ocupa, la encontramos en el curso de 1979 *Naissance de la biopolitique*. En relación con el análisis de las diferentes formas del neoliberalismo, Foucault se ocupa en este curso de lo que podría denominarse una penalidad ambiental. Ahora bien, para poder entender la modalidad según la cual Foucault se sirve de la historia del derecho, resulta necesario detenerse en cada una de estas prácticas.

En la clase del 27 de enero de 1971 del curso *Leçons sur la volonté de savoir*, a modo de introducción para las siguientes lecciones, Foucault lleva a cabo una caracterización general de lo que llama el estado inicial y el estado terminal del establecimiento de la verdad en los procedimientos judiciales griegos.

De acuerdo con los testimonios provenientes de las colonias griegas de Alejandría, pero también de Demóstenes, ese estado terminal se asemeja a nuestros procedimientos penales: requerimiento de testigos que juran decir la verdad acerca de un determinado hecho, registros escritos sobre la forma y contenido de su testimonio, referencia a una ley escrita y decisión de un juez o jueces sobre la verdad de lo sucedido y la correspondiente pena. Para ejemplificar el estado inicial, Foucault remite al conflicto entre Menelao y Antíloco, narrado por Homero en la *Ilíada*, donde, en ocasión de una carrera en honor de Patroclo, Menelao acusa a Antíloco de haberse adelantado tramposamente. Aquí, es el propio Menelao, uno de los contendientes, quien emite la sentencia bajo la forma de un desafío: lo reta a Antíloco a jurar por los dioses y someterse a su venganza. La verdad no es, entonces, algo que sea objeto de verificación o que esté de un lado o del otro; ella aparece, más bien, como un tercer personaje que será desafiado por el contendiente al que se lo imprecia de jurar y exponerse ante los dioses que, arbitrariamente, sin estar sometidos a ninguna ley, pueden o no ejercer su venganza (Foucault 2011, 70-73).

Entre esta forma inicial de la puesta a prueba y la forma terminal de la indagación de los hechos —*épreuve* y *enquête*—, el análisis foucaultiano se concentra en las transformaciones que han llevado de uno a otro, ocupándose, en primer lugar, de las prácticas judiciales que tanto Hesíodo como las Leyes de Gortina denominan *dikazein* y *krinein* (Foucault 2011, 97-98). En la primera, nos encontramos con la presencia de testigos, con la figura de un juez y con la referencia a una ley (*themis*), que no obstante sigue funcionando según el mecanismo de la puesta a prueba. En efecto, los contendientes y los testigos juran por los dioses, no por la verdad de los hechos, y la función del juez consiste en garantizar la validez del procedimiento de acuerdo con las costumbres, incluidas las leyes de los antepasados, pero su sentencia no concierne a la verdad de lo sucedido, sino a la victoria de uno de los contendientes. Así, por ejemplo, aquel que presenta un mayor número de



testigos o testigos de mayor jerarquía gana el pleito. Al *dikazein*, que Hesíodo descalifica, se opone el *krinein*. En esta práctica, la función del juez es, bajo juramento, dictar una sentencia de acuerdo con lo justo (*dikaion*) y con el orden de las cosas (*nomos*). De este modo, según Foucault, aparece la figura del discurso justo y verdadero (Foucault 2011, 91-94), que requiere de una multiplicidad de saberes: acerca de los ciclos de la naturaleza, de la medida, de las técnicas agrícolas, de la cosmología, etc. (Foucault 2011, 107). Para nuestro autor, una serie de circunstancias históricas entre los siglos VII y VI, entre las que nuestro autor destaca la crisis agraria, el ascenso político-social del campesinado y del artesanado y, especialmente, la institución de la moneda y de un saber de la medida (*measure*) han acompañado y, al mismo tiempo, requerido estas transformaciones de las prácticas judiciales (Foucault 2011, 120-123).

Desde esta perspectiva, de manera recurrente a lo largo de sus cursos, Foucault lee el *Edipo rey* de Sófocles (Foucault 2011, 177 y ss.; Foucault 1994, t. II, 542, 553 y ss.; Foucault 2012a, 33 y ss.; Foucault 2021b, 5 y ss.) como un capítulo de la historia del derecho, como una “dramatización del derecho griego” (Foucault 1994, t. II, 571) donde se ponen en juego los diferentes procedimientos para la purificación y búsqueda del culpable del crimen: la consulta oracular, el juramento expurgatorio, la indagación entre quienes dicen conocer lo sucedido y la indagación de los hechos por parte del propio Edipo (Foucault 2011, 245-248).

La tercera conferencia de “La vérité et les formes juridiques” y las lecciones del 2 de febrero al 8 de marzo de 1972, de *Théories et institutions* pénales, pueden ser vistas como una historia de la reaparición del procedimiento de indagación de los hechos (*enquête*) en las prácticas judiciales del Medioevo. El punto de partida se asemeja a la puesta a prueba en el derecho arcaico griego, pero aquí está representado por las prácticas penales del derecho germánico y por las del mundo feudal. En el primer caso, tenía lugar una especie de duelo o guerra entre individuos o grupos, que se resolvía o con la victoria de una de las partes o con un acuerdo entre ellas, recurriendo a la figura de un juez, no para establecer la verdad, sino el precio del rescate. En el mundo feudal, ambos contendientes eran sometidos a determinados desafíos, como los juramentos y las ordalías, o podían probar su inocencia mediante demostraciones de fuerza, como el número o la calidad de los testigos que juraban a su favor.

Entre los siglos XII y XIII, según el análisis de Foucault (1994, t. II, 585-586), estas prácticas tienden a desaparecer y su lugar es ocupado por una nueva forma de indagación de los hechos, diferente de la que había visto la luz en el mundo griego. También aquí nuestro autor enumera una serie de transformaciones socio-políticas que se encuentran en la base de estos cambios: el surgimiento de formas institucionales que darán origen a la estatalidad (como la aparición de una justicia por encima de las partes y de la figura del procurador, que ejerce la acción pública como representante del soberano) y la emergencia de una noción estrictamente jurídica de infracción. Estos cambios hicieron necesaria una nueva forma de penalidad que se inspiró en la práctica administrativa de la *inquisitio*, del Imperio carolingio, y de la *visitatio*, proveniente del mundo eclesiástico. Según el modelo de estas prácticas, quien ejerce la función de justicia debe investigar los hechos acaecidos mediante testimonios y pruebas, identificar los autores y, finalmente, obtener su confesión.

Es necesario subrayar que Foucault insiste en la importancia que tuvieron, en todos estos procesos, los diferentes intentos de reactivación del derecho romano contra las prácticas del

derecho germánico y, sobre todo, en la relevancia que finalmente adquiere con el fortalecimiento del poder del rey. Para nuestro autor, en efecto, el derecho romano

“habría dado a los monarcas un instrumento técnico, un útil institucional y también una justificación teórica para la organización de una potencia pública que pueda intervenir en materia judicial y perseguir en su propio nombre las infracciones a la ley” (Foucault 2015b, 132)

A diferencia de las prácticas jurídicas a las que nos hemos referido hasta aquí, Foucault ha dedicado al examen, entendido como control permanente de los individuos en términos de normalidad y anormalidad, además de la cuarta de las conferencias de Río y el curso *La Société punitive* de 1972-1973, uno de sus libros publicados en vida: *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975). La prisión, en efecto, como forma general de la penalidad moderna, constituye uno de los ejes de este amplio material de análisis. Su nacimiento se sitúa en la conjunción entre dos elementos, en principio, contrapuestos. Por un lado, la conceptualización jurídica de la noción de infracción en la reforma penal de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, que busca despojarla de todo contenido moral. Por otro, la formación, por afuera del campo jurídico, de las nociones de peligrosidad y, en particular, de individuo peligroso, que se orientan hacia un campo cada vez más amplio y trasciende los actos hasta alcanzar lo que los hace posible. Surge, de este modo, no sólo la necesidad de establecer una pena para los delitos tipificados por la ley; sino también la de prevenirlos a nivel de su virtualidad mediante el control de la vida de los individuos.

Foucault explica el nacimiento de la cárcel, que no figuraba como forma general de la penalidad en la mente de los reformadores, a partir de la configuración de lo que define, refiriéndose en particular al siglo XIX europeo, como una sociedad disciplinaria y panóptica, que persigue ese control permanente de los individuos mediante formas de conocimiento y mecanismos de poder que tienen por objeto al individuo como individuo. El examen no sólo constituye una de las técnicas características de estas sociedades, sino una verdadera función social que atraviesa todas sus instituciones. El interés de Foucault, de hecho, no se limita a la institución carcelaria: se extiende también, entre otras instancias, a lo que denomina el complejo científico-jurídico (Foucault 1975, 24), donde el examen ha desplazado a la puesta a prueba y a la investigación de los hechos o, más bien, se vuelve una forma de puesta a prueba permanente o de investigación a priori, es decir, antes de que los hechos sucedan (Foucault 2013, 200).

Por último, en relación con las formas jurídicas de la penalidad, es necesario tener en cuenta los desarrollos de *Naissance de la biopolitique*, en el marco del análisis del neoliberalismo estadounidense. Aquí, Foucault retoma la expresión *enforcement of law* para referirse al conjunto de instrumentos mediante los cuales se busca dar realidad social a las prohibiciones establecidas por ley. A partir de este concepto, considera que debemos hablar de una penalidad ambiental en la medida en que este *enforcement of law* tiene lugar mediante una acción sobre el juego de las ganancias o pérdidas posibles de las conductas delictivas (Foucault 2004b, 264). Ya no se trata, entonces, de una acción disciplinaria sobre los individuos en el orden de su normalidad o anormalidad, como sucede en las sociedades disciplinarias, sino de una acción sobre las reglas del juego, para decirlo de algún modo, del mercado del

delito, ante las cuales los individuos reaccionan según estimen que les resulte beneficioso o perjudicial llevar adelante una determinada acción.

El recorrido por las prácticas jurídicas a las que remite nuestro autor hace posible esbozar una caracterización general de sus referencias a la historia del derecho en relación con la historia de la verdad. La primera característica al respecto es que, en este contexto, debemos tomar la expresión “prácticas jurídicas” con un sentido, por un lado, restringido y, por otro, ampliado. Restringidamente, pues, en todos los casos enumerados se trata específicamente de prácticas penales. Pero también en un sentido doblemente ampliado. En primer lugar, porque no sólo se busca establecer la verdad acerca de un determinado crimen sino también, como en el caso del examen y de la penalidad ambiental, acerca de las virtualidades o conveniencias de llevarlo a cabo. Consecuentemente, no sólo está en juego el castigo por el crimen cometido sino la posibilidad de preverlo y evitarlo, es decir, de actuar al nivel de las virtualidades de la penalidad, incorporando a la dimensión estrictamente jurídica, la de la ley y sus instituciones, una dimensión extra-jurídica (Foucault 1994, t. III, 278), la de la norma. Y, en segundo lugar, porque, como observa el propio autor retomando un concepto de Louis Gernet a propósito de la Grecia arcaica, se incluye también a las formas del pre-derecho (Foucault 2011, 74) cuando no había, propiamente hablando, instituciones de justicia. Desde esta perspectiva, la noción de prácticas jurídicas no se superpone con la de instituciones de justicia; incluye lo pre-jurídico y lo extrajurídico.

La segunda característica, en relación con este sentido a la vez restringido y amplio de la noción de prácticas jurídicas, es que siempre está en juego el ejercicio de alguna forma de soberanía. Incluso en el estadio prejurídico y también cuando la dimensión propiamente jurídica debe conjugarse con el elemento extrajurídico de la norma. En el primer caso, el de la puesta a prueba en la Grecia arcaica, se recurre, en efecto, a una “soberanía ilimitada y salvaje” (Foucault 2011, 75), personificada por los dioses griegos, siempre arbitrarios y a veces despiadados. En el segundo caso, porque los mecanismos disciplinarios y los de la soberanía, más allá de su heterogeneidad, funcionan apoyándose recíprocamente (Foucault 1997, 34-35). En este sentido, Foucault habla incluso de una soberanía disciplinarizada (Foucault 2003, 116). Y, si bien lo hace en relación con la institución familiar, esta formulación puede extrapolarse para referirse a todas aquellas instancias en las que, como el caso de la familia, los engranajes de la soberanía y los de las disciplinas, de la ley y de la norma, pueden funcionar porque lo hacen entrelazadamente.

La tercera característica del abordaje foucaultiano de la historia del derecho es que el interés de nuestro autor, en la descripción de cada una de las prácticas estudiadas, hace foco en las transformaciones de estas prácticas. Por un lado, Foucault las explica a partir de determinados cambios sociales (el ascenso de los campesinos y del artesanado en Grecia, la disolución del mundo feudal, el advenimiento del capitalismo) y, por otro, en relación con la constitución de nuevas formas de soberanía política (la polis griega, el Estado territorial, el Estado poblacional).

La cuarta característica y hacia la que apuntan las anteriores, concierne al punto que aquí nos interesa de manera más específica, la relación derecho-verdad. En todas estas prácticas penales o, más precisamente, en el pasaje de una forma a otra se constituye, retomando la citada expresión de *Surveiller et punir*, una determinada matriz epistemológico-jurídica que, por un lado, hace posible esas transformaciones y, por otro, el surgimiento de deter-

minados saberes, sin que la relación entre estas dos instancias, que Foucault por su parte no desarrolla mayormente, sea de simple linealidad. Así ocurre con la investigación de los hechos en el mundo griego y el desarrollo de la matemática y la física antiguas (Foucault 2015b, 232), con la investigación en el mundo tardo medieval y renacentista y las ciencias empíricas (Foucault 2015b, 214) y con el examen moderno y las ciencias humanas (Foucault 1994, t. II, 595; Foucault 2015b, 232).

Sin poder detenernos sobre el tema, pues excede los límites que nos propusimos en este trabajo, no podemos dejar de mencionar respecto de la relación entre derecho y verdad que, a partir de los análisis sobre las formas modernas de la gubernamentalidad, esta relación sufre una inflexión que trasciende el ámbito de las formas jurídicas de la penalidad y, al mismo tiempo, la reformula. Esta inflexión concierne a la necesidad de expresar en términos jurídicos los límites de la acción de gobernar a partir de las formas de veridicción de los saberes modernos, particularmente el económico. De este modo, el derecho no sólo constituye un límite externo al gobierno como forma de ejercicio de la soberanía política (función que han desempeñado los denominados derechos naturales o los derechos del hombre), sino que sirve también para fijarle límites internos, es decir, a partir de las formas de veridicción del propio saber gubernamental que hace posible ese ejercicio de la soberanía política (Foucault 2004b, 23, 45). En este contexto, nos encontramos con una formulación del propio Foucault que completa la referida al ingreso en una fase de regresión de lo jurídico. En efecto, en *Naissance de la biopolitique*, a propósito del establecimiento de esos límites internos al ejercicio de la acción de gobernar, sostiene:

“No es pues una desaparición del derecho lo que evocaba la última vez hablando de una autolimitación de la razón gubernamental, sino del problema planteado por la limitación jurídica que impone fijar los problemas de la verdad al ejercicio del poder político” (Foucault 2004b, 40).

## Conclusiones

Como ya hemos señalado, siguiendo las breves indicaciones metodológicas de *Surveiller et punir*, la cuestión del derecho en los trabajos de Michel Foucault se despliega según tres ejes fundamentales: derecho-poder, derecho-cuerpo y derecho-verdad. Las dos primeras se encuentran desarrolladas, aunque no siempre desde la misma perspectiva, tanto en sus libros publicados en vida, sobre todo en *Surveiller et punir* y *La Volonté de savoir*, como en sus cursos en el Collège de France, en especial en los que corresponden a sus primeros años de trabajo allí. El tercer eje, en cambio, es abordado más extensamente en estos cursos y en el dictado en 1981 en la Universidad de Lovaina, *Mal faire, dire vrai*.

Si bien las formas jurídicas de la penalidad no agotan el contenido conceptual de lo que debemos entender por derecho en relación con cada uno de estos ejes, son ellas, con el alcance que hemos descrito precedentemente, las que se encuentran mayormente en el foco de los análisis foucaultianos. Y son estas formas las que nos permiten comprender el modo en que se despliegan estos tres ejes y se entrelazan entre sí. Al respecto, tres conclusiones nos resultan particularmente relevantes.

En primer lugar, respecto del eje derecho-poder. Siguiendo los análisis foucaultianos de las formas jurídicas de la penalidad, vemos por qué, como ya habíamos señalado, la perspectiva que nos ofrecían sus libros y la que nos brinda el material contenido en *Dits et écrits* y en sus cursos no deben considerarse como contradictorias, como si se tratase simplemente de la alternativa entre la exclusión del derecho (el denunciado antijuridicismo foucaultiano) o su inclusión. En efecto, si, por un lado, Foucault excluye que la teoría jurídica pueda servir como grilla de inteligibilidad para su analítica del poder, por otro lado, no deja de recurrir a la historia de las formas jurídicas para desarrollarla. Por ello, si bien su analítica del poder no parte de una determinada teoría del derecho, ni persigue formularla, esta exclusión de la teoría jurídica se vuelve uno de los puntos de partida de una analítica del poder en la que, precisamente, se aborda en términos históricos las formas de decir lo justo en las prácticas penales. Exclusión de la teoría jurídica, por un lado; inclusión de las prácticas jurídico-penales, por otro. De este modo, si, para Foucault, el poder es irreducible a su representación jurídica, las prácticas jurídico-penales no dejan de ser un analizador (*analyseur*) del poder (Foucault 2013, 14).

En segundo lugar, el alcance de esta función analizadora del poder explica la centralidad que ocupa en sus investigaciones el derecho penal. En efecto, ella no debe ser vista, a nuestro de ver, negativamente, es decir, como un mero descuido respecto de otras ramas del derecho o como la consecuencia de un antijuridicismo, sino a partir del interés de nuestro autor por el cuerpo o, mejor, por la relación, desde su punto de vista constitutiva, entre poder y cuerpo. Las formas jurídicas de la penalidad resultan, en efecto, uno de esos lugares privilegiados de análisis donde se hace visible, según la fórmula utilizada por el autor en *Surveiller et punir* (Foucault 1975, 30), la economía política del cuerpo.

En tercer lugar, esta relevancia del alcance y de las funciones de las formas jurídicas de la penalidad en la analítica foucaultiana del poder resulta todavía mayor cuando se tiene en cuenta que, en el análisis de las formas jurídicas, no sólo aparece en primer plano la relación derecho-cuerpo sino, sobre todo, derecho-verdad o, mejor, a la luz de sus trabajos sobre la gubernamentalidad moderna, jurisdicción-veridicción. Es decir, donde no sólo está en juego la verdad del poder, sino el poder de la verdad, según el título de ese libro jamás publicado.

De este modo, el material reunido en *Dits et écrits* y el correspondiente a los cursos en el Collège de France invierte la perspectiva que nos ofrecía, a primera vista, el recorrido sumario por los libros publicados en vida del autor. Entre analítica del poder e historia del derecho existe una relación constitutiva. El propio Foucault, de hecho, aunque sin explayarse mayormente al respecto, ha definido su genealogía a partir del acoplamiento entre historia del derecho e historia de la verdad (Foucault 2004b, 36-37). El eje de esta relación constitutiva no pasa, como vimos, por la cuestión de la soberanía, sino de la verdad.

No se trata, insistimos, de dos perspectivas simplemente opuestas: por un lado, la que nos ofrecen sus libros y, por otro, la que proviene de la recopilación *Dits et écrits* y de sus cursos. La articulación entre estas perspectivas resulta ser, más bien, la clave de la problemática del derecho en los trabajos de Michel Foucault. En definitiva, parafraseando una expresión del propio autor (Foucault 1994, t. II, 633-634), puede decirse que, si bien no nos encontramos en Foucault con una filosofía ligada a una teoría del derecho, sí, en cambio, con una filosofía permeable al derecho, al punto de hacer de las formas jurídicas, por su entrelazamiento con el decir verdadero, una de las piezas centrales de su filosofía política.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín: Einaudi.
- Dumézil, G. (1943), *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et du Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, París : Gallimard.
- Ewald, F. (1990), “Norms, Discipline, and the Law”, *Representations*, 30, pp. 138-161.
- Foucault, M. (1966), *Les Mots et les choses*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1969), *L'Archéologie du savoir*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1971), *L'Ordre du discours*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1976), *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1984a), *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1984b), *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (1988), *La Naissance de la clinique*, París : PUF.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, 4 Vols., París : Gallimard.
- Foucault, M. (1997), “*Il faut défendre la société*”. *Cours au collège de France. 1976*, París : Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (1999), *Histoire de la folie à l'âge classique*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (2003), *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, París : Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París : Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, París : Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2011), *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France 1970/71*, París : EHESS-Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2012a), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Lovaina-Chicago : Presses Universitaires de Louvain-University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2012b), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, París: EHESS-Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2013), *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, París : EHESS-Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2015a), *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, París : Vrin.
- Foucault, M. (2015b), *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, París : EHESS-Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2018a), *Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, París : Gallimard.
- Foucault, M. (2018b), *La sexualité : Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964) ; suivi de Le discours de la sexualité : cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, París : Seuil.
- Golder, B. y Fitzpatrick, P. (2009), *Foucault's law*, New York: Routledge.
- Hunt, A. (1992), “Foucault's Expulsion of Law. Toward a Retrieval”, *Law & Social Inquiry*, Vol. 17, No. 1, pp. 1-38.



## **El pensamiento proto-etológico de Condillac. Raíces ilustradas de la ciencia del comportamiento animal**

### **Condillac's Proto-Ethological Thinking. Enlightened Roots of the Study of Animal Behavior**

*RICARDO MEJÍA FERNÁNDEZ\**

**Resumen.** En este artículo, intentamos recobrar el pensamiento de Condillac, como importante exponente de la Ilustración francesa e interpretándolo como un adelanto de la etología contemporánea. Gracias a un naturalismo de base, Condillac creó una etología primitiva del estatuto y facultades animales en su propia especificidad, si bien esta aproximación no se disuelve en una mera antropología.

**Palabras clave:** Etología, Condillac, naturalismo, Ilustración, antropología.

**Abstract.** In this paper, we try to emphasize Condillac's thought, as an important exponent of the French Enlightenment, interpreting it as an advance of contemporary ethology. Thanks to his grounding naturalism, Condillac created a primitive ethology of the animal statute and animal faculties in their own specificity, even though this account was not dissolved in a mere anthropology.

**Keywords:** Ethology, Condillac, naturalism, Enlightenment, anthropology.

#### **1. Introducción: el estudio naturalista del comportamiento animal**

En este breve artículo nos concentraremos en el pensamiento proto-etológico de un relevante filósofo francés, en diálogo con esta temática en nuestro devenir. No podemos poner entre paréntesis o negar nuestras condiciones históricas contemporáneas, por lo que circunscritos a ellas, veremos cómo el autor que escogemos adelantó sendos puntos de la actual disciplina autónoma del comportamiento biológico contrastado de los animales. No

---

Recibido: 14/03/2020. Aceptado: 23/03/2020.

\* Doctor internacional en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca y codirección en la Universidad de Memphis, Estados Unidos. Máster Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca y licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Es profesor asociado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Ramón Llull de Barcelona. Líneas de investigación: naturalismo, historia y filosofía de la ciencia, neurofenomenología, filosofía de la mente, neurociencias cognitivas, ciencias de las religiones. Publicaciones: Mejía Fernández, R. (2019), *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Barcelona: Edicions S. Pacià; Mejía Fernández, R. (2014). «Las raíces cartesianas del naturalismo epifenomenalista: el caso de Thomas H. Huxley», 4, 2, pp. 61-80. Correo electrónico: [rmejia@filosofia.url.edu](mailto:rmejia@filosofia.url.edu)

contamos con una definición única de etología, desde que Saint-Hilaire y Wheeler acuñasen y significasen el término, aunque podemos dibujarla aquí un tanto peregrinamente como “el estudio científico del comportamiento de los seres vivos” (Carranza 1994, 19), aunque sabemos que la demarcación de lo que acaece al interior o al margen de *la* ciencia siempre será culturalmente convenido. No estamos de acuerdo de que se pueda hablar con total seguridad de etapas *precientíficas* en la etología ni en otras especialidades, cuando en la Ilustración, como en épocas más antiguas, lo científico no se ajustaba a los parámetros de lo positivizado que los comtianos impondrán desde la sociología en el siglo XIX.

No es muy cabal tomar un autor ilustrado y tacharlo de precientífico, como si hubiere un espacio absoluto de un ciencia perfectamente delimitada y fijada *ex tempore*, cuando sabemos que la revolución paradigmática, o más hegelianamente, la autonegación de las seguridades del conocimiento cumulativo, zarandea a los científicos que teorizan y que también opinan. Si, además de esto, convenimos que la etología, cuyo auge naturalista ha despuntado en los últimos treinta años, consiste en “ver el comportamiento como una expresión más de lo viviente, y por tanto sujeto a las leyes que controlan el resto de la biología” (Cacelnik 1994, 15), nada nos frena para notar que esta mirada actual (cf. Bolhuis y Giraldeau 2004, Celentano y Martinelli 2017) se halla precedida en la historia de la filosofía, la cual es también historia de la ciencia sin las fronteras convencionalmente progresivas del imaginario neopositivista. Más todavía: nada obsta que podamos inspeccionar cómo en la Ilustración empieza la andadura intelectual, como en un taller de ideas e intuiciones en seguimiento y ruptura para con la tradición, de lo que más tarde se erigirá como etología *stricto sensu*. No se tratará de eternizar en estas pocas páginas una *visión mítica* de la Ilustración, en la cual, como se ha podido leer en Habermas (Romero y Mejía Fernández 2019, 127), persista su *logocentrismo* (tanto en las peores como en las mejores acometidas del intelecto humano); así como tampoco vamos a escribir aquí una *hagiografía* del autor, del cual se ha puesto en duda razonablemente su ortodoxia.

Para el naturalista y sacerdote Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), el logocentrismo se sustituye por el método analítico-observacional, de modo que el interés por el estudio del comportamiento de los animales fue algo más que facultativo: el ser humano y las bestias compartían una misma *animalidad* en tanto que “ser[es] sentiente[s]” (*êtres sentants*) (Dagonet 2004, 75)<sup>1</sup>, de suerte que la condición animal era un tema de primer orden en la investigación del filósofo de Grenoble. El comportamiento a partir de una misma animalidad sentiente distanciaba a Condillac de los racionalistas y materialistas más exacerbados de su tiempo. De hecho en la actualidad, esta *animalidad (animalité)* común, tan adelantada por el francés como foco de pensamiento de bestias y hombres, conduce en el presente a justificar una etología etnográfica emancipada del determinismo (cf. Lestel 1996, 2001, 2004). Coetáneo de Hume y de Kant e introductor del empirismo lockeano en la Ilustración francesa, Condillac escribía, en su *Traité des systèmes* de 1769, que no podemos conformarnos con una noción abstracta del género animal, si bien estas nociones “son absolutamente necesarias para poner orden en nuestros conocimientos, porque marcan a cada idea con su clase”<sup>2</sup>.

1 A partir de ahora, las traducción de todas los textos en lenguas extranjeras, concretamente los de Condillac, serán traducidos por el autor.

2 “Las nociones abstractas [*notions abstraites*] no son sino ideas formadas de lo que existe en común entre varios seres particulares. Esta es la noción de *animal*: esta es el extracto de lo que pertenece igualmente a las ideas del hombre, del caballo, del mono, etc. De ahí que una noción abstracta sirve en apariencia para dar razón de



El comportamiento animal, si bien adquiere su orden en las nociones abstractas, valdrá en la medida en que cada animal actúe en sus comportamientos habituales, incluso en función de lo que ahora llamaríamos el ambiente ecosistémico y planetario<sup>3</sup>. En consecuencia, se sigue del conjunto de la obra de Condillac que haya publicado una obra monográfica sobre el comportamiento animal, la cual nosotros reputamos como proto-etológica en comparación con nuestra época. No hay duda que en siglo XIX, figuras pioneras en el área como Spalding, Heinroth, Whitman, Craig o Von Uexküll, con sus avances sobre el comportamiento instintivo, apetitivo y consumativo de los animales en el *Umwelt* natural y evolutivo, pondrán la alfombra roja de lo que será en el siglo XX *l'age d'or* de la etología: la entrada triunfal del triunvirato de la etología experimental (laureados todos con el Nobel) compuesto por Karl von Frisch, Nico Tinbergen y Konrad Lorenz, en el cual podemos descubrir una infrecuente combinación de neokantismo y zoología. Habida cuenta de esto, no se puede desligar a la filosofía de la ciencia experimental, de suerte que es harto convencional hablar de un vacío de investigaciones proto-etológicas en los pensadores ilustrados. En 1755, el abate Condillac dialogó con los pensadores naturalistas de su época (antes de ser llamados biólogos), en especial con Buffon (1749) en su conspicua *Histoire naturelle* y con aquellos que le precedieron, como fue Descartes. En el prefacio a su *Traité des animaux*, obra filosófica en sentido lato y de polemismo metafísico, Condillac admitió que el estudio animal era fundamental para responder a la pregunta antropológica, reformulada en adelante por Kant, acerca de qué es el hombre:

Sería poco curioso saber lo que son las bestias, si ello no fuera un medio para conocer mejor lo que somos. [...] *Si no existiesen [nunca] más los animales*, dice el señor Buffon, *la naturaleza del hombre sería aún más incomprensible* (Condillac [1755] 1821, 331).

Al escribir que considerar a los animales tenía sentido “para conocer mejor lo que somos”, podríamos confundir al Condillac metafísico con los etólogos del siglo XX, como Eibel-Eibesfeldt en su manual *Ethology. The Biology of Behavior* de 1970<sup>4</sup>. Además, la refe-

---

lo que remarcamos en los objetos particulares. Si, por ejemplo, preguntamos por qué el caballo anda, bebe, come, responderemos muy filosóficamente diciendo que no sucede sino porque es un animal. Sin embargo, esta respuesta, analizada con detenimiento, no quiere decir otra cosa sino que el caballo anda, bebe, come, porque en efecto anda, bebe, come” (Condillac [1769] 1822, 4).

- 3 Es llamativa la vinculación que realizaba Condillac, no suficientemente notada en la Ilustración francesa, del comportamiento animal y el comportamiento de los planetas, algo que ya apuntaba la adivinación oscurantista: “Pero lo que podría sobre todo comprometer a los astrólogos, es que en su sistema los astros deberían influir sobre un animal a cada instante, es decir desde donde es concebido [*conçu*], hasta donde no cesa de vivir: [los astrólogos] no veían motivos para suspender esta acción hasta un cierto tiempo marcado tras la concepción, ni para detenerlo enteramente antes del momento de muerte. Pero los planetas, pasando alternativamente de un estado donde ejercen toda su fuerza [*puissance*] a un estado donde no pueden [hacer] nada, habrían por tanto destruido sucesivamente la obra de uno y otro; [mientras que] nosotros habríamos sufrido todas las vicisitudes que este combate no ha dejado de producir, y la secuencia de eventos hubiese sido la misma para cada hombre” (Condillac [1769] 1822, 50-51). Los adivinos habían exagerado sin ciencia alguna esta influencia de los astros en los animales, aunque esto no quiere decir que dicha influencia no se produzca efectivamente.
- 4 “[...] este conocimiento etológico, basado en los estudios de los animales, puede contribuir a una mejor comprensión del comportamiento humano, y Konrad Lorenz reconoce esto ‘como esencialmente la más importante tarea’ de la rama de ciencia que él fundó” (Eibel-Eibesfeldt 1970, VIII).

rencia de Condillac a Buffon, ante quien se descarga por no haberlo citado explícitamente en su *Traité des sensations* de 1754, da cuenta de por qué un clérigo ilustrado se detuviese en redactar una monografía sobre los animales: a partir de Buffon y contra Buffon. Por su parte, Condillac reprochaba que, en el materialismo mecanicista que se remonta parcialmente a la escisión ontológica de Descartes, los animales fueron privados de la facultad sensitiva experiencial; cual autómatas cerrados en su propio movimiento. A los animales “no se le concedería sino la facultad de ser mud[o]s [*faculté d’être mues*]” (Condillac [1755] 1821, 343). Contrariamente a esto, Condillac piensa que el sentir animal no se corresponde con las tesis materialistas, sino que “*sentir* significa propiamente lo que nosotros soportamos cuando nuestros órganos son movidos por la acción de los objetos” (Condillac [1755] 1821, 342).

Gracias a François Dagonet, sabemos que Condillac “piensa poder y deber derivar el psiquismo de una sola y misma base, incontestable y concreta —el sentir, el ser en el mundo o el alma directamente unida a su cuerpo (“la facultad de sentir es la primera de todas las facultades del alma; ella es igualmente el único origen de las otras y el ser sentiente no hace sino transformarse [...]”) A partir de esta ‘primitividad’ y siempre con ella, Condillac extraerá, en efecto, las facultades reflexivas” (Dagonet 2004, 75). Nosotros, y aquí radica la buscada originalidad con respecto a este autor y a otros, no llevaremos a término una investigación de Condillac solamente desde el pasado (cf. O’Neal 2000, Coski 2003, Bertrand 2004, Charles 2006, Neira 2014) sino desde y en contraste para con la perspectiva etológica. Pero, en el tema que nos ocupa de los animales, ¿en qué consiste el sentir animal, si tal cosa existe, en los debates y temas contemporáneos de la etología? Veámoslo con cautela.

## 2. Una proto-etología del ser sentiente

La primitiva etología de Condillac consta de su propio marco conceptual e ideológico. Como leemos más tarde en su curso de lógica de 1778, Condillac fue (y siguió siéndolo hasta el final de sus días) un declarado naturalista (si acaso, un naturalista “débil” [cf. Romero y Mejía Fernández 2019]); porque la naturaleza (personificada, claro está, y en *aparente* dependencia ocasional de Dios<sup>5</sup>) toma siempre la iniciativa:

Es así que la naturaleza nos fuerza [*nous force*] a comenzar, cuando por vez primera usamos las facultades de nuestro espíritu. Es ella la que las regula por sí sola, tal y como ella ha regulado en un principio por sí sola las facultades del cuerpo [...] (Condillac [1778] 1780, 3).

---

5 Esta ambigüedad pondrá a Condillac contra las cuerdas de la ortodoxia católica. Como pensaba el cartesiano Poisson en 1670, atribuir a los animales sentimientos (conscientes), supondría que además del gozo podrían experimentar el sufrimiento. Dios había creado seres sufrientes que no podían, como los hombres, dominar, vencer y encauzar racionalmente su sufrimiento. Si solo fueran simples máquinas, esta problemática teológica, de un Dios que condena a sufrir en vida, se resolvería. El sentimiento animal, debido a su posible sufrimiento, contradecía à *vol d’oiseau* el atributo de la bondad divina (cf. Charles 2006, 49-50). A diferencia del Condillac ocasionalista del *Essai sur l’origine des connaissances humaines* de 1746, este no se romperá la cabeza para resolver esta *questio* teológica, siendo de los primeros ilustrados en secularizar el estudio de los animales.

Y es que este espíritu es, en sus honduras corporales, *sensitivo* de un lado a otro. En efecto, el naturalismo sensualista del francés no es el materialismo craso de La Mettrie: el estudio de los seres vivos, en tanto que dotados de capacidad de sentir, no es exactamente el mismo que el de los corpúsculos materiales<sup>6</sup>. La emancipación del estatuto epistemológico de la biología con respecto a la física<sup>7</sup>, que se fue fraguando a mediados del siglo XX y que apuntaló la conformación de la etología como disciplina autónoma, puede hallarse *in nuce* en la obra filosófica de Condillac. Incluso podríamos añadir que el abate preconiza lo que en la última década es una consecución de la etología etnográfica o *etno-etología* (cf. Lestel, Brunois y Gaunet 2006), en tanto que insubordinable en términos mecanicistas y determinísticos, con la defensa de un “sujeto animal” (*animal subject*) (cf. Lestel 2014)<sup>8</sup>. En conformidad con la teoría sistémica iusnaturalista condillaciana, el sentir más básico en el hombre y los demás animales consiste en un acto unitario en base a nuestras facultades anímicas, especialmente la sensitiva; a la par con la acción orgánica de todo el sistema. No es el movimiento de un mecanismo material estanco. Por el contrario, si hay movimiento en los seres sentientes, este será en función de su facultad primordial de sentir (y no de su materialidad); de modo que así se justifica el estudio comportamental animal. No se trata, en suma, de un movimiento mecánico sin experiencia alguna:

Pero el señor Buffon cree que las bestias no tienen sensaciones semejantes a las nuestras, porque, según él, no son sino seres puramente materiales [*êtres purement matériels*]. Él les deniega incluso el sentimiento tomado para la acción de percibir y comparar. Entonces, cuando supone que estas sienten, ¿quiere decir solamente que ellas se mueven con ocasión de un choque o de una resistencia? (Condillac [1755] 1821, 342).

El abate negaba la clasificación buffoniana de las sensaciones, divididas entre *sensaciones corporales* y *sensaciones espirituales*, privando de las segundas a los animales. La investigación acerca de las experiencias sentientes, como las emociones en los animales, es hoy

6 Esto nos lleva al debate entre los naturalistas y los materialistas de los años 50 de la pasada centuria, muy particularmente a la postura de Armstrong, cuando identificaba todo naturalismo con un materialismo de tipo fisicalista: “(1) La causa de todos los movimientos humanos (y animales) descansa solamente en procesos físicos que trabajan solamente en conformidad con las leyes de la física. (2) Los fines y las creencias, en su carácter de fines y creencias, causan movimientos humanos (y animales). Los fines y las creencias no son nada más que procesos físicos que trabajan solamente en conformidad con las leyes de la física” (Armstrong 1978, 271). Si el ámbito experiencial de los animales tiene una causalidad física en sus comportamientos, en este materialismo convertido en fisicalismo la etología no ocupa sino un lugar espurio ya que, según la conclusión, la física es la disciplina que se justificará como una filosofía primera.

7 En 1968, Francisco Ayala defendió este estatuto en su artículo «Biology as autonomous science» en *American scientist*: “En el estado actual del desarrollo de las dos ciencias —Física y Biología— la reducción de la Biología a Física no puede efectuarse” (cf. Cano Espinosa 2008, 272). Ayala negará la moralidad en los animales no humanos al carecer de intencionalidad y lenguaje.

8 “Hace solo unos años, la etología comenzó a emanciparse de un enfoque mecanicista y determinista, y atribuye este importante giro, en primer lugar, al descubrimiento de las culturas animales y a la asimilación resultante, por parte de los etólogos, de enfoques y metodologías que ya estaban en uso en el campo etnológico. Estos desarrollos han llevado al nacimiento de una disciplina verdaderamente nueva, la etnoetología” (Celentano y Martinelli 2017, 10).

un compromiso en gran parte de la etología contemporánea. El experto en primates Frans de Waal (2011, 191) cree que es muy raro actualmente negar la “emoción animal” (*animal emotion*) entre los etólogos, aunque hasta él no se ha llegado a ahondar científicamente en el tema<sup>9</sup>. Con siglos de antelación a De Waal e incluso más de cien años antes que lo hiciera Darwin (1872) en *The expression of emotions in man and animals*, Condillac cuestionaba sin ambages que las sensaciones corporales de los animales fueran en su completud ajenas a una experiencia, postulando patentemente el sentimiento animal y su dinámica creativa propia, con más denuedo aún que Boullier. La ideología naturalista de Condillac le previno contra estas cesuras dualistas en los seres naturales, por las que habría una discontinuidad total entre la sensación que unifica al propio ser humano y, a este con respecto al resto de animales. ¿Tienen los animales una sensación mecánica y materialmente estructurada, en contraposición al ser humano? Unas sensaciones *netamente* espirituales, por un lado, y *netamente* corporales, por el otro, son inconcebibles en opinión de Condillac ([1755] 1821, 343):

Pero en vano reflexiono sobre lo que siento [éprouve] en mi mismo, no puedo hacer con él [con Buffon] esta diferencia. Yo no siento de un lado mi cuerpo, y de otro mi alma; siento mi alma en mi cuerpo; todas mis sensaciones no me parecen sino las modificaciones de una misma substancia; y no comprendo lo podríamos entender por *sensaciones corporales* [*sensations corporelles*] (Condillac [1755] 1821, 343).

Las sensaciones del cuerpo no acontecen al margen de las operaciones anímicas. El naturalismo de fondo en el pensamiento del filósofo ilustrado hace que su concepción de los seres vivos sea la del monismo sentiente<sup>10</sup>, en base a una facultad anímica de sensación que es compartida tanto por los hombres como por los animales. Esto no es sino un diatriba contra el espiritualismo de la *res cogitans* separada y la preferencia de Buffon de un hombre desdoblado y contrariado en dos principios existentes: el principio material y el principio espiritual. Este dualismo es incongruente con una visión naturalista unitaria de los seres, puesto que Condillac, tal vez bajo la sombra de Guillaume-Hyacinthe Bougeant en *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* (1739), fue propenso a la defensa de la unidad

9 “A pesar de la frecuente afirmación de que las emociones animales apenas importan, la negación absoluta de su existencia es rara. Esto nos deja con la curiosa situación de que un aspecto ampliamente reconocido del comportamiento animal es deliberadamente ignorado o minimizado. Las emociones son a menudo presentadas como demasiado simples para la atención. El *Oxford Companion to Animal Behavior* afirma que ‘los animales están restringidos a unas pocas emociones básicas’ y la principal diferencia entre humanos y animales se ha proclamado en que ‘los animales no tienen emociones mezcladas’. Sin embargo, si las emociones de los animales son puras y simples, no se pueden determinar sin un programa científico para estudiarlas” (De Waal 2011, 191).

10 Siglos después, y a diferencia del rechazo teológico de Condillac, el monismo no se considera tomado generalmente de forma negativa: “El modelo monista rechaza cualquier división del hombre en partes y lo ve como un organismo unificado de gran complejidad y funcionamiento variado. Este punto de vista rechaza la noción de que [el hombre] está compuesto por una mente y un cuerpo que interactúan (una forma débil de dualismo), sino que enfatiza la unidad absolutamente básica del hombre. Para usar una analogía de la física moderna, sabemos que un rayo es una descarga eléctrica. No hay dos cosas, el destello y la descarga. Solo hay una cosa. El destello es la descarga eléctrica. Estas son solo dos formas diferentes de caracterizar el mismo evento. De manera similar, según la teoría monista, no existen eventos mentales que estén correlacionados con eventos fisiológicos; más bien, un evento ‘mental’ es también un evento ‘fisiológico’. La terminología simplemente representa dos formas de caracterizar el mismo evento” (Berez 1976, 280)

de todos los seres sentientes; en especial en relación a la unidad personal antropológica de la que los animales no quedan al margen, aunque desde su particularidad espiritual no-personal:

La unidad de persona [*unité de personne*] supone necesariamente la unidad del ser sentiente [*unité de l'être sentant*]; supone una sola substancia simple [*une seule substance simple*], modificada de manera diferente en ocasión de las impresiones que obran en las partes del cuerpo. Un solo yo [*moi*], formado de dos principios sintientes [*deux principes sentants*], uno simple, el otro extenso [...] (Condillac [1755] 1821, 344).

La unidad de las operaciones personales se fundamenta en la unidad del ser sentiente en una ontología naturalista y sensualista que es característica del filósofo de Grenoble. En el animal-persona, en cuanto que ser sentiente, no existen dos principios substanciales, sino que conforma un única substancia principiada dualmente en su única facultad sensitiva de impresiones. El cuerpo es el principio extenso y el alma el principio simple de la unidad substancial de la persona que es modificada a una por las impresiones. Hay una diferencia con el cauto Condillac de 1746, adepto al ocasionalismo del alma espiritual *distinta e independiente*, como leíamos en el *Essai sur l'origine des connaissances humaines*<sup>11</sup>. En el *Traité des animaux*, empero, todo es sentiente en el organismo humano y todo se reduce a la sensación. Esta sería una versión original de monismo sentiente. Así como Buffon fue atacado por los teólogos de la Sorbona, bajo la sospecha de herejía, de reducir la espiritualidad personal a la materia estanca; parece que Condillac fue más osado todavía ante esta amenaza. Expliquémoslo. Buffon dio vía libre al principio espiritual en oposición al material, Condillac piensa que lo corporal y lo anímico han ser unitariamente sentientes en la substancia orgánica. Para los teólogos parisinos, el abate fue sospechoso, tal y como se mantuvo, de que con la vinculación de naturalismo y monismo se motivaba la acusación de ateísmo<sup>12</sup>. Sin duda, esto vuelve a poner al francés en el epicentro de los debates contemporáneos del Nuevo Ateísmo (Dawkins, Hitchens, Dennett y Harris, entre los más importantes) sobre una ciencia separada de toda teología como sello de su calidad. Es visible que Condillac aguijoneó una secularización que romperá con cualquier vestigio explícito hacia la tradición judeo-cristiana, que llegará a ser tajante en las ciencias naturales de hoy. Otro asunto que se podría explorar, quizá en otro trabajo, es el nexa entre esta preponderancia del animal en la Ilustración y las conductas adjetivadas de “zoofílicas” en una contemporaneidad cada vez más embelesada por los animales, como ha realizado el polémico Jean-François Braunstein en *La philosophie devenue folle* (2018).

11 Escribía el filósofo en 1746: “El alma al ser distinta y diferente del cuerpo no puede ser sino causa ocasional [*cause occasionelle*]. De ahí que hay que concluir que nuestros sentidos no son sino ocasionalmente [*occasionellement*] la fuente [*source*] de nuestros conocimientos [...] El alma puede absolutamente, sin el auxilio de los sentidos, adquirir conocimientos” (Condillac [1746] 1973, 109).

12 Esto se ha pensado cuando se combinan corrientes como el naturalismo y el monismo sin aportar ulteriores salvedades o matizaciones: “Así, la unión de ‘monismo’ y ‘naturalismo’ puede servir para expresar un principio crucial de gran ateísmo de que no hay ser posible correspondiente para hablar sobre un Dios trascendente, que está separado del mundo de las cosas que crea” (King-Farlow 1973, 123).

### 3. El comportamiento animal como paradigma

Sea como fuere, Condillac en su incipiente proto-etología, extrapola esta ontología de la sensación al resto de animales. Es, verdad que el Siglo de las Luces generó el paradigma antropológico puesto que es, a partir de la cuestión del hombre, desde donde se abre paso la cuestión animal. En contraste con esto, lo típico de la etología contemporánea que Condillac preanuncia es justamente lo contrario: el paradigma central es el del animal, como en el caso de Anderson y Donath (1990)<sup>13</sup>; para quienes el comportamiento animal funge de modélico en los desarrollos de la robótica. Esto va muy lejos de los conocimientos tecnológicos de Condillac. ¿Pero fueron paradigmáticos los animales en este pensador, aunque tan solo fuese *para* que abordase *prima facie* al ser humano como filósofo?

El abate, en atención al siglo XVIII de sus actividades intelectuales, al menos subrayó la condición animal como fundamental tanto para su teoría de la sensación como para su ontología naturalista y monista: “Concluimos que si las bestias sienten, estas sienten como nosotros” (Condillac [1755] 1821, 346), y no de una forma estrictamente mecánica. Por ello, se ha de negar “la hipótesis [buffoniana] de que las bestias serían seres puramente materiales” (Condillac [1755] 1821, 347), marcando una diferencia con respecto a la Escolástica tardía y a los partidarios de la filosofía cartesiana (Poisson, Matin, Darmanson, Bouiller, entre otros); en el caso de que se atribuya a los animales la facultad de sentir y pensar:

Creemos comúnmente que [las bestias] sienten y que piensan; los escolásticos pretenden que sientan y no piensen, y los cartesianos las toman por autómatas insensibles (Condillac [1755] 1821, 358).

Se nos muestra muy sugerente la vigencia de estas posturas ante la ciencia del comportamiento animal, preguntándonos si la negación de cualesquiera formas de pensamiento y de sentimiento a los animales —en contrariedad para con el *Homo Sapiens*— no serían sino formas renovadas de escolástica y cartesianismo. La contestación proto-etológica de Condillac fue una anomalía para con estas corrientes. En el capítulo V del *Traité des animaux*, Condillac se distanció de estas escuelas filosóficas y científicas, al proponer “que las bestias comparan, juzgan; que [...] tienen ideas y memoria” (Condillac [1755] 1821, 359), al disponer de una sensibilidad particular. La percepción de los cinco sentidos, la comparación entre las sensaciones, las ideas, el juicio y la memoria sobre las mismas son capacidades que el filósofo concede a los animales:

Entonces, para que un animal perciba fuera de sí los colores, los sonidos y los olores, hacen falta tres cosas: una, que toque los objetos que le proporcionan estas sensaciones; otra, que compare las impresiones de la vista, del oído y del olfato con las del

---

13 El comportamiento observado en los animales es considerado como paradigmático para los avances de la robótica: “En la primera parte [...], revisamos la investigación relevante que se ha producido en el área del comportamiento animal. Sobre la base de ciertas observaciones, hemos propuesto una serie de comportamientos reflexivos primitivos [de animales] que luego se utilizan para desarrollar varios comportamientos emergentes útiles. Estos comportamientos emergentes se demostraron en un robot móvil simulado y luego se implementaron con éxito en Scarecrow, un robot real. [...]” (Anderson y Donath 1990, 145).

tacto; la última, que juzgue que los colores, los sonidos y los olores se hallan en los objetos que capta. Si tocarse sin hacer comparación alguna, sin hacer juicio alguno, continuaría sin ver, sin entender, sin sentir en sí mismo. Pero todo animal que hace estas operaciones tiene ideas [...] puesto que tiene sensaciones que le representan los objetos exteriores y las relaciones [*rappports*] que estos comportan. [El animal] tiene todavía memoria; puesto que, por contraer el hábito [*habitude*] de juzgar con el olfato, con la vista, etc. con tanta seguridad y precisión, hace falta que haya comparado los juicios que ha hecho en una circunstancia con los que ha hecho en otra. Un solo juicio no le dará toda la experiencia de la que es capaz (Condillac [1755] 1821, 361).

Así las cosas, la memoria animal sería la que relaciona sensaciones presentes con sensaciones pasadas y las organiza instintivamente. Sin la memoria no hay lugar para el juicio sentiente que las caracteriza. Admitiendo este amplio abanico experiencial en los animales, Condillac puso veto no solamente a cartesianos y escolásticos sino a los materialistas adeptos de Buffon. Aunque las experiencias de las bestias se fundan en el sentimiento, no son “la renovación [*renouvellement*] de ciertos movimientos” (Condillac [1755] 1821, 362). Análogamente al movimiento meramente material, como el de un artefacto material que se mueve automáticamente (como podría ser el caso de un reloj), podríamos decir sorprendentemente que este objeto también tendría experiencia. No es razonable hablar de sensaciones puramente corporales porque “la materia no siente” (Condillac [1755] 1821, 384). De este modo, el francés admite *motu proprio* que los animales gozan de un “sistema de facultades” (*système de facultés*) en una “uniformidad” (*uniformité*) (Condillac [1755] 1821, 390):

En efecto, ¿qué escritor ha explicado la generación [*génération*] de sus facultades, la uniformidad [*uniformité*] de sus operaciones, la impotencia [*impuissance*] que les achaca para hacerse una lengua propiamente dichas, incluso cuando pueden articular su instinto, sus pasiones y la superioridad que el hombre tiene sobre ellas a ojos vistas? (Condillac [1755] 1821, 390).

Cómo se generan las facultades animales, innatas y/o aprendidas, fue una pregunta del abate que nos legitiman para actualizar su pensamiento con la etología y la epigenética contemporáneas. Fueron típicos de Konrad Lorenz sus descubrimientos de comportamientos aprendidos en patos, como el seguir a su madre y solo a ella nada más nacer (o al primer ser al que se encuentran, como Lorenz experimentaba con estas aves en su revolucionaria teoría de la *impronta* [*imprinting*] animal). En Condillac, y en cuanto a la generación de las facultades y conductas animales, desde su nacimiento el animal recibe impresiones de agrado y desagrado que, a través del hábito [*habitude*], “su alma [*âme*] aprende a relacionar con su cuerpo las impresiones que recibe” (Condillac [1755] 1821, 391).

Imaginamos lo rompedor y arriesgado de estos enunciados por parte de un clérigo: en su opinión, los animales poseen alma (¿mortal, como pensaría Bouiller en su *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* de 1728?) en el innatismo de su ser sentiente y aprenden por comportamientos sensitivos, imitados de los otros miembros de su especie; aunque estos no lleguen a reflexionar. Sin entrar en disquisiciones teológicas y sustituyendo el innatismo internista cartesiano por uno externista y naturalista, en Condillac los animales poseen ideas de sensación

que les *mueven* a aprender, si bien no de reflexión. No necesitan la capacidad reflexiva de nuestra superioridad intelectual (que es propia de la razón humana<sup>14</sup>), ya que huyen de lo que les desagrada y siguen lo que les agrada a partir de su instinto de conservación:

Estas observaciones son aplicables a todos los animales: hacen ver cómo aprenden todos a servirse de sus órganos, a huir de lo que les es contrario, a buscar lo que les es útil, a velar, en una palabra, por su conservación (Condillac [1755] 1821, 394).

#### 4. Conclusiones

Para concluir, el paradigma proto-etológico reúne a animales y seres humanos, porque el naturalista Condillac observaba —al igual que se ha hecho en la posterioridad se en etología experimental— que los humanos llegan a saber a partir de su más primaria y sentiente necesidad (*besoin*), aunque reflexionan sobre las cosas y las consecuencias de sus actos. De este tipo de naturalismo, en su *Logique* (Cfr. Condillac [1778] 1780)<sup>15</sup> y en su póstuma *La langue des calculs* (Cfr. Condillac 1798)<sup>16</sup>, leemos que la necesidad experimentada de la sensación primordial del cuerpo orgánico funda incluso la lógica y las matemáticas.

Por consiguiente, la proto-etología naturalizada en la sensación asienta la antropología. Los animales, en cambio, están absortos en su propia sensación de ideas particulares y no tanto de ideas generales: “está[n] totalmente ocupado[s] en los placeres que busca[n] y las penas que evita[n]; este único interés le[s] conduce: avanza[n] sin prever el término a donde deberá[n] llegar” (Condillac [1755] 1821, 394). Esto no implica que los animales no tengan conocimiento ordenado —¿una forma básica de cultura?—, pero su orden se ajusta más estrechamente a sus necesidades sensitivas y orgánicas. Se podría pensar que Condillac principió, todavía con mucha parquedad, la preocupación por los orígenes animales de la cultura que se esgrimen en las recientes décadas (cf. Lestel 2001). Aunque en inferioridad a los hombres, el pensador francés otorgaba a los animales no humanos una capacidad de *invención* (*invention*) siempre en base a sus necesidades:

Todo depende de un mismo principio, la necesidad [*besoin*]; todo se ejecuta por el mismo medio, el enlace de las ideas [*liaison des idées*]. Las bestias inventan, si *inventar* [*inventer*] significa la misma cosa que juzgar, comparar, descubrir. Estas inventan [...] si por ello entendemos representarse de entrada lo que vamos a hacer. El castor se figura [*se peint*] la cabaña que va a edificar; el pájaro, el nido que quiere construir. Estos animales no harían esas obras si la imaginación no les diesen el modelo (Condillac [1755] 1821, 397).

14 “Decimos comúnmente que los animales están limitados al instinto, y la razón es lo propio del hombre”, ya que los primeros constan de un “sentimiento que compara, que juzga y que conoce” (Condillac [1755] 1821, 412).

15 En dicho curso de Condillac, la necesidad condiciona la clasificación lógica: “[...] para regularnos en el uso de cosas relativas a nuestras necesidades [*besoins*] y la pertinencia [*justesse*] de esta respuesta es sensible, puesto que son nuestras necesidades solas las que nos determinan a distinguir las clases, ya que no imaginamos dar nombres a las cosas con las que no queremos hacer nada” (Condillac [1778] 1780, 39).

16 La medición matemática, igualmente, nace de la necesidad: “la naturaleza nos ha indicado medidas de toda especie, y la necesidad [*besoin*] nos enseña a servirnos de las mismas” (Condillac 1798, 165).



Sin embargo, esta inventiva animal no es solitaria. Condillac admite el *carácter social* de los animales, facilitando un aprendizaje por imitación en el seno de la especie: “[...] los individuos de una misma especie actúan de una manera tanto mas uniforme como buscan en menor medida a copiarse” (Condillac [1755] 1821, 399). Los más imitadores son los seres humanos, mientras que los animales se comportan uniformemente en base a su instinto. Pero su instinto no detiene su inventiva. Esto no avala la crítica a los ilustrados de separar a los hombres (como racionales) y a los animales (como instintivos). El abate, a decir verdad, no hizo tal cosa; porque el hombre, a partir de su sentir primordial (de su *animalidad sentiente* compartida), tiene una necesidad instintiva que domina con el ejercicio de su razón. No se puede sostener, en justicia, que Condillac zanjase esta cuestión a favor de la antropología, como habitualmente se acusa a los paladines de la Ilustración. Nos atreveríamos a afirmar que, en Condillac, se pueden desenterrar las semillas de una “etología humana” (*human ethology*) (cf. Eibel-Eibesfeldt 1989, Klein 2000)<sup>17</sup>, que no se releva por la antropología, sino que la estima en lo que le es propio. En el francés, el hombre es el “animal singular” (*animal singulier*), que ha caracterizado Lestel (cf. 2004), superior en su desarrollo sin duda, pero siendo un animal sentiente, un animal *primo sensu*.

Esto se debe a que nuestro lenguaje, a diferencia de los otros miembros del reino animal, favorece el comportamiento social del hombre que necesita a los otros congéneres: “Hay bestias que sienten como nosotros la necesidad de vivir juntos [*besoin de vivre ensemble*]: pero a su sociedad le falta este motivo que concede todos los días a la nuestra nuevos movimientos, y que la hace tender a una perfección más grande. Este motivo es la palabra [*parole*]” (Condillac [1755] 1821, 404). Animal sentiente de la palabra que necesita a los otros es como se describiría al hombre según Condillac, y no como *l’homme en général* de Montaigne. El sacerdote ha presentado en el prisma proto-etológico lo específico del hombre sin desconsiderar a los animales (anticipando al mismo K. Lorenz), y sin minusvalorar por ello al hombre en su unidad sentiente y en su diversidad instintiva-reflexiva. Nos quedan en el tintero interesantes preguntas, tales como las de si el pensamiento del abate se esconde todavía en las últimas derivaciones del Nuevo Ateísmo y del animalismo denigrado por Braunstein (2018).

Para finalizar, y acusando sin más dilación el reduccionismo sensualista, vemos que para Condillac el hombre así reducido disfruta de un cualidad superior espiritual (sensual y ocasionalmente inmortal, si cabe el oxímoron) en el vasto reino animal, de suerte que el estudio de las facultades anímicas y comportamientos de los demás animales sentientes —auténtica proto-etología ilustrada— ha de ser perentorio, no solo para comprender mejor al mismo hombre, sino como anticipación de su estatuto epistemológico (inter)disciplinar actual en aras de conocer lo característico comportamental de estos animales en su especificación natural.

17 “[...] la etología humana [...] puede ser definida como la biología del comportamiento humano [...] que sigue a la clásica zooetología. La zooetología surge de la zoología comparativa de las décadas de los treinta y cuarenta [del siglo XX]. Konrad Lorenz publicó sus estudios más esenciales en 1935 y 1943 (Lorenz 1935, 1943). [...] El fundador de la etología humana es el profesor Irenaeus Eibl-Eibesfeldt de Alemania que colaboró con Konrad Lorenz. Es también autor de estudios y libros sobre el comportamiento humano, incluyendo importantes estudios transculturales” (Klein 2000, 477).

## Bibliografía

- Anderson, T. L. y Donath, M. (1990), «Animal behavior as a paradigm for developing robot autonomy», *Robotics and Autonomous Systems*, 6, 1-2, pp. 145-168.
- Armstrong, D. M. (1978), «Naturalism, materialism and first philosophy», *Philosophia*, 8, pp. 261-276.
- Ayala, F. J. (1968), «Biology as autonomous science», *American Scientist*, 56, 3, pp. 207-222.
- Berez, J. M. (1976), «Toward a monistic philosophy of man», *Andrews University Seminary Studies*, 14, 2, pp. 279-288.
- Bertrand, A. (2004), «L'Animal et l'homme dans le *Traité des Animaux* de Condillac», en: Bellosta, M-C. (ed.): *L'Animal et l'homme*, Paris: Belin, pp. 100-169.
- Bolhuis, J. J. y Giraldeau, L-A. (2004), «The study of animal behavior», en: Bolhuis, J. J. y Giraldeau, L-A. (eds.): *The behavior of animals. Mechanism, function and evolution*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 1-9.
- Braunstein, J-F. (2018), *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris: Grasset.
- Buffon, G. L. L. (1749), *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris: Imprimerie Royale.
- Cano Espinosa, D. (2008), «Autonomía y no reduccionismo de la biología en el pensamiento biofilosófico de Francisco J. Ayala», *Pensamiento*, 64, pp. 267-287.
- Carranza, J. (1994), «El ámbito de estudio de la Etología», en: Carranza, J. (ed.): *Etología: Introducción a la ciencia del comportamiento*, Cáceres: Publicaciones de la Universidad de Extremadura, pp. 19-24,
- Celentano, M. y Martinelli, D. (2017), «Ethology of the freed animal: concept, methods, projects», *Preprints*, 2017100099. doi: 10.20944/preprints201710.0099.v1
- Charles, S. (2006), «Traces du mécanisme cartésien au XIII<sup>e</sup> siècle: le cas de l'animal-machine», *Lumen*, 25, 41-45.
- Condillac, E. B. ([1746] 1973), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris: Éditions Galilée.
- Condillac, E. B. (1754), *Traité des sensations, a Madame la Comtesse de Vassé*, vol. I-II, Londres/París: Deburé.
- Condillac, E. B. ([1755] 1821), *Traité des sensations et des animaux*, Paris: Lecointe et Duré.
- Condillac, E. B. ([1788] 1780), *La logique ou les premiers développements de l'art de penser*, Paris: L'Esprit/Deburé.
- Condillac, E. B. (1798), *La langue des calculs*, Paris: Ch. Houel.
- Coski, R. C. (2003), «Language, thought and morality in the man and animal debate», *French Forum*, 28, 1, pp. 57-75.
- Dagonet, F. (2004), *L'animal selon Condillac. Une introduction au Traité des Animaux de Condillac*, Paris: J. Vrin.
- Darwin, Ch. (1872), *The expression of emotions in man and animals*, Londres: John Murray.
- De Waal, F. B. M. (2011), «What is an animal emotion», *The Year in Cognitive Neuroscience. Annals of the New York Academy of Sciences*, 1224, pp. 191-206.

- Eibel-Eibesfeldt, I. (1970), *Ethology: The biology of behavior*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Eibel-Eibesfeldt, I. (1989), *Human ethology*, New York: Aldine.
- Kacelnik, A. (1994), «Prólogo», en: Carranza, J. (ed.): *Etología: Introducción a la ciencia del comportamiento*, Cáceres: Publicaciones de la Universidad de Extremadura, pp. 15-16,
- King-Farlow, J. (1973), «Monism, naturalism and nominalism. Can an atheist's world view be logically expressed?», *Laval théologique et philosophique*, 29, 2, pp. 123-142.
- Klein, Z. (2000), «The ethological approach to the study of human behavior», *Neuroendocrinology Letters*, 21, pp. 477-481.
- Lestel, D. (1996), *L'Animalité*, Paris: Hatier.
- Lestel, D. (2001), *Les origines animales de la culture*, Paris: Flammarion, Paris, 2001.
- Lestel, D. (2004), *L'animal singulier*, Paris: Seuil, Paris.
- Lestel, D. (2014), «The question of the animal subject», *Angelaki*, 19, 3, pp. 113-125.
- Lestel, D., Brunois, F. y Gaunet, F. (2006), «Toward an etho-ethnology and ethno-ethnology», *Social Sciences Information*, 45, 2, pp. 155-177.
- Lorenz, K. (1935), «Der Kumpan in der Umwelt des Vogels. Der Artgenosse als auslösendes Moment sozialer Verhaltensweisen», *Journal für Ornithologie. Beiblatt*, 83, pp. 137-213.
- Lorenz, K. (1943), «Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung», *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 5, pp. 235-409.
- Neira, H. (2013), «El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales», *Filosofía Unisinos*, 14, 3, pp. 226-241.
- O'Neal, J. C. (2000), «L'Évolution de la notion d'expérience chez Bouiller et Condillac sur la question de l'âme des bêtes», *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 29, pp. 149-175.
- Romero, J. y Mejía Fernández, R. (2019), «La teoría antropológica de Jürgen Habermas: un naturalismo débil entre Kant y Darwin», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 46, pp. 113-140.





## Helena Béjar, or the Progressive Potential of Philanthropy and Compassion

### Helena Béjar, o el potencial progresista de la filantropía y la compasión

PAUL FITZGIBBON CELLA\*

**Abstract:** From Karl Marx to current critics of ‘effective altruism’, the elements of the political left demanding systemic change toward durable equity have long doubted the efficacy of private acts of charity in achieving progressive goals, including material equality or social justice. This article challenges this position, through an investigation of Spanish thinker Helena Béjar’s philosophical analyses of volunteer philanthropy and compassion as potentially conducive to progressive aims. It finally claims that Béjar illuminates new avenues of inquiry into existing questions, though her voice has been absent from relevant debates outside her native Spain, where one of her major works, *The Bad Samaritan* [*El mal samaritano*], was a finalist for the prestigious Anagrama Essay Prize.

**Keywords:** Helena Béjar, progressivism, philanthropy, charity, compassion, effective altruism

**Resumen:** Desde Karl Marx hasta los actuales críticos del ‘altruismo efectivo’, los elementos de la izquierda política que reivindican cambios sistémicos orientados hacia una equidad duradera han dudado desde hace mucho de la eficacia de los actos privados de caridad para lograr objetivos progresistas, como la igualdad material o la justicia social. Este artículo cuestiona esta postura, mediante una investigación de los análisis filosóficos que la pensadora española Helena Béjar ha hecho de la filantropía voluntaria y la compasión, que ella considera potencialmente útiles para alcanzar fines progresistas. Finalmente, se afirma que Béjar ilumina nuevas vías de investigación sobre preguntas abiertas, aunque su voz no suene en los relevantes debates filosóficos fuera de España, donde una de sus grandes obras, *El mal samaritano*, fue finalista al prestigioso Premio nacional de ensayo Anagrama.

**Palabras clave:** Helena Béjar, progresismo, filantropía, caridad, compasión, altruismo efectivo

---

Recibido: 18/03/2020. Aceptado: 03/07/2020.

\* Paul Fitzgibbon Cella, Assistant Professor of Spanish at Our Lady of the Lake University (San Antonio). pfcella@ollusa.edu. Research areas: contemporary Spanish political theory, history of political ideas, republicanism, political themes in art, film, and literature. Recent publications: Cella, P. (2020), “*El eclipse de la fraternidad*: una revisión republicana de la tradición socialista. Antoni Domènech. Madrid: Akal, 2019”, *International Journal of Iberian Studies*, 33.1, 101-102. (book review); Cella, P. (2020), “Una apología progresista de Joe Biden”, *Sin Permiso: republicanismo y socialismo, también para el siglo XXI*, May 17, 2020, <https://www.sinpermiso.info/textos/eeuu-deben-los-socialistas-apoyar-a-biden-frente-a-trump-dossier>.

## Introduction

From Karl Marx to current critics of ‘effective altruism,’ elements of the political left demanding systemic change toward durable equity have long doubted the efficacy of private acts of charity in achieving progressive goals, including material equality or social justice. While granting the persuasiveness of these arguments, this article argues that private charity is both compatible with and conducive to progressive political aims, and bases its findings on analysis of the work of Helena Béjar, a politically progressive Spanish thinker and proponent of voluntary philanthropy.<sup>1 2 3</sup> The article begins with a brief intellectual historical survey of left-wing skepticism of volunteer philanthropy’s progressive potential, which should serve as

- 1 Helena Béjar is professor at Madrid’s *Universidad Complutense*. Her intellectual output, which dates to the 1980s, is thematically diverse, including critiques of individualism in modern, liberal societies (*La cultura del yo* [*The Me culture*] and *El ámbito íntimo* [*The Personal Sphere*]), defenses of republicanism (*El corazón de la república* [*The Heart of the Republic*]), studies of patriotism and nationalism in Spain (*La dejación de España* [*Abandoning Spain*]), and, most recently, critical assessments of contemporary positive psychology’s asocial prescription that individuals should increase their happiness not by exploring possible causal connections between social circumstances and individual well-being, but through private introspection and self-help (*Felicidad: la salvación moderna* [*Happiness: Modern Salvation*]). If clearly thematically diverse, Béjar’s academic oeuvre has consistently focused on defending the socio-political importance of human communities—as counterbalances to individualism, as foundations of republican polities, as examples of socially salutary forms of patriotism, or, as she writes in a recent article critiquing individualistic ‘self-help’ strategies for achieving happiness, to push back against “una concepción del yo reflexiva y autoconstituida” in favor of “una comprensión moral y social de la identidad personal” (2015, 1). Béjar’s ideas on the essentially relational concepts of philanthropy and compassion, which will be the focus of the present article, represent this overarching theme.
- 2 By calling Béjar “politically progressive,” I mean something that is in an important sense uncontroversial, since Béjar herself has sought to carve out a “republican, patriotic, and progressive” conceptual space in the progressive tradition (2001e). However, to the extent that this label relies on my interpretation, I should stress that, though I do mean to assert that Béjar is typically progressive in being axiologically committed to material equality and social justice, I do not mean to reduce her complex thought to a relatively simple category. In fact, one of this article’s central claims is that Béjar is significantly different from progressive thinkers who are skeptical of the political value of philanthropy and compassion, so I imply that progressive political thinkers are a diverse group. I also do not mean to suggest that Béjar could not appropriately be included in other political traditions that uphold similar values. Indeed, Béjar ties together strands of progressivism—which, she argues, rightly understands society’s problems as having both social (not individual, moral) origins and collective solutions—and Christian social teaching, which is typically more reliable as a fixture of society because its adherents generally believe they have been called to social service by a morally authoritative, transcendent God. However, Béjar also distances herself (1) from those elements of progressivism, such as former hippies, *soixant-huitards*, and other “lefties who became yuppies,” whose solidarity is circumstantially useful in securing particular socio-political gains but tends to wane as a superficial attribute of youthful idealism and (2) from Christianity’s typical emphasis on the individual, moral dimension of social solidarity, which may undesirably ignore the essentially social practice of civic humanist republicanism, as theorized by Hans Baron or Hannah Arendt, the latter of whose relevance to Béjar’s work is analyzed below (Béjar 2001a, 22, 102-103).
- 3 This article follows Robert Putnam in using synonymously the terms altruism, volunteering, philanthropy, and such closely related concepts as charity. Though one could surely identify diverse motivations behind altruism or distinguish between acts typically associated with volunteering (e.g. community service) and philanthropy (e.g. financial donations), the synonymous use of these concepts seems justified, given this article’s objective, which does not rely on such nuances, but tries to present as compatible with and conducive to progressive political goals that kind of social behavior which one might generally call private acts of social assistance, or, with Putnam, “our readiness to help others” (116).

background for a favorable presentation of Béjar's multi-faceted retort to this position. This examination will attempt to sharpen our understanding of Béjar's ideas by comparing and contrasting them with those of numerous past and present thinkers, some of whom —such as Saint Paul, Jean-Jacques Rousseau, and Hannah Arendt— Béjar references explicitly, but others of whom —e.g. Sophocles, Leo Tolstoy, Guy Debord, or Susan Sontag— are, it is argued, implicitly relevant in Béjar's work. Indeed, beyond marshaling her ideas in the service of a progressive argument for philanthropy and compassion, this article —by proposing many, diverse points of contact and distinction between Béjar, whose work is little studied beyond Spain's borders, and such canonical intellectual figures as those just named— claims for Béjar a more important place in the history of ideas than has hitherto been acknowledged.

### **Background: An Intellectual Historical Survey of Competing Positions**

Progressive suspicion toward private giving dates at least to Marx, whose ideal of a society that distributes resources (not contingently but essentially) “from each according to his ability” and “to each according to his needs” implies that to understand discretionary aid as contributing to justice is to get things reversed; discretionary aid is, rather, a symptom of existing injustice (1978, 531). Echoing the notion that justice is achieved through public, not private means, J.A. Hobson —whose negative assessment of European *Imperialism* (1902) would influence such later Marxist critics of Western colonial expansion as Vladimir Lenin— argued in the early-20th century that it was “more socially injurious for the millionaire to spend his surplus wealth in charity than in luxury,” because the former “substitutes the idea and the desire of individual reform for those of social reform” (185). And more recently, Oxford philosopher Neil Levy, writing explicitly “Against Philanthropy,” has argued that, because the voluntary provision of social services is essentially “subject to fluctuation” and therefore “sporadic at best,” it is preferable that “income and other taxes should generate the revenue to fund the services in question,” rather than “hav[ing] the wealthy donate to charities” (100-01); and Spanish thinkers Daniel Raventós and Julie Wark position themselves similarly *Against Charity*, because charity assumes basically unequal social relationships, and in favor of a universal basic income to establish lasting reciprocity among equals.<sup>4</sup>

---

4 In considering the socio-political efficacy of private charity, Béjar, Raventós, and Wark were preceded in the Spanish tradition by Aurelio Arteta, whose 1993 article on “Recovering Pity for Politics” argues that compassion —a term Arteta uses synonymously with pity— is politically insufficient if it “amounts only to passive sympathy in the face of another's pain,” and should lead one, rather, “to confront the causes of pain” (123), whose remedy will be most effective if undertaken through “institutional action,” not privately (143). Beyond this typically progressive call for public intervention in matters of justice, Arteta's most original insight may be his prescription that, since “no legal system could satisfy” all conceivable demands for compassionate responses to social problems, a limit should be placed on the extent to which political institutions can be used to address such ills. Creating an interesting problem for left-wing thought in general, Arteta prescribes that calls for compassionate social remedies should cease once what he calls Marx's “supreme rule of distributive justice” —whereby all give according to their abilities and receive according to their needs— has been realized (143). In effect, Marx, arguably the quintessential theorist of emancipatory revolution, represents here a potential conservative limit to political demands.

There are, to be sure, examples of progressive minds favoring private benevolence. The early-19<sup>th</sup>-century radical William Blake said that, to “help another man, you must do so in minute particulars,” and human rights activist Desmond Tutu encouraged us to “[d]o our little bit of good where [we] are” (in Zinsmeister; Tutu). And perhaps most famously, Peter Singer’s seminal “Famine, Affluence, and Morality” reasons not only that we should give generously to aid the destitute, but that people who refuse to do so are morally blameworthy, if their gift would not cause as much suffering to themselves or their dependents as it would relieve (239-41).

However, there remain powerful critiques of calls for voluntary giving that might divert attention from the need for structural reform. Specifically, philosophers Judith Lichtenberg (Georgetown) and Amia Srinivasan (Oxford) charge that ‘effective altruism’ — a Singer-inspired philanthropic project that urges individuals’ “taking [evidence-based] action” “to benefit others as much as possible” (MacAskill 2)— fails to support the kind of “political and structural change [that is] essential for addressing the deeper roots of poverty” (Lichtenberg); or that (despite its apparently progressive goal of reducing inequality) it is truly “a conservative movement” that (surely in effect and maybe by design) leaves “our institutions as they are” by “not [addressing] the deep sources of global misery,” as it comfortably “shields us from the full blast of [Singer’s] conclusion” by permitting the kind of cushy lifestyles that presumably can only exist in conditions of considerable class inequality (Srinivasan 5-6).<sup>5</sup>

### **Béjar’s Progressive Defense of Philanthropy and Compassion**

In answering criticisms such as Lichtenberg’s and Srinivasan’s, Béjar would grant that volunteer philanthropy could hardly be more than a “band-aid solution,” unsatisfactory not only because it only superficially addresses social ills, but also because it usually fails to mobilize benefactors to look beyond particular acts of assistance to more appropriately appreciate what she calls “the collective nature of social problems” (2001a, 37-38).<sup>6</sup> Béjar would also largely agree with standard, left-wing, pro-public, anti-private arguments against charity, including Levy’s suggestion that “[a]ll essential services ought to be provided to our fellow-citizens by government, not by philanthropic organizations” (99). Indeed, though Béjar defends volunteer philanthropy as necessary because the modern welfare state is, as she puts it, “in inevitable decline,” she, like Levy, fears that states’ transferring social responsibility to the private sector creates precarious conditions for the poor, by leaving them in the essentially unpredictable, if well-intentioned “hands of altruistic individuals” (16).

Béjar establishes value distinctions between three types of voluntary philanthropic activity, or what she calls “three general discourses regarding organized aid”: “individualistic, Christian, and civic” (2001a, 22). The first, which she dislikes, is an individualistic expression of what Jerzy Karylowksi has called “endocentric altruism,” whereby, as Béjar disapprovingly observes, “volunteering is part of a lifestyle,” not expressive of one’s commitment to helping (essentially external) others, or of Robert Wuthnow’s ideal of “establishing lasting ties with the people served,” but representing what Wuthnow called the kind

5 For more on effective altruism, see Singer 2015; for additional critique of it, see Reich.

6 All translations are mine, unless otherwise indicated.



of “individualism” that “centers more on the caregiver than on relationships.”<sup>7</sup> This kind of volunteer selfishly seeks to achieve, in Béjar’s contemptuous phrasing, “the inner satisfaction that results from having provided assistance” (100), where helping others is primarily a means of self-realization. Béjar’s second kind of volunteer activity is Christian charity and compassion, which she defines as an essentially non-individualistic, “shared activity” that reveals its practitioners’ “community-oriented commitment,” and whose relevance to her broader argument will be discussed below (22-23). Béjar’s third, preferred, and appropriately “civic” type of volunteering is of course intended to help others, but also, functioning as her desired “link between the public and the private,” has the more radical consequence of enabling volunteers to experience political life in a way that is unusual in our socially atomized modernity. Through civic participation, volunteers can appreciate society as being defined by (public) interdependence among (private) members and as a space where individuals can engage in what Arendt called the “action” that shapes political life.

Thus, Béjar supports volunteering not because it confronts injustice directly, but because it can transcend its initially private nature to open dynamic political fora “in which social equals can deliberate about collective projects” (2001a, 127). Béjar would therefore disagree with Levy’s framing of the debate for and against private sector philanthropy, arguing that the most relevant question is not about the provenance of Levy’s “essential services,” or, in Béjar’s words, about whether “volunteerism is or is not useful to the State” (18), but rather what is volunteering’s (potential or actual) impact on how society’s members perceive relationships with their fellows. Formulated as a pair of questions: what kinds of socio-political climates could a population’s widespread practice of volunteer philanthropy bring about? and which such climates really can be observed in modern socio-political landscapes?

Béjar holds that volunteering is politically important because it bridges the gap between private and public spheres, or “between liberal individualism [...] and civic participation” (2001a, 120).<sup>8</sup> Béjar thus resembles Salvador Giner, a Spanish thinker who also defends volunteering against progressive skeptics by arguing that it occupies a socio-political space — which Giner straightforwardly calls “lo privado público” — located between public and private realms, where engaged, private citizens can “assume responsibility for the commons” (145).<sup>9</sup> By recovering what she calls such an “ethical dimension of social activity [and] active engagement with the social collective” — wherein, as Putnam would predict, “altruism of all sorts is encouraged” and “volunteering fosters more volunteering” — Béjar believes volunteering creates conditions favorable to what Arendt called “action,” or the fact of cooperation of a plurality of citizens that, quoting Arendt, “[founds] and [preserves] political bodies.”<sup>10</sup> Arendt contrasts action — which is the necessarily public “appearance”

7 Karylowksi 1982; Béjar 2001a, 47; Wuthnow 1991, 303.

8 Since her earliest publications, Béjar has sought solutions (e.g. volunteering) to her consciously Tocquevillian preoccupation with limiting modern individuals’ alleged “worship of private life” and corresponding “separation [from] collective affairs,” and to her general concern that, in modern society, “the Classical ideal of good citizenship has disappeared in the face of a (perhaps unstoppable) advance of the *homo clausus*, whose most meaningful points of reference are found in private life and who takes little interest in the *res publica* (1990, 17).

9 I leave Giner’s concept of “lo privado público” untranslated because an equally concise translation — e.g. the public private — would be unclear, and because approximate definitions appear immediately before and after.

10 Béjar 2001a, 120; Putnam 120-121; Arendt 8.

of human plurality that, in turn, can also manifest itself only via public interaction— to her concepts of “labor” and “work,” which, if mutually distinct, are similarly private behaviors in tending toward the preservation of discrete lives more than the establishment of public connections (50). Below, I discuss labor and work before examining action and its relationship to volunteering and Béjar’s writings.

### **Hannah Arendt: A Basic Philosopher for Béjar**

Labor, which Arendt calls “the most natural and least worldly of man’s activities,” is what humans are naturally compelled to do to preserve their biological existence, by “[obeying] the orders of immediate bodily needs” such as food production and consumption (100-01). Let us appreciate Arendt’s implied contempt for labor’s ‘naturalness,’ which she distinguishes from action’s positively-connoted artificiality, or creativity. Surely, Arendtian labor is essential to life, and therefore good in at least that sense. It is, however, politically irrelevant, as it involves only natural, “immediate bodily needs,” which one can satisfy on one’s own, without human companionship, or a-politically. So, when performing labor, humans are at their “least worldly,” or they are least obliged to have public contact with (naturally non-immediate) others.

Considering Béjar’s critique of the liberal individual(ist)’s presumed self-sufficiency, or, implicitly, of Locke’s proto-liberal assertion that humans naturally are in “a *state of perfect freedom* to order their actions, and dispose of their possessions, and persons as they think fit [...] without asking leave, or depending upon the will of any other man” (269), we appreciate that, for Arendt, Locke’s understanding of human beings accounts only for one of their three aspects. Locke describes humans insofar as they are self-sufficiently engaged in labor, but says nothing about Arendtian work or action, which presuppose social interdependency. No wonder Arendt argued that labor (as she conceptualized it) has taken over public life in modern liberal democracies, which are defined largely by the collective production and rapid consumption of things, and thus increasingly resemble “nature’s never-ending process” of cyclical growth, decay, death, and rebirth (152). In such systems, public priority is given to the satisfaction of basic (or natural) human necessities, the most important of which surely is mere biological survival. So, not a space of creative action, i.e., not generative of political significance through social intercourse, public life is where human laborers (or, borrowing Arendt’s term, “*animal laborans*”) limit themselves, literally, to “mak[ing] a living,” as Arendt put it with pointed irony, or to ensuring their survival, not to participating in the potentially life-expanding interpersonal exchanges whose realization demands public interaction (127).

Turning from labor to work: humans are working (as what Arendt called *homo faber*) when building and maintaining their material, “man-made world of things,” “from the simplest use object to the masterwork of art” (121). Unlike labor, work’s aim is “not primarily [...] to help the human life process” (151), but to build more durable things that give humans’ life-world physical “stability and solidity” and offer them “a dwelling place more permanent and more stable than themselves” (136; 152). By creating objects “more stable than themselves” (and so, logically, more stable than the cycles of their biological necessities) humans at work transcend nature’s “never-ending process” of production and consumption. Work is thus politically more

valuable than labor, because it is worldlier. When working, people are in contact with the stuff of the world, while *animal laborans* is, as it were, merely in contact with herself. However, despite overcoming the natural urgency driving labor, work is still less politically relevant than action; for although action, by generating novelty through public intercourse, is intrinsically creative in political terms, work is not so creative. Since work only creates things for humans to use, it is essentially utilitarian, privileging instrumentality over creativity, and requiring, as Arendt stressed its incomplete political character, that “everything must be of some use, or must serve instrumentally to achieve something else” (154).

If humans’ work degrades the world by filling it with instrumental means to ends, action — “the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter” (7)— goes beyond humankind’s vital or practical concerns to devote itself to ends with “intrinsic and independent value,” like the essentially political “doing of great deeds and the speaking of great words” (173). In political terms, action’s goals represent the pinnacle of the human experience, not its base, which is satisfied through essentially apolitical labor. Work, therefore, can be politically valuable not by constructing a life-world fit only for the basic cycle of labor, but by making an eminently political world that is “fit for action and speech, for activities not only entirely useless for the necessities of life [i.e. useless for labor] but of an entirely different nature from the manifold activities of fabrication by which the world itself and all things in it are produced [i.e. entirely different from work]” (173-74). Arendt’s “action [...] is boundless” and so not limited to bodily needs or the practical concerns of material existence (201). To transcend the boundaries inherent in labor and work is to enter a space populated by others, where un-bounded social interaction is the essence of Arendtian action.

Béjar believes Arendtian action can happen in spaces devoted to volunteer altruism, or when interacting individuals shape common space with what Béjar calls, echoing Arendt, “a creative dialogue of several voices” (2001a, 127). Béjar’s words allude to two related concepts that are central to Arendtian action: natality and plurality. For Béjar, “dialogue” among people can be “creative” because all humans (by virtue of the novelty entailed by their coming into the world, i.e. by their natality) are irreducibly distinct from all others. Crucially, however, such distinctness is not the liberal idea of self-sufficient private persons who can publicly reveal their uniqueness. For liberalism, public space is one suitable context among others for self-revelation, the preferred one being the private sphere. For Arendt and Béjar, individuals’ public interaction is a necessary condition for the actualization of their distinctness.

### **The Miraculous Creativity of Volunteering**

Volunteer activity, of which Béjar cites as examples “organized altruism” and “associative communities,” curbs liberalism’s “tendency toward privatism” by creating what Béjar calls “a stimulating communitarianism,” which exemplifies “the collective power” of political actors, and encourages a plurality of people to engage in “the exercise of deliberation about common problems” (2001b, 110). Or, in clearly republican terms, Béjar’s “stimulating communitarianism” fosters a collective sense of “republican liberty,” which Béjar, explicitly referencing Arendtian action, defines as the feeling that groups of people can “do things [...] in Arendtian fashion,” i.e., participate in action (2001d, 89).

In this way, volunteering is important less for its practical ability to tackle socio-political challenges than because (in the republican tradition of civic pedagogy of Aristotle, Rousseau, and Tocqueville) it can be effective as a kind of “moral education” (Béjar 2000, 203). By creating a spirit of community and enabling group action, it can teach its participants to appreciate what Arendt called the “miracle” of natality, or the newness that each person can bring into the world only through social interaction (247). Finally, if one understands, with Arendt, that the peers one encounters in public are defined by innate, mutual diversity, or, borrowing Arendt’s concept, by the plurality that follows from their unique births, then volunteer activity, by potentially making one aware of differences among humans, may compel the taking on of greater responsibility for the resolution of socio-political problems that, if not directly affecting oneself, adversely impact others. For Béjar, “philanthropic organizations” not only give participants a shared and emotionally valuable “strong sense of belonging,” but also contribute to the “humanization of the ‘marginalized other,’” including “prisoners, immigrants, the physically handicapped” (2001c, 128). So, volunteer activity can make participants see the public realm differently; for example, by seeing it as the preferred space for addressing issues that concern its inhabitants and as being populated by individuals whose miraculous natality and natural plurality require publicity to pass from latent to actual form. Therefore, even if volunteering’s real socio-political achievements are somehow unsatisfactory, as Levy and Béjar may believe they are, that volunteering should invite a reimagining of public life should make it politically interesting for progressivism.

### Cases against and for Compassion

In addition to asking whether one’s experience of acting publicly might lead to better appreciation of others’ potential as political actors, Béjar has wondered if public interchange might also sharpen one’s capacity to feel others’ pain; that is, to experience compassion, or, literally, to suffer with others. Since she has affirmed confidently that “the proximity” that people experience among others in public space “strengthens compassion” (2001a, 77), her question is whether compassion is a fruitful emotion, given progressive political aims.

In crafting a progressive defense of compassion, Béjar confronts the fact that, traditionally, the left has been as suspicious of this feeling as of private charity. Here I understand compassion (as Béjar does) in three ways, (1) as an element of Christian ethics, (2) as being entailed by the Christian virtue of charity, and (3) as a quality inhering in Rousseau’s ideal, naturally good, human being. Reservations aside, the left is straightforwardly compassionate in prioritizing the alleviation of people’s suffering over, say, such a typical conservative priority as privileging the interests of social elites — be they (ancient) Roman patricians, (medieval) nobles, or (modern) businesspeople — whose power is supposed to benefit the general welfare. But compassion has seemed too sentimental and paternalistic to the left. Regarding sentimentality, Marx’s lambasting his overly romantic, “utopian” socialist contemporaries — “Saint-Simon, Fourier, and Owen” — has been enduringly influential. In his *Manifesto of the Communist Party*, Marx, together with Fredrich Engels, attacked what he labeled “Critical-Utopian Socialism and Communism” for “reject[ing] all political, and especially all revolutionary, action,” and for preferring instead their own “fantastic” plans for a better society (1967, 116). Following Marx, many on the left (e.g. Louis Althusser) have scorned what one might

call fanciful or wishful thinking that lacks a practical theory for its actualization. For Marx, the likes of Saint-Simon, Fourier, and Owen, by “standing apart from” the political fray and urging inter-class understanding to “reconcile the class antagonisms,” “form mere reactionary sects” (117). Their alleged reactionaryism is understood to follow from their compassion, as they care chiefly for the working class’s interests not because they see it as Marx’s collective agent of revolution, but because workers are “the most suffering class” (116). From the utopians’ perspective, because workers suffer most, they are most deserving of compassion in unequal modern societies, and, contra Marx, modern inequality demands class reconciliation, not revolution. Against such moralistic socialism, Marx and Engels’s anti-sentimental legacy has done much to turn the left generally against idealistic pleas for compassion, the goal being, rather, to achieve a society so egalitarian that compassion is unnecessary.

Turning to compassion’s association with paternalism, Guy Standing —a British economist and author of the eloquently titled book *Beyond the New Paternalism: Basic Security as Equality*— reasons that “the notion of compassion seems to imply a sort of privatised paternalism” (170). Like many on the left, Standing rebukes the left’s and the right’s purportedly compassionate attempts to mitigate socio-economic marginalization under capitalism that do not challenge capitalism’s structural failings (e.g., the center-left’s Third Way or center-right Compassionate Conservatism). Instead of such *ad hoc* poverty relief, Standing, who co-founded the Basic Income Earth Network, wants to ensure, as he suggests in his book’s subtitle, a fundamental equality among people through a guaranteed income that is basic and provides security in the sense that it is enough to live on.

### A Nuanced Study of Christian Compassion

Béjar disputes Standing’s view, defending compassion based on an assumption about human nature and a related conclusion: if humans are defined by their “natural fragility” and their “unavoidable dependence on their fellows” (2001b, 113), they must rely on society’s recognition of human “interdependence” (2001a, 103). Though her goal is always the basically materialist one of effecting “the transformation of the structures [of society],” (rather than idealistically encouraging moral improvement), Béjar, assuming human frailty, makes a two-part defense of compassion’s relevance to progressivism, drawing on Christian ethics and Rousseau (2001b, 108).<sup>11</sup> In Christian terms, Béjar argues that compassionate acts need not be perceived, as Marxian anti-idealism is wont to do, as insufficient (because superficial or *ad hoc*) remedies to social problems, whose seriousness might demand some more radical approach. Rather, urging readers to rid themselves of “antireligious prejudice,” she writes that compassion can be “lasting” if compassionate actors assume a Christian (or any effectively similar) worldview, which, like Béjar’s preferred method of sociological analysis, is characterized by “a holistic conception of the world” that makes the object of compassion essentially dependent on social

---

11 In the Spanish intellectual tradition, Béjar here follows Arteta (1996), whose *Apology* in favor of compassion argues that society’s general acknowledgement of the universality of human fragility would provide a “nourishing soil,” or ideal conditions for what Arteta indistinctly calls compassion or pity: “We are able to feel for each other because we are alike and imagine ourselves as such, and we are alike because we are similarly vulnerable” (40-41).

peers.<sup>12 13</sup> In Béjar's words, the object of compassion "is no longer an Other to be tolerated, but a fellow who is loved, a recipient of brotherly love" (2001b, 113). Citing scripture, Béjar quotes (as a rhetorical tool against individualism) Saint Paul's arguably holistic enjoinder that Christians "[b]ear one another's burdens," lest anyone think "he is something, when he is nothing" (Gal. 6.2-3). Thus, Béjar calls attention to kinship between the apostle's and her own non-liberal assumptions about the relational nature of human ontology.

For Béjar, this Biblical injunction and the deep identification experienced with others in "brotherly love" can mean moving away from social separateness —or from what Charles Taylor criticized as liberal "atomism," whereby "men are self-sufficient outside of society" (200)— and toward what Béjar, referring to Zygmunt Bauman (and to Bauman's debts to Norbert Elias), calls "human togetherness" (2007, 132). In Béjar's own words, the lessons of Pauline ethics and the practice of mutual assistance "can give way to deep bonds that transcend distance" (2001b, 113). Though she is ever-cognizant of what she and others (e.g. Marxists) see as Christianity's political "weakness" (i.e. that its means of moral transmission are sentimental, not structural), she nonetheless asks: if the "distance" between people is overcome, could the resulting "deep bonds" be part of "the foundation of an enduring democratic altruism?"<sup>14</sup>

In any case, despite her optimism about Christian ethics, Béjar echoes classic progressive, anti-conservative, republican attacks against it, which have existed at least since Machiavelli's *Discourses on Livy* and were basic to Edward Gibbon's explanation of *The Decline and Fall of the Roman Empire*: that Christianity saps public spirit. Béjar is further aware of Christianity's thoroughly conservative, anti-republican, principled deference to political authority, in whose most extreme manifestations, Béjar acknowledges, "the poor are to accept their fate according to the hierarchical medieval conception of the great chain of being" (2007, 181). Béjar tries to forge a middle path, indicating potential social benefits of Christian moral decency, which "[makes] men righteous, temperate, and peaceful," as she criticizes Christian passivity, which "weakens the force of political initiative" (2000, 101).

But Béjar does more than seek compromise between Christianity and progressivism. She also argues that, properly understood, Christianity and progressivism are both antithetical (and so important intellectual opponents) to the individualism that prevails in two (apparently different but importantly similar) groups: (1) liberal, free-market conservatives and (2) certain self-proclaimed progressives, who, by limiting their political demands to the governmental recognition of rights, are in a sense indistinguishable from liberals, and whose individualism conflicts with such traditionally progressive values as solidarity and collective action. Despite their differences, then, Christianity and progressivism could jointly strengthen the social fabric weakened by individualism, by, as Béjar urges, speaking of "duties (rather than an individualistic insistence on rights)" or of "actions motivated by moral references that transcend the ego" (2001a, 20). It is true that, in progressive or anti-conservative writings (except Rousseau's), compassion hardly appears alongside public liberty or active citizenship as a

---

12 See Wuthnow (2006) for a U.S.-based discussion of an observed "positive correlation between" religion and "being involved in charitable volunteering" (101) and, more broadly, for an American sociologist who, like Robert Putnam and Robert Bellah, with whom Béjar worked at the University of California, Berkeley, has considerably influenced Béjar.

13 Béjar 2001b, 113; Béjar 2001a, 176.

14 Béjar 2001a, 179; Béjar 2001b, 113.

political virtue, but Béjar nevertheless reasons soundly that it does not follow that compassion and progressivism are incompatible. Indeed, by prompting social cooperation, the institutional promotion of compassion could be a Christian means to a conventionally progressive end: what Béjar referred to as “a general concern for the public welfare” (2001c, 139).

### **Rousseau, or Suffering with Others**

Béjar’s belief in the potential benefits of institutionally promoting compassion (and political virtues generally) links her to Rousseau, whose writings consider what socio-political institutions (such as structures of authority or education systems) should be like, given what humans presumably are like, or “by taking men as they are,” as Rousseau famously opened his *Social Contract* (2012, 249). Defying those political theories from both the right (e.g. classical liberalism) and the left (e.g. forms of epistemological or moral skepticism) that eschew assumptions about human nature, Béjar assumes, with Rousseau, that compassion (or, using Rousseau’s synonymous term, “pity”) is innately human. Béjar follows Rousseau, whose *Discourse on Inequality* distinguishes between “men as they have been made to be” —that is, men who are theoretically uninteresting by virtue of their having been socially conditioned— and “the primary and most elemental workings of the human soul,” which, because they inhere in humans before the impact of society’s morally corrupting effect, Rousseau’s political philosophy seeks primarily to understand (1989, 20). Hypothetically, two principles obtain in humans’ simple (i.e. natural, uncorrupted) souls: (1) a desire for self-preservation and (2) more importantly for our purposes, compassion, pity, or, to quote Rousseau, “a natural repugnance at seeing any sentient being, and especially our fellow, perish or suffer.” Given this premise, a reasonable political aim —which Rousseau and Béjar seek— will be to favor a society in which people see each other as fellows, or as being somehow related—or, in Rousseau’s French, as “semblables,” whose eventual suffering they naturally will want to mitigate.

### **Compassion: A Philosophical History**

To achieve this aim, Béjar suggests raising public awareness of suffering’s actual urgency and hypothetical universality, effectively continuing an intellectual tradition that dates to Classical tragedians and includes Aristotle and more recent thinkers.<sup>15</sup> According to this tradition, given that suffering really affects many and could affect anyone, it should elicit everyone’s (Rousseauian) repugnance and corresponding efforts to alleviate it. Béjar’s suggestion is bold, given the widespread, liberal assumption that individuals are, in principle, disconnected from society and not necessarily responsible to it. Contrary to an idea at the core of modern democracies —that people are equal exercisers of socially guaranteed rights to, e.g., Jefferson’s “life, liberty, and the pursuit of happiness,” or Locke’s right to property— Béjar asks if people might better appreciate their equality not in terms of their potential to pursue private enterprise, but in terms of their natural weakness. Either way, and regardless of compassion’s political importance, a society’s recognition of human weakness, or, quoting Béjar, of the fact

---

15 I am indebted to Martha Nussbaum’s article entitled “Compassion: The Basic Social Emotion,” which presents some elements of the intellectual lineage outlined in the present section.

that “the human condition [is] inseparable from precariousness,” *is necessary if compassion is to exist in it* (2001a, 71). With this assertion, Béjar reverses a key assumption of Locke, Jefferson, and the entire liberal tradition—while the U.S. Declaration of Independence presupposes the existence of citizens ready to take advantage of their rights, and while the same document contains no provision for those unable to do so, Béjar suspects that the potential inability to participate in social life is inseparable from the human condition.

When Béjar expressed her preference that we see those who suffer not as “distant,” but “metonymically as ourselves” (2001a, 151), she was both extending her assault on liberalism (according to which those ill-prepared to exercise individual rights are most appropriately understood as anomalies, special cases, or, per Béjar’s metaphor, as ‘far’ from what is supposedly normal) and giving voice to a traditional defense of compassion that can be traced at least to Sophocles’s *Philoctetes* and has continued through Tolstoy’s literary fiction and U.S. president Bill Clinton’s political thought. At the beginning of *Philoctetes*, the Chorus imagines with horror the plight of the title character, a Bronze-age Greek soldier who, years before the opening scene, having been bitten by a snake, was left writhing in pain on an island by his companions en route to Troy. It is crucial that the Chorus imagines Philoctetes’s horrific condition, rather than describing it based on observation. Without having seen him or even knowing where he is, the Chorus claims to “[pity] him for all his woes” and so implies that it suffices to imagine suffering to be moved by it (17). In emotional and psychological terms, we learn that suffering is never far away, or, as Béjar would have it, “distant.” Even if it happens somewhere physically remote, it can be felt strongly, or, as Béjar suggests, “metonymically,” as a sobering reminder of humanity’s general susceptibility to misfortune.

Indeed, Sophocles’s fifth-century-B.C.E. Chorus feels suffering remotely, and, proving the durability of the tragedian’s insight, generalized compassion was a central theme in 1993 in the first inaugural address of U.S. president Bill Clinton, who, by telling his audience that “but for fate we, the fortunate and the unfortunate, might have been each other” (in Warshaw, 370), effectively argued that Philoctetes’s painful state is universal(izable). And generalized compassion is an equally important theme in Tolstoy’s *The Death of Ivan Ilyich*: a cautionary tale against the ethical individualism of the eponymous protagonist, a small-minded judge who has spent his career uncompassionately “ruining anyone he fancied ruining” (173) only to be struck down by a painful, untimely death. Béjar implicitly laments contemporary society’s deficiency of the likes of Sophocles’s sympathetic Chorus and its excess of the kind of thoughtless individualism displayed by Ivan Ilyich, who is oblivious to what Béjar calls “the dark side of life that our individualistic, civilized culture has ignored” (2001a, 177). As Béjar wants to cultivate a collective capacity to “put ourselves in the place of the other” and “feel his pain” (51), so Sophocles teaches that adversity exists whether one sees it or not, Tolstoy shows that failing to appreciate others’ adversity is so tragically short-sighted as to lead to death, and Clinton tempers “the very idea of America” to include both those with Jefferson’s wherewithal to pursue happiness and those who, like Philoctetes, are downwardly-mobile on Fortuna’s wheel. In each case, not to acknowledge others’ pain is to betray ignorance of the reality of human affairs—like those of Philoctetes, the hapless Russians in Ivan Ilyich’s courtroom, Clinton’s “unfortunate,” or Béjar’s “other.”

If Sophocles, Tolstoy, and Clinton compel audiences to recognize suffering’s ubiquity, Aristotle and Rousseau similarly present misfortune as a phenomenon that, properly unders-



tood, can make evident two things: the folly of an individual naively secure in his self-sufficiency, and humans' basic equality as creatures ever susceptible to hardship. But Aristotle and Rousseau are different from the others in speaking not primarily of humans' capacity to feel compassion for hypothetical sufferers, but of compassion, or *pitié* (Rousseau) for those perceived concretely as one's fellows, or, recalling Rousseau, as "semblables." Aristotle — though doubtless the most famous, and perhaps the most laudatory critic of Classical Greek theater (and of Sophocles, in particular)— wrote in his *Rhetoric* that the pain of others will arouse compassion most acutely not when it compels one to confront humanity's general needs, but when "we are in the condition of remembering that similar misfortunes have happened to us or ours, or expecting them to happen in the future" (1984, 113-14).

Likewise, Rousseau, who told readers to "distrust" the abstractions of "cosmopolitans who search out remote duties in their books and neglect those that lie nearest" (1966, 39), insisted that pity is felt most intensely when preceded by a sense of commonness with its potential object. In *Émile*, his treatise on education, Rousseau focused on this connection, urging educators to instill in pupils, of which Emile is exemplary, the idea that sameness should be the basis of social relationships. Conversely, to quote Rousseau, where a student "sees [others] as being alien to him," no teacher should "expect to teach [the student] to pity [them]" (291). In other words, and now I paraphrase Rousseau, kings and the rich will have no pity, respectively, for their subjects or the poor if they believe (however naively, and contra Clinton) that their lots could never be reversed. But if perceived sameness obtains, Rousseau's "natural repugnance" toward others' pain becomes likely. For Rousseau, then, the teacher must show the student he is united with others by "the vicissitudes of fortune," or the "misfortunes [that] lie beneath his feet."

### **On the Political Impact of Regarding the Pain of Others**

Differences notwithstanding, the cited defenses of compassion are compatible, as they share the view, central to Béjar, that public notoriety of suffering's reality can lead a society's members to feel compassion for their fellows. Significantly, Sophocles's Chorus *publicizes* Philoctetes's anguish; Aristotle's community is humbled as it *gains knowledge* of others' misfortunes; and Rousseau's ideal student is taught to *see* the destitute differently (as "semblables"), and, significantly, *never to avert his eyes* from them. Like Tolstoy and Clinton, who imply the importance of public awareness of societal problems by communicating via mass media (respectively, a widely distributed novella and a televised speech), Béjar has similarly adapted ancient and early modern references to modern times. Though Béjar does not explicitly reference him, her recommendation that modern media technology be used to make suffering visible to (and thus emotionally to move) millions amounts to a penetrating reworking of Guy Debord's *Society of the Spectacle*. If, for Debord, images distract from real, lived experience, for Béjar, they potentially have another, more positive function, unnoticed by Debord. Where Debord's images distort one's perception of reality, Béjar adds that they can also compel visual confrontation with (and so raise awareness of) hitherto ignored problems, like scenes of distress in places — such as nursing homes, dangerous neighborhoods, or exploitative workplaces— of which the public, as if enthralled by a spectacle, is often blissfully unaware. So, Béjar approaches this problem in a subtly different way than

Luc Boltanski, whose study of the potential political impact of seeing *Distant Suffering* presupposes, unlike Béjar, that such observations really happen on a sufficiently broad scale and subsequently explores how best to effect “the transition from individual speech and concern” about what has been witnessed to a politically relevant “collective commitment” to alleviate it (xv). Rejecting Boltanski’s premise and assuming, rather, that much painful reality is insufficiently familiar to the public, Béjar urges institutions to “explicitly publicize images,” only after which it will be possible, as Boltanski wanted, to “generate crucial discussion” toward change (2001a, 176).

Thus, Béjar’s work, published in 2001, both anticipates and complements Susan Sontag’s better-known 2003 essay, *Regarding the Pain of Others*, where the author revised her reflections *On Photography* from decades earlier, when she had described this medium, unconventionally, as “a powerful instrument for depersonalizing our relation with the world” (1977, 167)—“living with the photographed images of suffering,” she had maintained, “does not necessarily strengthen conscience and the ability to be compassionate. It can also corrupt them” (20).<sup>16</sup> In 2003, Sontag recapitulated her previous argument that “we become callous” “[i]n a world [...] hyper-saturated with images” only to modestly cast doubt on it, stating “I’m not so sure now” if this is true (105). Sontag went on to argue that images, particularly those of “human suffering caused by war,” can have positive political effects, by being an “invitation to pay attention [...] to examine the rationalizations for mass suffering offered by established powers” (117), or raising important questions such as: “Who caused what the picture shows?; or, Is there some state of affairs which we have accepted up to now that ought to be challenged?”

Two years before Sontag’s critical self-assessment, which dealt mostly with photos of the horrors of international war, Béjar published complementary ideas on the social function of those pictures that revealed not distant violence, but the hidden “harshness of life” closer to home, including “the loneliness of the elderly, deaths by terminal illness, [and] the helplessness of the poor” (2001a, 177). If geographically closer than Sontag’s wars, Béjar was nonetheless calling attention to realities just as far from the average person’s mind, as they are from that of Tolstoy’s egotistical bourgeois prototype, or Béjar’s similarly self-centered, modern individual, whom she, in an eloquently inverted Biblical reference, calls *The Bad Samaritan* [*El mal samaritano*]. Like the late Sontag, and against Gilles Lipovetsky’s observation that “apathy is the response to information’s abundance” (57), Béjar suggests generalized public consciousness of “images of misfortune” need not end in indifference, but could prompt engagement that “results in one’s providing assistance” (33). Béjar explores this idea in relation to her usual themes of volunteer philanthropy (“One chooses to become a volunteer upon experiencing pain”) and Christian ethical compassion (“The discovery of suffering can be vicarious,” or have the effect of a religious authority encouraging the faithful to effect social change) (77). For Béjar, even if the early Sontag rightly said that a surfeit of tragic images can saturate sensibility, it is only in seeing misfortune that we can gain the wisdom to *foresee* it, and thus be more likely to prevent it.

---

16 I am grateful to Dr. Maite Zubiaurre (UCLA) for recommending that I include Sontag in this discussion.

## Conclusion

When compared to Béjar's thought, the standard debate about what proportions or forms of private charity or public investment can more justly address social inequality seems to center too narrowly on the immediate impact of the provision or absence of material resources—typical advocates for voluntary action rhetorically ask: is it not preferable (from a beneficiary's perspective) that there be volunteer contributions to good causes rather than none at all?; and proponents of governmental solutions generally inquire: don't democratically-accountable, state entities allocate resources more fairly, on the whole? Béjar effectively argues that such questions offer a false choice, as she implies that (regardless of how one responds) private-sector philanthropy can generate (immediately or in the more distant future) social conditions favorable to and perhaps necessary for the maintenance of progressive polities, such as an Arendtian appreciation for radical individual uniqueness that is based on disinterested public discourse (of which charitable work can be an example); an enduring awareness (be it based in Christian ethics or Rousseau's 'pity') of humans' essential interdependence and, therefore, of the importance of frequent demonstrations of social solidarity; or some kind of emotional connection that renders unbearable what Sontag called "the pain of others." With a unique focus on determining not if voluntary benevolence *per se* is conducive to justice, but on its structural role in an ideally progressive society, Béjar's should be an indispensable, original voice in ongoing philosophical inquiry about the role of private charity in modern democratic societies.

## Bibliography

- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press.
- Aristotle (1984), *Rhetoric*, Trans. W. Rhys Roberts, New York: The Modern Library.
- Arteta, A. (1993), "Recuperar la piedad para la política", *Revista internacional de filosofía política*, 2, 123-146.
- Arteta, A. (1996), *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós.
- Béjar, H. (1990), *El ámbito íntimo: privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza.
- Béjar, H. (1993), *La cultura del yo: pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza.
- Béjar, H. (2000), *El corazón de la república*, Paidós.
- Béjar, H. (2001a), *El mal samaritano: el altruismo en tiempo de escepticismo*, Anagrama.
- Béjar, H. (2001b), "Filantropía democrática y sentimientos morales", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 25, 91-114.
- Béjar, H. (2001c), "La organización de la espontaneidad", *Documentación social*, 122, 125-144.
- Béjar, H. (2001d), "Republicanismo en fuga", *Revista de Occidente*, 247, 76-90.
- Béjar, H. (2001e), "Todos somos republicanos", *El Mundo*, December 13, 2001, Year XIII, No. 4396.
- Béjar, H. (2007), *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Herder.
- Béjar, H. (2008), *La dejación de España: nacionalismo, desencanto y pertenencia*, Katz.

- Béjar, H. (2015), “La identidad ensamblada: la ordenación de la felicidad”, *Papeles del CEIC: International Journal on Collective Identity Research*, 2, 133, 1-29.
- Béjar, H. (2018), *Felicidad: la salvación moderna*, Tecnos.
- Boltanski, L. (2004), *Distant Suffering: Morality, Media, and Suffering*, trans. Graham Burchell, Cambridge UP.
- Debord, G. (1967), *La société du spectacle*, Paris: Buchet/Chastel.
- Giner, S. (2012), *El origen de la moral*, Península.
- Hobson, J. A. (2010), *Work and Wealth: A Human Valuation*, Routledge.
- Karylowksi, J. (1982), “Two Types of Altruistic Behavior: Doing Good to Feel Good or to Make the Other Feel Good”, In V. J. Deriega and J. Grzelak (Eds.) *Cooperation and Helping Behavior: Theories and Research*, New York: Academic Press.
- Levy, N. (2002), “Against Philanthropy, Individual and Corporate”, *Business & Professional Ethics Journal*, 21.3/4, Fall-Winter, 95-108.
- Lichtenberg, J. (2015), “Peter Singer’s Extremely Altruistic Heirs”, *The New Republic*, Nov. 30, <https://newrepublic.com/article/124690/peter-singers-extremely-altruistic-heirs>.
- Lipovetsky, G. (1983), *L’ère du vide : Essais sur l’individualisme contemporaine*, Gallimard.
- Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, Ed. P. Laslett, Cambridge UP.
- MacAskill, W. (2017), “Effective Altruism: Introduction”, *Essays in Philosophy*, 18.1.
- Marx, K. (1967), *The Manifesto of the Communist Party*, Penguin Books.
- Marx, K. (1978), *The Marx-Engels Reader*, Ed. R. Tucker, New York: W/W/ Norton.
- Nussbaum, M. (1996), “Compassion: The Basic Social Emotion”, *Social Philosophy and Policy*, 13.1, 27-58.
- Putnam, R. D. (2001), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Touchstone.
- Raventós, D. and J. Wark (2018), *Against Charity*, AK Press.
- Reich, R. (2018), *Just Giving: Why Philanthropy Is failing Democracy and How It Can Do Better*, Princeton UP.
- Rousseau, J-J. (1966), *Émile, ou de l’éducation*, Garnier Flammarion.
- Rousseau, J-J. (1989), *Œuvres politiques*. Ed. Jean Roussel. Paris: Bordas.
- Rousseau, J-J. (2012), *Of the Social Contract and Other Political Writings*, Trans. Quentin Hoare, Penguin.
- Singer, P. (1972), “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 1.3, 229-243.
- Singer, P. (2015), *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically*, Yale UP.
- Sontag, S. (1977), *On Photography*, New York: Dell.
- Sontag, S. (2003), *Regarding the Pain of Others*, New York: Picador.
- Sophocles (1986), *Philoktetes*, Trans. G. McNamee, Port Townsend (Wash.): Copper Canyon.
- Srinivasan, A. (2015), “Stop the Robot Apocalypse”, *London Review of Books*, 37.18, 24 Sept.
- Standing, G. (2002), *Beyond the New Paternalism: Basic Security as Equality*, Verso.
- Taylor, C. (1985), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge UP.

- Tolstoy, L. (2008), *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*, Trans. Ronald Wilks, Anthony Briggs and David McDuff, New York: Penguin Classics.
- Tutu, D. (2011), *Tutu: Authorized*, New Zealand: PQ Blackwell.
- Warshaw, S. A. (2004), *The Clinton Years*, New York: Facts on File.
- Wuthnow, R. (1991), *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*, Princeton UP.
- Wuthnow, R. (2006), *Saving America?: Faith-Based Services and the Future of Civil Society*, Princeton UP.
- Zinsmeister, K. (2017), *The Almanac of American Philanthropy*, New York: The Philanthropy Roundtable.





## Reconsideración de la *herencia* en Ernst Bloch

### Reconsideration of *heritage* according to Ernst Bloch

MIGUEL SALMERÓN INFANTE\*

**Resumen:** La obra de Ernst Bloch reflexiona sobre la revolución y la necesidad de aprovechar contenidos del legado cultural emancipadoramente. En *Herencia de esta época*, texto escrito durante el periodo de la República de Weimar, el autor incide en tres aspectos de la herencia cultural a reconsiderar. A saber: el concepto genuino de Tercer Reich, el teatro épico de Brecht y el expresionismo. Este artículo examina los tres citados focos de reconsideración del concepto de herencia por parte de Bloch.

**Palabras clave:** Ernst Bloch, revolución, herencia, Tercer Reich, Brecht, Expresionismo.

**Abstract:** Ernst Bloch's work reflects on the concept of revolution and the need to take advantage of contents from cultural heritage with a sense of empowerment. In *Heritage of our times*, a text written during the Weimar Republic, the writer makes special emphasis on three aspects of this cultural heritage to be taken into account. Namely: The Third Reich as a genuine concept, Brecht's epic drama and expressionism. This article examines the three aforementioned objectives for revisiting Bloch's concept of heritage.

**Keywords:** Ernst Bloch, revolution, heritage, Third Reich, Brecht, Expressionism.

Pocos pensadores del siglo XX han reflexionado tanto sobre las condiciones de la revolución como Ernst Bloch. Fue crítico del marxismo vulgar y del mecanicismo de ciertas líneas del materialismo histórico, para las que la única determinación significativa en la historia la ejerce la base estructural (un modo de producción con sus fuerzas de producción y relaciones de producción) en la supraestructura. Él entendió que también mentalidades e ideologías (políticas, sociales y religiosas) condicionan el modo de producción.

Toda la obra de Bloch aborda los fundamentos y las condiciones de la revolución. Sin embargo, principalmente hay tres escritos que conectan la revolución con la necesidad de reavivar y optimizar el pensamiento utópico. Su primera tentativa en este sentido, *El espíritu de la utopía*, escrita durante la Guerra del 14, culmina con *El principio esperanza*, compen-

---

Recibido: 20/03/2020. Aceptado: 24/02/2021.

\* Profesor Titular de Estética y Teoría de las Artes en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Contacto [miguel.salmeron@uam.es](mailto:miguel.salmeron@uam.es). Líneas de investigación: Goethe, Schiller, Richard Wagner, Ernst Bloch, Filosofía y Estética de la Música. Publicaciones recientes significativas. "Prolegómenos teóricos para una Edición al español del Epistolario entre Schiller y Goethe" en *Castilla. Estudios de literatura*, (11), 2020, pp.18-46 (ISSN 1989-7383) y Ernst Bloch, *Herencia de esta época*, Traducción, prólogo y notas Miguel Salmerón Infante, Madrid, Tecnos, 2019 (ISBN 978-84-309-7644-7).

dio del pensamiento. Entre ambas *Herencia de esta época*, examina cómo la utopía debería haber sido catalizador revolucionario en la República de Weimar.

La configuración del texto fue larga. En 1935 apareció la conclusión de Bloch de las experiencias de la década de 1920 en la editorial Oprecht & Helbing de Zürich: una colección de artículos<sup>1</sup> organizados en un libro, *Erbschaft dieser Zeit*. Hubo una segunda edición<sup>2</sup> en la que el autor incluyó otros escritos<sup>3</sup>: algunos de finales de los 20 y de la década de los 30, y otros aportados en el año de publicación<sup>4</sup>: 1962.

Tanto la edición de 1935 como la de 1962 se estructuran de un modo tripartito. Sin embargo, es destacable que, en la primera versión, Bloch relacionara las partes de la obra con fases concretas de la Alemania de Weimar. A saber: “Angestellte und Zerstreung (1924-29)” [Empleados y distracción] con el periodo comprendido entre el Plan Dawes y la Gran Depresión<sup>5</sup>; “Ungleichzeitigkeit und Berausung (1929-1933)” [Acontemporaneidad y embriaguez] con el intervalo entre la Gran Depresión y la Machtergreifung o toma del poder de Hitler; por su parte, “Großbürgertum, Sachlichkeit und Montage (1924-1933)” [Alta burguesía, objetividad y montaje] hace un balance global de la época<sup>6</sup>.

*Erbschaft dieser Zeit* fue, en buena parte, escrita cuando sucedieron los hechos, se atuvo a la continuidad que el pensamiento del Bloch (de la Gran Guerra, de la República de Weimar y del exilio en Norteamérica) confirió al término utopía, portador de cuatro significados.

El contenido de posibilidad de lo real; (...)el desarrollo pensado de esas posibilidades más allá de lo dado; (...) la capacidad del ser humano de superar el mundo dado pensando y actuando; y (...) la cualidad de la materia de desarrollar y hacer que se desarrollen las posibilidades que en ella habitan (Zudeick 2012, 633)

1 Escritos y publicados entre 1924 y 1934, especialmente en *Frankfurter Zeitung*,

2 Con su correspondiente segundo prólogo.

3 Data de 1928 “Viele Kammern im Welthaus”, de 1933 “Inventar des revolutionären Scheins”, de 1934 proceden “Neue Sklavenmoral der Zeitung” y “Rassentheorie im Vormärz” 1937 “Gauklerfest unterm Galgen”, “Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches” (en *Internationale Literatur*, revista moscovita que fue órgano de publicación de los exiliados alemanes del nazismo en Rusia) y “Der Expressionismus jetzt erblickt”, de 1938 son “Ein Leninist der Schaubühne” y “Diskussionen über Expressionismus” y de 1940 “Das Problem des Expressionismus nochmals”. La traducción de los títulos de estos capítulos y la ubicación de ellos en la edición castellana de 2019 es: “Muchas habitaciones en la casa del mundo” (pp.351-359), “Inventario de la apariencia revolucionaria” (pp.79-85), “Nueva moral de esclavos en el periódico” (pp.85-89), “Juegos de prestidigitación bajo el patíbulo”(pp.89-95), “Acerca de la historia original del Tercer Reich” (pp.129-150), “El expresionismo visto a la luz de hoy”(pp.239-246), “Un leninista del escenario” (pp.234-239), “Discusiones sobre el expresionismo”(pp.246-257) y “El problema del expresionismo una vez más” (pp.257-259).

4 Ese parece ser el caso de “Muff” (moho), fragmento incluido en la serie de textos preliminares del libro recogidos bajo el título “Der Staub” (el polvo).

5 El Plan, diseñado por el economista Charles G. Dawes, se implantó para que Alemania atendiera a las reparaciones a los aliados por la Gran Guerra y al tiempo frenara su galopante Gran Inflación. Sin embargo, la enorme dependencia de los préstamos de los bancos estadounidenses hizo que todo colapsara con el Crack de Wall Street, que imposibilitó que esas líneas de crédito se mantuvieran, lo cual hundió a Alemania en la miseria.

6 Aunque el cambio más sensible entre 1935 y 1962 es el que se produce en el antepenúltimo capítulo del libro. El título cambia sensiblemente: de “Letzte Quere: Angst vorm Chaos” (Últimas encrucijadas: miedo al caos), pasamos a “Aktuelle Quere...” (Encrucijadas actuales...). Las supresiones, añadidos y modificaciones son numerosas y podrían y deberían ser objeto de ulteriores estudios. Sin duda, la más llamativa es la equiparación de Hitler y Roosevelt de la edición de 1935 (p.301), eliminada en 1962.



## 1. La azarosa República y la desatendida herencia

La República de Weimar fue una tragedia histórica intensa. En ella las crisis llevaron a la catástrofe perfecta. La hiperinflación, derivada de una subida de salarios sin subida de impuestos, produjo una devaluación de la moneda tan drástica que puso el precio de la barra de pan en millones de marcos.

La posterior racionalización (política monetaria estricta, recorte del gasto público y despido libre) estabilizó la economía, pero se tradujo en mayor producción con menor empleo (es decir, aumento de la explotación).

Finalmente, con la Gran Depresión la banca alemana fue instada a pagar créditos a la banca norteamericana colapsada a causa del hundimiento de Wall Street.

Y llegó el desbarajuste: la aversión al régimen republicano, la receptividad ante cualquier promesa referida a la grandeza y prosperidad de Alemania, la identificación de aquellos genios malignos que habían llevado al país a aquella situación, tales fueron los pilares sobre los que se asentaron las perturbadoras consecuencias de la inflación, en primer término, y de la depresión, después (Weitz 2009, 198).

Consecuencia de la pauperización fue el auge de un movimiento en teoría anticapitalista y propugnador de la vuelta a la grandeza prebélica de Alemania, el nacionalsocialismo. Bloch reprocha a la izquierda, muy especialmente al KPD (Kommunistische Partei Deutschlands, Partido Comunista de Alemania) que ante la situación hiciera un diagnóstico economicista, mecanicista e irresponsable. Desde la central del KPD de Berlín se pensaba que la pauperización, que había proletarizado a la clase media, haría que esta, al ver la ineficacia de los planteamientos nazis, volviera a apoyar al KPD y propiciara la revolución (Bloch 2019, 77). Ernst Bloch advirtió errores en ese planteamiento derivado de una hipertrofia científicista, pues olvidaba el importante papel del pensamiento utópico en la creación de una conciencia revolucionaria y lo que es peor, había dejado, la utopía, lo orgánico y no mecánico, lo imaginativo y no exclusivamente científico o más bien científicista, en manos nazis.

Desde una perspectiva diferente, Carr veía al KPD como un gigante de pies de barro. Un partido de masas, aventado por la miseria creciente, pero dependiente de Moscú. Que Lenin aplicara la NEP (nueva política económica, con estímulos y tolerancia limitada a la empresa privada) evidenció que Rusia tendría que vivir en un mundo de estados capitalistas más tiempo del inicialmente previsto. Eso suspendió el impulso a la revolución internacional y desarrolló la teoría del socialismo en un solo país (Carr 1968, 184). De ese modo, el KPD fue víctima del pacto tácito que establecieron la oligarquía alemana (junkers, ejército e industriales) y la Unión Soviética contra el enemigo común, los otros aliados.

Pero volvamos al diagnóstico blochiano. Para rechazar el análisis economicista del KPD, Bloch incide en el ateísmo humanista y el aprovechamiento emancipador de la herencia cultural.

Feuerbach critica la religión cristiana. Ésta es una alienación irresponsable. El ser humano ha imaginado otro ser sumamente omnipotente, sabio y bueno, eludiendo que, la unión a otros congéneres, de su generación y las siguientes, puede propiciar ese poder, esa sabiduría y esa bondad. Al crear a Dios, el hombre quiere ignorar sus potencialidades y su responsabilidad.

Que yo niegue a Dios significa para mí: yo niego la negación del hombre, yo pongo en lugar de la concepción ilusoria, fantástica celestial del hombre, la concepción sensible real del hombre y por consiguiente también necesariamente su concepción política y social. Precisamente la pregunta por la existencia o no existencia de Dios equivale para mí a la pregunta por la existencia o no existencia del hombre (Feuerbach 1863, 163).

La herencia cultural puede y debe ser tenida en cuenta. En ella habitan contenidos que remiten a aspiraciones de liberación. Aquí la postura de Bloch, reivindicadora de la herencia, no se diferencia de la fijada por Lenin en el Congreso del Proletkult de 1920.

El marxismo adquiere su significado en la historia del mundo como ideología del proletariado revolucionario de ninguna manera rechazando los más valiosos logros de la época burguesa, sino por el contrario apropiándose y continuando el desarrollo lo que fue valioso en la evolución del pensamiento y la cultura humana a lo largo de más de dos mil años (Lenin 1959:301).

La divergencia de Bloch respecto a la línea oficialista data de tiempos de Stalin, cuando, en 1934, Zhdánov establece el *Estatuto de la Asociación de los escritores soviéticos*, y manifiesta qué debe ser heredado y qué no.

El realismo socialista (...) exige al artista una presentación fiel a la verdad e históricamente concreta en su evolución revolucionaria. La fidelidad a lo verdadero y la concreción histórica de la representación debe estar unida a las tareas de transformación ideológica y la educación de los trabajadores en el espíritu del socialismo (Zhdánov, citado en Schmitt 1973:16).

El realismo, pues, ha de sobrepasar al romanticismo y al experimento<sup>7</sup>, así ha de renunciarse a las formas puramente proletarias y las literariamente formales en favor del contenido, como en Tolstoi, Balzac o Stendhal (Schmitt 1973:16)

En *Herencia de esta época*, Bloch rechaza esas directrices oficiales. No solo le parecen rígidas, sino incluso, si derivan en economicismo abstracto y optimista determinismo histórico, letalmente nocivas. Por eso, incide en tres contenidos heterodoxos que deben ser puestos al servicio de la emancipación. Uno remite al pasado y es religioso: el concepto de *Tercer Reich*, al cual hay que dotarlo de su cabal definición para arrebatarlo al nazismo. Otro es contemporáneo de Bloch y de Weimar: el teatro épico de Bertolt Brecht, acusado por la línea oficialista de “decadencia ajena al pueblo”<sup>8</sup>. El tercero más relacionado con un pasado reciente: el expresionismo, cuya crítica por parte de los apparatchiks resume con acierto Schmitt:

7 La acusación de decadente también recayó años después sobre Bertolt Brecht, a la que él contestó con sagaces palabras: “Convertir al realismo en una cuestión formal y asociarlo a una forma, solo a una (por lo demás antigua) supone esterilizarlo. Escribir de un modo realista no es una cuestión formal. Todo lo formal que nos dificulta llegar al fundamento de la causalidad de lo social debe ser suprimido; todo lo formal que nos facilita llegar al fundamento de la causalidad de lo social debe ser acogido” (citado según Schmitt 1973:303).

8 Descripción hecha por el historiador teatral Fritz Erpenbeck, que desarrolló su carrera en la República Democrática de Alemania.

Nostalgia de una guerra como renovación, voluntad abstracta, bohemia, inoperatividad práctica y también rechazo de la tradición, y sobre todo del legado de los clásicos que ahora quiere recuperar el socialismo bajo otros signos y con otras condiciones (Schmitt 1973:19).

Para Bloch, el concepto del Tercer Reich, el teatro épico de Brecht y el expresionismo son activos de la revolución.

## 2. El genuino concepto de *Tercer Reich*

Para Bloch, *Tercer Reich* ha sido una apropiación nacionalsocialista de una noción teológico-escatológica defendida por diversos movimientos marginales cristianos: concretamente el Tercer Evangelio. Evangelio significa buena noticia. Hay una primera buena noticia, la de Dios Padre, seguida de la buena noticia de Cristo, y, finalmente pensamientos heterodoxos como el de Joaquín de Fiore<sup>9</sup> y herejías, como la de Jan Hus, apuntan al Reino del Espíritu Santo. Un reino de igualdad, en el que la comunidad de bienes propiciaría una cristianización del mundo. En Thomas Müntzer, esta propuesta se quiso traducir en una cristianización efectiva, no ilusoria. Esto lo distingue de Tomás Moro, que ideaba colonizar una isla para la formación de una comunidad ideal. Müntzer se implicó plenamente en los avatares históricos, liderando, hic et nunc, el bando de los campesinos en la batalla de Frankenhäusen (Saage 2013, 169). Por ello, el pensamiento de Müntzer hay que calificarlo como utopismo concreto, también atribuido a Bloch (González Vicén 1979, 51). Müntzer, al principio seguidor de Lutero, luego quiere abolir el feudalismo, propugnar el dominio público de las tierras, y, así, fundar el Reino de Dios en la Tierra. Müntzer dio impulso teológico a la Guerra librada por los Campesinos contra sus señores. Se apoyó en Daniel 7, 27: “que el reino, y el dominio y la majestad de los reinos debajo de todo el cielo, sea dado al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino es reino eterno”. De este pasaje concluye que debe producirse el reparto de los bienes y el derrocamiento de los poderosos que los acaparan (Stengel 2011, 137-138). Por su parte, Lutero apoyando a los Príncipes y escribiendo una condena de los campesinos, se contentó con la reforma de la Iglesia y renunció interesadamente a la cristianización del mundo. Ernst Bloch consideraba a Lutero un Judas limitador de la emancipación mediante la fórmula “libertad para los cristianos”. Y si Lutero fue un Judas, Hitler fue directamente Satán desvirtuando el Tercer Reich universal y hacerlo alemán (Bloch 2019:84). Y he aquí estas significativas palabras de Müntzer, finalmente torturado y asesinado por los señores tras guerra en la que murieron 130.000 campesinos:

9 Sobre la relevancia del monje calabrés Joaquín de Fiore y su recuperación del “evangelio de este mundo” y Tercer Reich, para la modernidad, voy a citar al propio Bloch: “Allá donde hay muchas carencias, hay muchos deseos y mucha embriaguez en las imágenes de lo que se desea, especialmente en lo religioso. Pero aquí hay una embriaguez que aparece bajo una doble figura: una que consuela de la miseria y otra que hace revelarse contra esta. De este modo encontramos religiones que lo diluyen todo y consuelan con otro mundo e incitan al vuelo interior; el cristianismo ha estado en relación con otro mundo. Pero si el otro mundo quiere irrumpir en éste y la interioridad irrumpir en la exterior, entonces el lugar del opio en el factor subjetivo hay un medio explosivo sin parangón, una voluntad de hallar el cielo en la tierra. Esta volición también estaba presente en las profecías medievales de Joaquín de Fiore, el cual, hacia finales del siglo XII, anunció un tercer testamento o el pago en efectivo del segundo” (Bloch 2019:135).

Los señores (...) toman de todos lados: de los peces del agua, de las aves del aire, de los árboles de la tierra (Isaías 5, 8). Y luego hacen divulgar entre los pobres el mandamiento de Dios: “No robar”. Pero esto no vale para ellos. Reducen a miseria a todos los hombres, despellejan y despluman a campesinos y artesanos, y a cada ser vivo (Miqueas 3, 2-4). Y para ellos, la más pequeña falta justifica el ahorcamiento” (Müntzer 1524, 7b).

El pensamiento vulgar ha manifestado reticencias ante Müntzer, estimando que todo aquello que proviene de la religión sólo puede alimentar promesas ilusorias. Bloch, sin embargo, no olvida que Engels en 1850 escribiendo sobre la Guerra de los campesinos, la entendió como lucha de clases. Que las propuestas de Müntzer fueran teológicas se explica por las claves de su tiempo y por el principal enemigo al que se enfrentaba: la Iglesia “que coordinaba y sancionaba el sistema feudal” (Friesen 1965, 308). Engels va incluso más allá considerando a Müntzer revolucionario.

Enseñó bajo formas cristianas un panteísmo, que guarda una curiosa similitud con la visión especulativa moderna incluso roza el ateísmo en algunos momentos. Rechazó la Biblia como una revelación exclusiva e infalible. Lo real, la revelación viviente es la razón, una revelación que ha existido en todo momento y en todos los pueblos y todavía existe (Engels 1960, 353).

Análogamente a Müntzer y Engels, Bloch ve en la comunidad de bienes un componente central del cristianismo primigenio. Así, Lucas Evangelista:

La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un sólo corazón. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque los que poseían campos o casa los vendían, y entregaban el dinero a los apóstoles, quienes repartían a cada uno según su necesidad (Evangelista Lucas, *Hechos de los apóstoles* 4, 32-35).

También Marx, se sirve de Lucas en la *Crítica al programa de Gotha*. El Congreso de Gotha de 1875 materializó la unión de la Asociación General de Trabajadores de Alemania, dirigida por Ferdinand Lassalle (ADAV) y el Partido Socialdemócrata obrero de Alemania (SDAP), lo que dio lugar al Partido Socialista Obrero de Alemania (SADP). Esta unión produjo la habitual dicotomía en las organizaciones de izquierda entre el sindicalismo reformista social y la ideología revolucionaria. Con su capacidad de combinar terminología específica de economía política y lenguaje cotidiano (Höppner 1976, 222), Marx escribe un texto crítico. Ahí muestra que la auténtica revolución no podrá llegar con “a cada cuál según su trabajo”, lema que mantiene la división del trabajo y la escisión entre el trabajo mental y el manual. Para Marx, los lassallianos querían conservar esa premisa, pues olvidaban la doble dimensión del trabajo. El trabajo concreto, que da su ser al hombre, en cuanto tal inalienable, y el trabajo abstracto convertido en mercancía, limitado por el dueño de los medios de producción. Los lassallianos con una visión idealizadora y moralizante del primero, ignoran el segundo (Jahn/ Müller 1975, 206). Al lema obrerista de la retribución según rendimientos, Marx le opone esta proclama revolucionaria:

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando la esclavizadora subordinación del individuo a la división del trabajo y con ello a la antítesis entre trabajo mental y físico haya desaparecido; cuando el trabajo se haya convertido no sólo en medio de vida, sino en la primera necesidad vital; cuando a la par con el desarrollo global del individuo hayan aumentado las fuerzas productivas y los manantiales de la riqueza colectiva fluyan más abundantemente, sólo entonces podrá rebasarse en su totalidad el estrecho horizonte del derecho burgués y podrá la sociedad inscribir en su estandarte: «¡De cada cuál según sus capacidades, a cada cuál según sus necesidades!» (Marx 1987, 21).

Para Bloch el KPD de la Alemania de Weimar cayó en el mecanicismo determinista porque olvidó lo que dijo Marx sobre el *Programa de Gotha*. Incurrió en ese economicismo según el cual para que el sistema cayera bastarían las contradicciones inherentes a éste. A saber, cada vez habría menos propietarios más y más enriquecidos, cada vez más asalariados con menos recursos y cada vez más altas entre los parados, el ejército de reserva del capitalismo.

En los epígrafes de *Herencia de esta época* dedicados a Müntzer (Bloch 2019:141-150)<sup>10</sup> se denuncia la manipulación nazi del concepto de Tercer Reich.

El Reino de los mil años se ha realizado en Alemania de un modo tan perfecto como la figura del káiser Mesías y la del Tercer Reich. Aquí hay un socialismo alemán practicado por los *virí spirituales* sin ningún tipo de comparación, hay letras de cambio del Banco del Reich, que van hacia un Tercer Evangelio, pagables con moneda corriente del reino de Dios (Bloch 2019:145).

### 3. Brecht y la «refuncionalización» dialéctica

El segundo contenido para darle operatividad a la herencia es contemporáneo: Bertolt Brecht. *Herencia de esta época* se centra en él en los capítulos “Sobre la *Ópera de perra gorda*” (Bloch 2019:217-219) y “Un leninista en el escenario” (Bloch 2019:234-239)<sup>11</sup>. El teatro épico-didáctico brechtiano, contrario al ilusionismo aristotélico, evidencia las contradicciones sociales mediante la ruptura dramática. Bloch contrasta esta propuesta con los experimentos de montaje y vacuidad objetivista llevados a cabo en la Alemania de Weimar. Bloch ve en Brecht una reconfiguración de la objetividad y el montaje que fueron correa de transmisión ideológica del capitalismo durante el periodo de la racionalización. En la forma teatral por él propuesta:

La objetividad lo provee (a Brecht) de modelos relativistas, de métodos...para preparar y realizar algo. El montaje... procesa los fragmentos de la vieja sociedad, incluso libera posibilidades en esta...: transforma dichos fragmentos en máquinas pedagógicas, en máquinas experimentales.

10 “Quiliasmo o la tierra como paraíso” y “Resultado de una parte de práctica utópica concreta”. Como señala la nota 3 ambos epígrafes están integrados en el capítulo “Acerca de la historia original del Tercer Reich”, inclusión de Bloch en la edición de 1962.

11 Este capítulo lo incluye Bloch en la edición de 1962.

La audiencia... no encuentra un placer culinario, sino más bien una anatomía, no pasa una noche en el teatro que transcurre hasta su fin sin interrupciones, sino que se encuentra con una acción real interrumpida, una lógica de la situación completa, puro teatro práctico (Bloch 2019, 232-233).

En el periodo de racionalización, el capitalismo apeló a la Objetividad de la arquitectura ortogonal y al montaje en la producción estilo fordiano, para crearse una imagen de asepsia y de seriedad que creara la conciencia de ser la única respuesta económica sin alternativa posible. Así, se sirvió de la sobriedad para hacer pasar por natural una política económica coyuntural e interesada. Según Bloch, si el montaje establece ideológicamente que la objetividad (propia de la racionalización) es la única alternativa estética correlativa con la única alternativa económico-política, Bertolt Brecht utiliza el montaje con un sentido crítico y revelador de las relaciones sociales objetivas.

Brecht no tiene nada en común con la Nueva Objetividad<sup>12</sup> burguesa, con esa estrechez y esa limitación que entiende la verdad como esterilidad y la realidad como ausencia de fantasía. Brecht tiene más bien que ver con la Objetividad entendida en términos no burgueses, como liquidación, (...) quiere un lenguaje económico, quiere escoger las cosas con limpieza, pero de hecho quiere lograr esto con una imaginación exacta que llame a las cosas por su nombre (Bloch 2019, 236).

Brecht apela a la objetividad (teatro épico sin ilusionismo) y al montaje (con cortes del continuo dramático, actores con personajes intercambiables, canciones y recursos al *deus ex machina*). Según Bloch, en Brecht hay un desmantelamiento y reconstitución del contenido para hacer llegar el mensaje de un modo pedagógico, no una reducción del contenido en aras de una supuesta objetividad (como la de la racionalización).

Está en conexión con el impulso didáctico del escritor...el deseo de transformar el escenario de un lugar de entretenimiento en un órgano de publicación. De ese modo Brecht se opone al drama aristotélico de empatía, que permite al público poner en juego sus sentimientos con diversión, en lugar de influir en ellos mediante una intervención...Uno de estos métodos, sin duda el principal, es el montaje que para Brecht significa el cambio de una persona de una situación previa y su cambio de función en otra situación nueva, o la prueba de otra regla de comportamiento en conductas procedentes de un cambio de relaciones. (Bloch 2019, 237)

Es significativo que Ernst Bloch se refiera ante todo a obras de Bertolt Brecht llevadas a cabo en la época de Weimar. Según Unwin (2005, 125) aquellas en las que Brecht introduce más conscientemente la doctrina marxista por vía teatral. Concretamente, las que siguen: *Die Dreigroschenoper* (*La ópera de perra gorda*) 1928 (siendo Kurt Weill el compositor

12 Bloch se refiere especialmente a la Nueva Objetividad en arquitectura y al movimiento Neues Bauen, predominante en el breve lapso entre la implementación del plan Dawes y el auge del nazismo. Este movimiento se implicó en ambiciosos planeamientos urbanos y proyectos de promociones públicas donde destacaron las de Bruno Taut y Ernst May.

de la música); *Der Jasager (El que decía sí)*, estrenada en junio de 1930 (cuya coautora fue Elisabeth Hauptmann, corriendo lo musical a cargo de Kurt Weill); *Die Maßnahme (La medida)* 1930 (con música de Hans Eisler); *Die heilige Johanna der Schlachthöfe (Santa Juana de los mataderos)* 1931, estrenada en 1959 (con la coautoría de Elisabeth Hauptmann y Emil Burri); y *Die Mutter (La madre)* 1932, adaptación teatral y relectura de la obra homónima de Máximo Gorki<sup>13</sup>.

*La ópera de perra gorda*, con partes habladas y cantadas aborda el tema del crimen organizado en dos vertientes. La de mendigos que recaudan para su patrón J.J. Peacum y la del malhechor Mackie Messer conchabado con el jefe de policía Tiger Brown. Para Bloch, la trama y la irónica introducción de números musicales bajo el modelo de la canción popular hacen que esta ópera “sea capaz...de adherirse a lo andrajoso con exactitud: sus mendigos y sus bribones...encarnan una sociedad en descomposición” (Bloch 2019, 218). Al hilo de ello, Bloch se apoya en Adorno, al que siempre llama Wiesengrund<sup>14</sup>, para señalar que “aunque la música no puede cambiar la sociedad, puede en todo caso...indicar, absorbiéndolo y proclamándolo, el cambio que se está gestando en procesos de disolución y de formación que tienen lugar bajo la superficie” (Bloch 2019, 219)

En su comentario a las piezas didácticas de Brecht antes citadas, Bloch distingue una refuncionalización dialéctica (*Dialektische Umfunktionierung*) de algún elemento (Bloch 2019, 237).

*El que decía sí* refuncionaliza la vieja costumbre. Un joven acompaña a su maestro y otros discípulos a buscar medicamentos a otra ciudad allende las montañas para salvar a su madre convaleciente. Sin embargo, cerca de la cumbre el joven enferma. No pueden acurrarlo y han de abandonarlo. Como no quiere morir solo, pide a sus acompañantes que lo tiren por un precipicio. Ante lo crudo del final, Brecht aceptó acompañar esta pequeña obra de otra, *El que decía no*. El texto es idéntico a su obra contigua hasta el desenlace. Aquí el rito obliga a cuatro acciones: dejar al joven solo, tirarlo por el precipicio, antes preguntarle si quieren que vuelvan por él y que se niegue a dicha vuelta (Brecht 1966, IX, 180-181). Pero el joven quiere que vuelvan por él y rompe el rito. No lo tiran por el precipicio y se configura una nueva convivencia basada en la piedad. *El que dice sí* se sacrifica por la colectividad. *El que dice no* se atreve a romper un rito igualmente en favor de la colectividad<sup>15</sup>.

*La medida* trabaja de un modo ingenioso e incisivo el montaje. Por una parte, hay Coro de control que actúa cantando la partitura de Hans Eisler. El Coro representa al Partido Comunista. Además, hay cuatro actores que van adoptando diversos papeles en el preludio y los ocho cuadros de la obra<sup>16</sup>. Así, se cumple la propuesta estética de Brecht: el actor no

13 En todas estas obras, para recalcar la importancia y el predominio de lo colectivo sobre lo individual, tanto en partes recitadas como cantadas, está presente el coro, al igual que en la tragedia griega.

14 Apellido real y paterno, y no Adorno, el materno, que adoptó.

15 Es análogo el tránsito que hace Brecht de *El que decía sí* a *El que decía no*, al que hace Eurípides en su relectura del motivo de Ifigenia, cruelmente sacrificada por Agamenón en la *Ilíada*, con su Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις o Goethe en su *Iphigenie auf Tauris*, que el sacrificio humano dos veces: el de Ifigenia primero y los de su hermano Orestes y Pílates posteriormente.

16 En el preámbulo y en momentos de transición los cuatro actores aparecen como los cuatro agitadores siendo interpelados por el Coro de control. En el primer cuadro, “Las doctrinas de los clásicos”, un actor hace de Joven Camarada y los otros tres de los tres agitadores. En el segundo cuadro, “La aniquilación”, un actor hace de Director de la sede del partido frente a dos agitadores. En el tercero, “La piedra”, el reparto es, el Joven

se ha de identificar con el personaje sino estar al lado de él, para provocar el distanciamiento (Brecht 1967, 301). En la obra, cuatro agitadores del Partido Comunista, difusores de la revolución en China, explican por qué se vieron obligados a matar a un joven camarada. Todos sus errores habían consistido en confundir ley moral e imperativo político y he ahí la refuncionalización dialéctica. El fracaso de su insistencia en instar a unos culis a que exijan unos zapatos para realizar con seguridad su trabajo evita que se pueda distribuir propaganda en Mukden; con su falso sentido de la solidaridad ayuda a un obrero a matar a un policía que lo amenazaba y revienta así una huelga; su humanitarismo se rebela contra la prepotencia manipuladora de unos potentados que podían armar al pueblo contra los ingleses; y su fervor movilizador haciéndole creer que ha llegado la hora de la revolución antes de tiempo, propicia que ésta fracase. Herido en la intentona y sin poder seguir a sus camaradas que huyen, muere a manos de éstos. El imperativo político es supremo: “Quien lucha por el comunismo, / de entre todas las virtudes sólo tiene una/ que lucha por el comunismo” (Brecht 2014, 5).

*Santa Juana de los mataderos*, escrita en plena Gran Depresión, refuncionaliza el humanitarismo abstracto. Juana intenta con caridad cristiana aliviar las penurias de los trabajadores de la industria cárnica de Chicago y los ganaderos de Illinois. Todos ellos están sometidos a los manejos de Piepermont Mauler que, controlando industria y ganado, sube y baja precios a voluntad para ir arruinando a todos sus competidores y crear un monopolio. Las buenas intenciones de Juana sólo se materializan en que dos tercios de los obreros vuelvan a trabajar con un tercio menos de su salario. Por su parte el Ejército de Salvación al que pertenecía Juana, vuelve a estar junto a los mataderos paliando la miseria, no erradicándola. Al final, Juana reniega de su humanitarismo y de su creencia en un Dios justiciero, y proclama: “donde reina la violencia no hay otro recurso que la violencia y, allí donde habitan los hombres no se puede esperar otra ayuda que la de los hombres” (Brecht 1966, VI, 105). En definitiva, nos encontramos ante una de las más ambiciosas obras de Brecht que aborda la contradictoria convergencia entre codicia y filantropía, así como la necesidad de la revolución si la injusticia y la desigualdad persisten (Unwin 2005, 131).

*La madre* es una refuncionalización dialéctica de la maternidad. La preocupación por su hijo Pavel es lo que inserta primero circunstancialmente y luego con plena convicción a la protagonista en el comunismo. Su compromiso político le hace relativizar la prisión en Siberia de su hijo e incluso su fusilamiento, al darse cuenta de que ninguna causa privada priorizarse a la emancipación humana (Brecht 1966, VIII, 78). Significativamente, en la escenificación de Brecht de 1932, las proclamas finales y de triunfo de Pelagueia y el Coro fueran acompañadas de proyecciones de escenas de las revoluciones rusa y china (Weber 2006, 179).

Las normas ancestrales, el humanitarismo abstracto, la oclusión de lo político por la moral y la maternidad son contenidos de la herencia. La refuncionalización dialéctica de ellos permiten su aprovechamiento emancipador. En Brecht esta optimización se produce en oposición al individuo. Siempre gana el colectivo.

---

Camarada, el supervisor y dos culis. En el cuarto, “Justicia”, tenemos al Joven Camarada, a un policía y a dos trabajadores textiles. El quinto, “¿Qué es realmente un hombre?”, desarrollo un diálogo a dos entre el Joven Camarada y un comerciante. El sexto, “La traición”, escinde los personajes entre el Joven Camarada y los tres agitadores. El séptimo, “Persecución extrema y análisis”, los cuatro agitadores hablan con el coro. Finalmente, en el octavo, reaparece el Joven Camarada junto a los tres agitadores.



#### 4. Lo refractario del expresionismo

La Exposición *Arte degenerado*, itinerante y de entrada gratuita, se inauguró en Munich el 18 de julio de 1937. Esta muestra humillaba y vejaba al arte de vanguardia realizado en Alemania principios del XX y especialmente despreciaba el movimiento artístico más reconocido como propio: el expresionismo<sup>17</sup>. Incluso, el primer impulso del expresionismo afirmó lo alemán frente al impresionismo francés, caracterizado “por su falta de profundidad espiritual y su formalismo sólo superficial” (Schuster 1998, 22). En el primer lugar que albergó la exposición, Das Haus der Deutschen Kunst, se inauguró a la vez la *Gran Exposición Alemana de Arte*, muestra de obras de gran formato, academicistas y neoclásicas conformes a las edificantes intenciones oficialistas. Así, el nazismo aprovechó el ambiente de vileza de la Alemania de Weimar y de supuesto rearme moral de cierta burguesía rechazadora del arte de vanguardia<sup>18</sup>. Y es que la vanguardia no sólo era denostada entre los conservadores, sino incluso entre liberales de concepción estética tradicional. Además, la polémica entre defensores del arte de orientación germánica y el cosmopolita había dado lugar a mitologemas y estereotipos como decadencia, patología, engaño, inmoralidad y blasfemia, perfectamente instrumentalizados en su momento (Zuschlag 1995, 31). Bloch se cuestiona por qué Hitler tomó medidas contra el expresionismo, en un estudio reciente, Spotts la responde.

Porque su interés por el arte era personal y genuino y porque —mediante sus impulsos al arte por el arte— consideró la cultura como un valor supremo en sí mismo, se vio obligado a actuar como hubiera actuado Platón al controlarla. Si hubiera sido como Mussolini, un filisteo cretino sin el menor interés por las artes, hubiera sido menos destructivo (Spotts 2011, 490).

Por otra parte, el nazismo surge de la experiencia sociopolítica de Weimar y quiere recuperar, con un enfoque autoritario y centralizado, los éxitos del periodo más sereno de la República, la racionalización económica emprendida entre 1924 y 1929. En el ámbito estético eso necesita el envoltorio de lo que Bloch llama la objetividad y el montaje y la denostación de la ambigua desmesura emocional.

No se atacaba al arte de vanguardia fría, constructivista, funcionalista, neoplasticista, pues éste era soportado y sustentado por la técnica. El atacado era el arte de la vanguardia cálida el menos soportable por la buena conciencia y el acumulativo espíritu burgués (Salmerón 2013, 191).

Con todo, en Hitler hay especial inquina contra este arte. En el discurso inaugural de las dos exposiciones fue especialmente duro con el arte degenerado. Llegó a hacer afirmaciones que dejaban entrever violencia y brutalidad. Bussmann nos recuerda el

17 Todos los textos sobre el expresionismo en *Herencia de esta época* (“El expresionismo a la luz de hoy”, “Discusiones sobre el expresionismo” y “El problema del expresionismo una vez más”) son inclusiones de 1962 y van correlativamente en el libro (Bloch 2019:239-259).

18 La 1ª Exposición internacional de arte en Dresde, a cargo de la Deutsche Kunstgesellschaft, había provocado indignación en no poco público (Malcomeß 2001, 21).

momento álgido de su intervención: aquellos que practicaran ese arte por propia voluntad y no por errores de percepción, serían “competencia del Ministerio del Interior del Reich” (cf. Bussmann, 1986, 111). Según Bloch, el expresionismo intenta apelar a la liberación de contenidos emocionales, no como una excursión por la oscuridad para retornar a la tranquilidad burguesa. Esas excursiones esotéricas, como señalaba Bloch “diluviales”<sup>19</sup>, son propias de pensadores como Klages, Jung, el segundo Bergson y Benn (Bloch 2019, 302-332). Por el contrario, el expresionismo es absolutamente inprovechable para el fascismo, por ser renovador y promotor de la utopía.

Aquí la voluntad de cambio no está reducida a lienzo o papel, es decir al material artístico que se contenta con provocar una conmoción exclusivamente artística. Aquí no hay una prevalencia de lo mítico, de lo que se está incubando, hay un deseo de oscurecimiento, ...sino una integración de *lo-que-ya-no-es-consciente* en lo que *todavía-no-es-consciente*, de lo que hace tiempo que pasó en lo que todavía no ha pasado, de lo encapsulado arcaicamente en una apertura utópica que finalmente le hace justicia (Bloch 2019, 243).

Sin embargo, el comunismo oficial de la Unión Soviética tuvo una opinión negativa del expresionismo. Para Bloch, hubo una concordancia antiexpresionista entre Hitler y los intelectuales de Moscú. Algo de lo que Schmitt discrepa, pues no es equiparable llamar a una tendencia artística degenerada, que considerarla decadente (Schmitt 1973, 8). Bernard Ziegler (seudónimo de Alfred Kurella) escribió en un artículo que apareció en el número 9 de *Das Wort* (revista mensual del exilio alemán que se editaba en Moscú), que el expresionismo era fascista. Según Bloch, Kurella tuvo la mala suerte de que su escrito apareciera poco antes de los discursos inaugurales de Hitler en Munich (Bloch 2019, 247).

Kurella coincidía con Lukács, quien en el número 1 de *Internationale Literatur* había publicado “Größe und Verfall des Expressionismus” (“Grandeza y declinar del expresionismo”). Bloch interpreta esta convergencia como un seguidismo servil de Lukács por parte de Kurella. Sin embargo, éste se defiende señalando que antes de escribir su artículo, no había leído el de Lukács y que Bloch “sobrevalora nuestra colaboración práctica (la de Lukács y Kurella) y minusvalora nuestra mutua conformidad teórica” (Schmitt 1973, 24). En su texto, Lukács reconoce que las tendencias conscientes del expresionismo no fueron fascistas y sólo fueron incorporadas al fascismo de un modo subordinado. Pero, con todo, los expresionistas fueron cómplices acrílicos de la decadencia de la burguesía imperialista. Así, su estética no sufrió modificaciones al ser instrumentalizada por el fascismo. Esta aversión de Lukács por el citado movimiento también recayó sobre quien quiso incluir en la tradición del arte europeo al expresionismo: Wilhelm Worringer (Sheppard, 1995, 281).

No hay que olvidar que Bloch fue aceptado por el marxismo oficial por su postura política, pero mirado con recelo por su visión de las cosas (Müller Scholl/ Vidal 2016, 119). Desde su punto de vista, la crítica de Lukács es sumamente desacertada, pues no hay ni una sola línea de su artículo que mencione a algún pintor expresionista. Su crítica se realiza

19 Bien es cierto que el apelativo de «diluvial» sí se ha podido atribuir por algunos exégetas a propuestas como la de Kandinsky, principal figura de El Jinete azul, con su obra *Lo espiritual en el arte* (Manheim 1986, 73).

sobre expresionismo literaturizado, teorizado y criticado en segunda instancia (Bloch 2019, 249). Por otra parte, en Lukács hay igualmente un denuedo del pacifismo abstracto y la revuelta meramente subjetiva del expresionismo. Sin embargo, replica Bloch, la no violencia, defendida por el expresionismo en la época de la Gran Guerra, era un lema objetivamente revolucionario. Por eso la afirmación de Lukács que este movimiento no abandonó el terreno ideológico común del imperialismo alemán es una afirmación unilateral y errónea (Bloch 2019:250). Según Bloch, Lukács y Kurella tienen una visión de este movimiento artístico, en blanco y negro, mecánica y a-dialéctica. Según ésta, “como no hay vanguardia en la sociedad capitalista tardía, no pueden ser sinceros los movimientos anticipatorios que se manifiestan en su supraestructura.” (Bloch 2019, 251).

La rigidez de Lukács y Kurella es la del ensimismamiento en el que puede caer el materialismo histórico: tomar la objetividad por aquello que se ofrece a una conciencia que actúa como “un sereno espejo que capta imágenes”, siendo éste el defecto del materialismo desde Demócrito hasta nuestra época (Bloch 1974, 297). Pero “lo que hay no es la verdad, y más allá de la lógica de los hechos hay una lógica escondida y enterrada donde vive la verdad” (Bloch, 1985, 64). Sin embargo, Lukács está prendido del objetivismo. Para él, la acción propia del arte debe ser el retrato de la realidad objetiva en obras orgánicas y concretas y eso excluye lo heterogéneo (VV.AA. 1980, 14). Y conforme a ese clasicismo tardío, Kurella y Lukács vienen a decirnos que lo clásico es lo sano, lo romántico lo enfermo y el expresionismo lo más enfermo de todo. Ante ello Bloch hace una pregunta.

¿Todo el material confuso, inmaduro e incomprensible pertenece automáticamente y en todos los casos a la decadencia burguesa? ¿No puede ocurrir que, en contra de esta simplista opinión no revolucionaria, todo esto pertenezca a la transición de un mundo viejo a un mundo nuevo? (Bloch 2019, 253)

La acusación de Lukács de huida de la realidad al expresionismo es transformada por Bloch en lo contrario: las tensiones presentes en la forma expresionista son las patentes y latentes en el cambio social. Para Bloch, mientras fue fiel a su radical humanidad y fue capaz de mostrar el angustioso debatirse del individuo en un mundo que se había vuelto frío e inhumano (Durst 2002, 173), el expresionismo no cayó en el formalismo. Igualmente se mantuvo refractario al nazismo por la incapacidad de éste para manipularlo a su favor. Además, quebrando la rutina y el academicismo, vivió fiel a una época de transición frente el material demasiado ordenado por un clasicismo que, de un modo falso, tanto en la Alemania nazi, con su estética monumental, como en la Unión Soviética, con su realismo socialista, quiso hacer pasar su totalidad meramente idealista y formal por el único camino ortodoxo del arte.

## 5. A modo de conclusión

A la cuestión de la herencia subyace el sintagma «refuncionalización dialéctica»<sup>20</sup>. Para un pensador materialista como Bloch, la lógica dialéctica no es, ni puede ser, exclusivamente discursiva, sino responsable y directriz del despliegue de la materia (Bloch 1977:255).

20 En términos weberianos, este sería un tipo ideal, y, en términos frankfurtianos, una constelación.

Aunque pudiéramos pensar que la ineluctabilidad dialéctica conduce al determinismo, para Bloch en el proceso de lo real nunca se alcanza la síntesis plena de las contradicciones, así nunca se puede predecir su resultado y, en consecuencia, ese proceso se configura como experimento. En consecuencia, el ser de lo real no ha de ser comprendido desde la facticidad de lo existente, sino desde la potencia de lo que se va gestando (Schlemm 2012:60-61).

Para un materialismo vulgar, la facticidad sería el innegable punto de partida, sus fuentes no podrían ser otras que las declaradas materialistas, sus explicaciones causales deterministas y sus conclusiones necesariamente economicistas y ligadas a la producción y a la reproducción de la existencia. La refuncionalización consiste en poner en marcha la auténtica dialéctica (es decir tan materialista como no determinista y capaz de asumir la impredecibilidad de lo histórico y la preeminencia de lo potencial sobre lo fáctico). Y así, no desdeñar de Fiore o Müntzer, por su orientación teológica, no tratar con condescendencia a Brecht por no ser más que dramaturgo, es decir, producto de la supraestructura, o ignorar el expresionismo por tratarse, el plástico, de un movimiento ni siquiera discursivo.

En la vuelta a Dios, de Fiore y Müntzer, Bloch intuye la llamada a una emancipación propugnadora del retorno a un comunismo originario, más utópico que objetivamente histórico, pero políticamente operativo.

En el teatro épico de Brecht las incólumes y respetables virtudes morales son desenmascaradas como coartadas burguesas de dominación.

En el expresionismo plástico, Bloch constata una reluctancia de lo individual a lo abstracto, enfrentada, por una parte, al formalismo burgués del montaje instaurado en Weimar tras el Plan Dawes, y, por otra, al tosco e instrumentalizado empleo del realismo en la Unión Soviética de Stalin.

La refuncionalización dialéctica nos interpela a afrontar de un modo desprejuiciado (es decir, no fáctico, no determinista y no excluyente de lo heterodoxo) los contenidos de la herencia para diagnosticar su operatividad y experimentarla en aras de ese logro tan supremo como nunca definitivamente alcanzable: la emancipación.

### **Bibliografía utilizada**

- Brecht, B. (1966), *Teatro completo*, Tomos VI, VIII y IX, Buenos Aires: Nueva Visión,  
 Brecht, B. (1967), *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Band 15, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.  
 Brecht, B. (2014), *Die Maßnahme* en <https://www.rundfunkschaetze.de/wp-content/uploads/2014/04/Libretto-Brecht-Eissler-Die-Massnahme.pdf>, consultado 16 de marzo de 2020.  
 Bloch, E. (1935), *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich: Oprecht & Helbing.  
 Bloch, E. (1974), *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
 Bloch, E. (1977), *Das Materialismusproblem* en Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
 Bloch, E. (1985), *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
 Bloch, E. (1985), *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
 Bloch, E. (2019), *Herencia de esta época*, Madrid: Tecnos.  
 Busmann, G. (1986), “Entartete Kunst-Blick auf einen nützlichen Mythos”, en Joachimides, C. M., Rosenthal, N., Schmied, W. (comps./eds.), *Deutsche Kunst im 20. Jahrhundert. Malerei und Plastik*, Colonia: Prestel, 1986 pp. 105-113.

- Carr, E. H. (1968), *Estudios sobre la revolución*, Madrid: Alianza.
- Durst, D. C. (2002), "Ernst Bloch's Theory of Non-Simultaneity" en *The Germanic Review*, 77.3, pp. 171-194.
- Engels, F. (1965), "Der deutsche Bauernkrieg" (1850) en *Marx und Engels Werke* (MEW) Band 7, Berlín: Karl Dietz, pp. 342-358.
- Feuerbach, L. (1863), *Sämtliche Werke*, Band IV, Leipzig: Otto Wigand.
- Friesen, A. (1965), "Müntzer in Marxist Thought", en *American Society of Church History*, 34, pp. 306-327.
- González Vicén, J.A. (1979), "Ernst Bloch y el derecho natural" en VV.AA., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus.
- Höppner, J. (1976), "Sprache, Denken, Kommunikation. Betrachtungen zu Marx' und Engels' Kritik der Gothaer Programms" en *Language, Typology and Universals*, Vol. 29, 1-6, pp. 221-225.
- Jahn, W., Müller, W. (1975), Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit den ökonomischen Auffassungen des Lassalleanismus in Marx' Kritik der Gothaer Programms für die Geschichte der marxistischen politischen Ökonomie" en *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Vol 16.2, pp. 201-225.
- Lenin, W.I. (1959), "Über proletarische Kultur" en *Werke*. Band 31, Berlín: Karl Dietz, pp.307-308.
- Malcomeß, H.-H. (2001), *Vom Impressionismus bis Expressionismusstreit. Die Auseinandersetzungen um 'Entartete Kunst' in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1934*, Dresde: Silo.
- Manheim, R. (1986), "Expressionismus: Zur Entstehung eines kunsthistorisches Stil- und Periodenbegriffes, en *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 49, 1, pp. 73-91.
- Marx, K. (1987), *Kritik des Gothaer Programms*, 1875. MEW Band 19, Berlín: Karl Dietz, pp. 13-32.
- Müller-Scholl, U., Vidal, F. (2016), "7 Thesen über Feuerbach. Kritik des dialektischen Materialismus" en Zimmermann, R.E. (ed.) *Ernst Bloch. Das Prinzip Hoffnung*, 2, pp. 115-128.
- Müntzer, Th. (1524), *Hochverursachte Schutzrede*, Nürnberg: Johann Hergot, en <http://daten.digitalte-sammlungen.de>, consultado 16 de marzo de 2020.
- Saage, Richard (2013), "Ist der Quiliasmus eine Utopie? Das Problem der Systemüberwindung in der Frühen Neuzeit bei Morus und Müntzer" en *Das Mittelalter*, 18, 2, pp. 167-182.
- Salmerón, M. (2013), "Entartete Kunst: el final de una polémica" en *Revista UIS Filosofía*, 12/1, pp.181-195.
- Schlemm, A. (2012), "Dialektik" en Dieschy, B., Zeilinger, D., Zimmermann, R.E. (eds.), *Ernst Bloch Wörterbuch*, Berlín: De Gruyter, pp. 60-83.
- Schmitt, H.J. (Hg.) (1973), *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schuster, P.-K. (1998), "München - Das Verhängnis einer Kunststadt" en Ídem, *Die Kunststadt München*, Colonia: Prestel, 12-36.
- Sheppard, R. (1995), "Georg Lukács and Wilhelm Worringer and German Expressionism", en *European Studies*, XXV, 241-282.

- Spotts, F. (2011), *Hitler y el poder de la estética*, Madrid: Fundación Scherzo/ Antonio Machado.
- Stengel, F. (2011), “Omnia sunt communia. Gutergemeinschaft bei Thomas Müntzer?” en *Archiv für Reformationsgeschichte*, 102, 1, pp.133-174.
- Unwin, S. (2005), *A Guide to the Plays of Bertolt Brecht*, Londres: Bloomsbury.
- VV.AA. (1980), *Aesthetics and Politics. Debates between Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*, Londres: Verso.
- Weber, C. (2006), “Brecht and the Berliner Ensemble” en Thomson, P., Sacks, G, *The Cambridge Companion to Brecht*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-192.
- Weitz, E. D. (2009), *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Madrid: Turner.
- Zudeick, Peter (2012), “Utopie” en Dieschy, B., Zeilinger, D., Zimmermann, R.E. (eds.), *Ernst Bloch Wörterbuch*, Berlín: De Gruyter, pp. 633-664.
- Zuschlag, Ch. (1995), *Entartete Kunst. Ausstellungsstrategien in Nazi-Deutschland*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft.



## La libertad como mecanismo para la continuidad ontológica en Hans Jonas: un análisis de posibilidades

### Freedom as the mechanism for an ontological continuity in Hans Jonas' philosophy: analysis of possibilities

*BERTRAN SALVADOR MATA\**

**Resumen:** La fenomenología de la vida de Hans Jonas aúna su posición ontológica y ética. En ella, usa el concepto de libertad dialéctica como base fenomenológica para superar el dualismo cartesiano, estableciendo una continuidad ontológica entre los seres-vivos, resignificando la experiencia corpórea de la vida. El presente trabajo sugiere que esta interpretación termina por recaer en una historia metafísica de la libertad que encumbra ontológicamente al ser-humano. Para evitarlo, se propone un nuevo desarrollo de la libertad para alcanzar una alternativa ontológica que se funde en la consustancialidad de la experiencia corpórea y la consiguiente imposibilidad de una gradación ontológica.

**Palabras clave:** fenomenología de la vida, Jonas, libertad, libertad dialéctica, continuación ontológica.

**Abstract:** Hans Jonas' phenomenology of life combines his ontological and ethical positions. The dialectal of freedom acts as the phenomenological basis to overtake the Cartesian dualism, while establishing an ontological continuity among beings through the resignification of the body. This work suggests that this interpretation is a metaphysical history of freedom that eventually highlights the ontological role of the human-beings. To avoid that, a new development is suggested by using the jonasian interpretation of freedom to achieve an ontological alternative that is based on the consubstantiality of the corporeal experience and the consequent impossibility of an ontological gradation.

**Keywords:** phenomenology of life, Jonas, freedom, dialectical of freedom, ontological continuity.

El problema del dualismo recorre persistentemente la obra del pensador Hans Jonas, desde sus primeros estudios acerca de la gnosis tardoantigua hasta su filosofía biológica. Si en el primer caso el dualismo se ejemplificaba en un modo-de-ser del pensar gnóstico que se configuraba en la oposición pneuma-mundo, en su segunda etapa lo hacía en la contraposición de organismo y libertad, que a su juicio habían sido completamente separados por

---

Recibido: 21/03/2020. Aceptado: 16/05/2020.

\* Universitat Pompeu Fabra, Departamento de Comunicación. Investigador del Grupo de Investigación en Comunicación Científica (GRECC). [bertran.salvador@gmail.com](mailto:bertran.salvador@gmail.com) Líneas de investigación activas: filosofía de la ciencia, demarcación de ciencia y pseudociencia y sociología de la ciencia; las crisis en la contemporaneidad y su gestión comunicativa; educación y sociedad de control.

el pensar cartesiano: la consciencia subjetiva trascendente (*res cogitans*) quedó escindida de la materialidad del mundo (*res extensa*).

A partir del concepto de libertad, Jonas pretende trazar en su filosofía biológica una sutura ontológica, fundada en una ontología de tintes heideggerianos pero que se diferencia de este al reivindicar el cuerpo y el organismo. Podría afirmarse que:

“Jonas’s philosophy does not start with a pure consciousness observing from the outside events in a mechanical world, but with a phenomenological study of our own being alive as the part of living nature with which we are best acquainted. Anthropomorphic categories such as freedom or purpose are therefore not to be purged from our view of the world but, on the contrary, they represent essential means for our understanding of life in general” (Trnka, 2015, 42).

Su intención es diferenciarse de los postulados duales o dicotómicos (humanidad-animidad, mundo-espíritu, cuerpo-alma)<sup>1</sup> y resituar el problema filosófico moral y epistemológico en el prisma de la ontología de la vida, con su cariz fenomenológico.

Los esfuerzos jonasianos conducen a una resignificación del ser, de la que hará derivar el deber-ser como responsabilidad humana para con el ser. La libertad juega un papel clave en tanto que establece la apertura al mundo entendida como la *distancia* con la necesidad biológica (Jonas, 1998; Jonas, 2017). Al mismo tiempo, la libertad constituye un modo de ser del ser, pero no únicamente del ser humano, sino de la propia experiencia viva, del fenómeno de la vida, produciéndose una “identificación ontológica de libertad y vida” (Ferrater Mora, 1994, 1948). Para ello, Jonas dota al término “libertad” de una significación en sentido histórico y dialéctico.

### **Libertad dialéctica y apertura al mundo en Hans Jonas**

La libertad, para Jonas, es un modo de ser diferenciable de todo aquello que es orgánico, en un sentido ontológico-descriptivo. Refleja la tensión inherente a la existencia entre el ser y el no-ser, donde la respuesta al carácter negativo de la inexistencia enfatiza la *necesidad* de una respuesta afirmativa, auto-afirmativa, del existente.

Esta polaridad ontológica estructura a su vez la contradicción que se establece entre la dualidad necesidad-libertad. La necesidad de ser y de afirmarse frente al no ser constituye el paradigma que permite a la libertad reivindicar esa existencia. Para Jonas, el ser se constituye en clave de *angustia*, aunque no en sentido heideggeriano, sino que es leída como “el enorme precio que la vida tuvo que pagar desde un principio” (Jonas, 1998, 19), como la continua crisis de la experiencia viva. Al enfatizar el sentido original y primigenio de esta angustia, por tanto, Jonas empieza a distanciarse de su maestro.

1 Se sitúa nominalmente el origen o iniciador del dualismo moderno en la figura de Descartes, que establece un enfrentamiento entre la conciencia absolutamente libre que constituye el mundo mediante el ejercicio de la *cogitatio* y por otro lado el cuerpo exterior, entendido como un elemento de función autónoma y desligado de cualquier entidad espiritual o trascendental. Merleau-Ponty, que también trata esta problemática, sitúa el ser humano en el epicentro de dicha dicotomía usando el término *diplopía ontológica* (Firenze, 2016).



La condición de la vida expresa un sentido de precariedad indisociable a la misma, vinculado a esta angustia ontológica, a la tensión permanente que permite instaurar un sentido de libertad también precario, inherente a la vida pero siempre necesitado de autoafirmación. La libertad se conceptualiza así como la propiedad misma de cualquier forma (expresada ya en el tipo más sencillo de ser-vivo) en su relación con la materia.

La forma (con reminiscencias aristotélica) se presenta prioritaria frente a la materia, con la que se relaciona a partir del metabolismo. Este permite la continua renovación de los componentes orgánicos que configuran su forma. A pesar del cambio constante de la materia, la forma sigue siendo reconocible, esto es, ostenta una cierta independencia frente a la materia. “La libertad básica del organismo consiste en una cierta independencia de la forma con respecto a su propia materia” (Jonas, 2000, 26). Sin embargo, no se puede tratar nunca de una independencia completa, porque la forma necesita la materia para su existencia. En esta tensión es donde se establece el origen de la libertad para Jonas, marcada por el sentido precario de la misma: la libertad frente a la materia que, sin embargo, es necesaria para el ser-vivo, esto es, para la forma. No se trataría de una libertad absoluta o independiente, sino de una propiedad consustancial y dependiente, una ligazón entre forma y materia que, aun así, permite reivindicar una cierta autonomía formal. En palabras de Michelis (2013, 27 y 28):

“According to Jonas, the very metabolism of every organism proves that the living being, although made up of matter, enjoys “a sort of freedom with respect to its own substance”: its constant need to exchange matter with the outside world puts it in a continuous state of transformation, naturally emancipating it from its own basic needs, making it Other”.

Con esta argumentación, Jonas remarca la imposibilidad de una disociación entre forma y materia, a partir de la cual se abre una imagen de libertad paradójica. El ser-vivo más sencillo es capaz, mediante su metabolismo, de una cierta libertad precaria o primigenia, porque ostenta una cierta independencia de su sustrato material. Sin embargo, dicha libertad se convierte en necesaria y dependiente, esto es, en obligada: para seguir siendo un ser-vivo, debe ejercer su libertad y depender de la materia. De este modo, Jonas propone un concepto de libertad con ciertos tintes paradójicos, que consiste en la unión de libertad y necesidad, lo que equivale a unir el concepto de poder con el de deber, como se puede leer a continuación:

“Su “libertad” es su “necesidad”, el “poder” se convierte en “tener que” cuando se trata de ser, y este “ser” es lo que realmente le importa a toda vida. Por tanto, el metabolismo, la posibilidad distintiva del organismo, su primacía soberana en el mundo de la materia, es al mismo tiempo algo que le está forzosamente impuesto. Pudiendo lo que puede, mientras exista no puede *no* hacer lo que puede. Posee la facultad, pero para ser tiene que ejercerla de hecho, y no puede dejar de ejercerla sin dejar de existir: una libertad de hacer, pero no de omitir” (Jonas, 2017, 130).

En su sentido más rudimentario, dicha libertad permite el aislamiento vital, el origen de cualquier subjetividad libre. Aun así, esta funciona en un precario “equilibrio con una necesidad correlativa, que la adhiere inseparablemente con su propia sombra” (Jonas, 2000,

28), instaurando una dualidad necesidad-libertad de carácter paradójica o dialéctica: la necesidad niega en cierto sentido la libertad, que se manifiesta como una obligación y una independencia parcial frente a la materia.

Precisamente es dentro de esta dupla donde podemos entrever ya un subterfugio de la propia convicción moral jonasiana: el “se puede”, o el “es”, se convierte en un “se debe”<sup>2</sup>. La libertad precaria se entiende como la capacidad de independizarse de la materia, y al mismo tiempo el deber de aplicar dicha capacidad para seguir siendo, esto es, para poder mantener dicha capacidad de libertad. Si no se ejerce, se pierde la misma libertad y por tanto la misma experiencia de la vida. En su contradicción, la necesidad convierte la libertad en un engranaje desdibujado que impulsa el deber aplicarse a la propia capacidad de libertad. Se trata de la explicación dialéctica de la *distancia* que el ser puede abrir con el mundo y que, irremediamente unido a esa posibilidad de apertura, comporta el deber ejercerla. De manera análoga, esta condición idiosincrática de la libertad será extendida a la propia responsabilidad, parámetro capital en la filosofía jonasiana. El ser ostenta el deber de ser: en tanto que la calidad de ser exista debe ser ejercida, esto es, es la condición del mismo-ser que debe expresarse en su deber<sup>3</sup>.

La obligación de ejercer dicha libertad precaria en todo ser vivo se complementa con la visión historicista de la libertad: lo vivo va abriendo *distancia* a medida que “evoluciona”. Para Jonas, a pesar de que la experiencia corpórea de la vida comporte una libertad primigenia, esta va adquiriendo nuevas connotaciones en tanto que se “evoluciona” en la escala vital. Ya en esta premisa se percibe el sentido histórico-metafísico de la lectura jonasiana de la libertad. Cualquier ser-vivo ostenta un sentido inmanente de interioridad y es capaz de dirigirse hacia fuera en este distanciamiento, pero la *distancia* que prefigura no es la misma para una célula que para un animal.

La diferencia estriba, primero, en un sentido espacial, pero también en un sentido temporal, esto es, la capacidad de dirigirse hacia el allí y hacia el futuro. Abrir distancia en la dimensión espacial y temporal es establecer el horizonte más allá de la propia inmediatez existencial. La libertad es la capacidad de ese distanciamiento, su condición de posibilidad, y a la vez es un sentido primigenio de trascendencia. Se construye un sentido histórico de la libertad a partir del análisis sincrónico de las calidades de los seres-vivos, estableciendo un intento (tal vez hegeliano) de resolver las contradicciones mediante una concepción sintética de la vida, y al mismo tiempo estableciendo la consecución histórica de la capacidad de libertad en el propio ser-humano, insinuando una temporalidad posthistórica (Jonas, 2000; 2017).

Para diferenciarse de los postulados hegelianos, Jonas introduce el concepto del azar en este proceso dialéctico, y al mismo tiempo pone en entredicho que exista una consecución prefigurada del proceso dialéctico, esto es, que exista un “fin de la historia”<sup>4</sup>. Jonas no pre-

2 “En posesión de la capacidad, debe usarla para ser, y no puede cesar de hacerlo sin dejar de ser: una libertad del hacer, no del dejar de hacer”. *Op. cit.*, p. 29.

3 Podría discutirse si de esta tentativa puede resultar un verdadero intento de superación de la problemática identificada por Hume entre el ser y el deber-ser y releída por Moore.

4 Si estas dos características son suficientes para superar una metafísica substancial y positiva, es debatible. “The process of life is the process of a growing freedom that seems to deny its former stage in order to assert a new one. This point of view confirms that the jonasian system is a speculative one that approaches the Hegelian system; at very last in its dialectically speculative style”. (Pommier, 2017, 456).

tende amagarse del sentido ontológico de esta historia de la libertad, que es una re-lectura del planteamiento dialéctico hegeliano. “La condición de posibilidad de la historia que reside en el hombre —esto es, su libertad— no es a su vez histórica sino ontológica. Se convierte así en el *factum* central de la evidencia de la que debe beber toda doctrina acerca del ser” (Jonas, 2000, 252). El giro ontológico es patente en la historia dialéctica de la libertad, tal vez en un intento de cambiar el enfoque a una problemática histórica<sup>5</sup>.

El sentido histórico-dialéctico se manifiesta en la lectura jonásiana al constatar que se va incrementando la capacidad de distancia, esto es, la capacidad de libertad, en las especies “superiores”. Funciona para Jonas como una anticipación de la posibilidad futura de la libertad (espiritualidad) humana. Si el metabolismo implica un distanciamiento temporal y espacial precario o indigente, existe posteriormente un salto en el ser-animal, que ostenta la capacidad de la motilidad y la percepción, y por tanto amplía su distancia y su capacidad de libertad. “El espacio, que de suyo era la dimensión de la dependencia, se va transformando en una dimensión de libertad” y al mismo tiempo, “el tiempo se va abriendo simultáneamente al desarrollo de la emoción” (Jonas, 2000, 152). Siendo así, se abre en el animal una *distancia* completamente nueva, un *hiato* que “es capaz de mantener abierto entre interés inmediato y satisfacción mediada, en la pérdida de inmediatez que corresponde a la ganancia en campo de posibilidades” (*Op. cit.*, p. 154).

El distanciamiento estimula el sentido de interioridad que ya se encontraba en la misma experiencia de la vida, generando una escisión mayor entre sujeto-objeto. La subjetividad, que permanecía en un estado silente e indivisible del ser-vivo que experimenta la otredad del mundo en tanto que se siente aislado, adquiere condiciones de posibilidad fácticas más elevadas con este aumento de la distancia. La separación del objeto del sujeto en el campo espacial y temporal permite la consolidación de la relación subjetiva, y la constitución del objeto como intencionalidad manifiesta.

La independencia creciente no hace sino volver más angustiosa la dependencia del ser-vivo con la materia, y al mismo tiempo dota de un valor propio a esas mismas facultades, no como medios sino como fines en sí mismos. El sentimiento, la emoción que surge como respuesta a la apertura al mundo, no es únicamente la respuesta biológica necesaria para hacer frente a esa dependencia metabólica sino una facultad que merece su conservación. Siendo así, para Jonas es inevitable que el ser-humano, en donde se da la máxima expresión facultativa, se establezca como el *súmmum* de la conservación. De nuevo, su ejercicio teórico empieza a confluir con su imperativo moral, que afirma la necesidad de seguir siendo del ser-humano, incluso más, su deber para que sea así, en tanto que es el máximo ostentador de las facultades que, en su historia de la libertad dialéctica, Jonas establece como valores inalienables del ser.

Este sentir dialéctico conduce a la paradoja manida de que la libertad impone su necesidad, o tal vez que la necesidad impone el sentido de su propia libertad. Aplica “una

---

5 Queda por resolver si este giro es verdaderamente un distanciamiento de postulados filosóficos como los de Kant o Schelling, que llegan a la confirmación de que el fin último es la consolidación de la libertad humana. “El fin propuesto por Kant y al que Schelling llega con su filosofía de la Naturaleza es el mismo: la libertad humana. La consideración schellinguiana sobre la libertad, que hereda toda la especulación idealista sobre la misma, no piensa que la libertad supone tan solo una esfera privilegiada de la condición humana en pie de igualdad con la esfera estética y la gnoseológica, sino que la esencia misma del hombre es libertad: el hombre es libertad”. (Pérez-Borbujo, 2007, 101).

separación de la acción respecto de su fin” (Jonas, 2000, 157) que introduce una voluntad primigenia que empieza a desligarse del sentido biológico, o al menos prefigura dicho distanciamiento, y termina con la consolidación de la voluntad humana como máximo exponente de libertad. La distancia con el mundo-real, esto es, el giro simbólico, es la dimensión que solo se da en el sentir humano. Siendo así: “este incremento de mediatez abre un campo de posibilidades mayor, si bien al precio de un mayor riesgo, tanto interno como externo” (Jonas, 2000, 160). Jonas plantea una ruptura con la herencia heideggeriana situando en el centro ontológico el sentido gradual de la libertad y, para él, superando el abismo ontológico característico de Heidegger. Se trata de una consecuencia de esta historia dialéctica que, a su vez, pre-figura el sentido de su heurística del temor, en tanto que la capacidad de libertad hace que la “posible aniquilación pase a ser motivo de temor” (Jonas, 2000, 160) para el ser que la percibe. El temor a la aniquilación no sería el modo de ser propio del ser-humano, esto es, el ser-para-la-muerte, sino que sería el resultado de una evolución dialéctica y no una irrupción extraña o abrupta en el sentir de la vida. Aunque se manifieste en el ser-humano, Jonas afirma que está prefigurada en el ser-vivo.

El carácter distanciado de la vida se articula como *principio mediato del ser*, esto es, como capacidad de la libertad de romper la inmediatez, y como un sentido histórico-dialéctico de la capacidad de la libertad que conduce a su consolidación (espiritual) en el ser-humano. Jonas reivindica la especificidad propia del ser-humano compartida por el pensamiento humanista clásico, pero pretende solventar el dualismo cartesiano mediante la gradación de la experiencia viva y la re-configuración corpórea (y metabólica u orgánica) de su ontología.

La pregunta que debe hacerse, en justicia, al planteamiento de Jonas debería ser: ¿es la condición excepcional humana en el engranaje de continuidad ontológica de la vida compatible con la re-vindicación del cuerpo y del ser en un re-planteamiento del sistema metafísico-humanístico occidental o es, simplemente, la re-lectura ontológico-metafísica de la teoría de la evolución?

### **El continuum ontológico y la jerarquía**

La libertad es una propiedad existencial de la vida para Jonas. Sin embargo, no se encuentra expresada en la misma condición en los distintos seres-vivos, sino que existen diferencias en su acercamiento al valor óptimo de libertad, representado por el espíritu humano. Esta aproximación sirve para establecer un continuum ontológico del que no puede dissociarse un sentido jerárquico. La historicidad metafísica de la libertad concluye con la consolidación ontológica del ser-humano. ¿Se trata de una sutura ontológica humano-animal, de una re-significación del cuerpo, o por el contrario se mantiene el primado metafísico clásico?

El sentido jerárquico de la condición humana es una constante en la historia de la cultura occidental. Está presente ya en Aristóteles, que asume la especificidad humana pero señala su pertenencia al reino animal.

“Está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico (*zoon politikón*). (...) La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz (*phoné*) es una indicación

del dolor y del placer; por eso la tienen los otros animales. En cambio, la palabra (*logos*) existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en estas funda la casa familiar y la ciudad” (Aristóteles, 1986, 44).

Si bien Aristóteles considera al ser-humano como un animal, las cualidades de este, desde la capacidad de *logos* hasta la capacidad de una estructuración social que permita la *eudaimonía*, son elementos que generan una disrupción con la condición animal, aunque basada en un proceso continuado. La analogía entre procesos biológicos y sociales indica una especie de progreso en la *physis* que culmina en la polis como entidad donde puede desarrollarse el fin propio humano. Este se situaría así en un puente entre las bestias y los dioses, los seres que no viven en sociedad. La especificidad humana no es, por lo tanto, un proceso de reconocimiento de la animalidad sino una condición de posibilidad para la jerarquización humana en un entramado metafísico que culmina en la divinidad.

El lenguaje, o entendimiento (*logos*) en su sentido más amplio, se situará desde Aristóteles como distinción del ser-humano frente a la naturaleza y el resto de seres-vivos. Reformulaciones posteriores lo considerarán: el origen de la significación; la capacidad de apertura al mundo simbólico y por consiguiente a la divinidad; la posibilidad de formación de mundo; el sentido de la autoconsciencia del sujeto, y otras interpretaciones<sup>6</sup>. No solo eso, sino que la condición moral aristotélica, entendida como una consecuencia de la capacidad del *logos*, se reformulará por la escolástica cristiana para poner el acento en la capacidad moral, esto es, en el hecho de poder discernir el bien del mal, para diferenciar al ser-humano y situarlo como aquel ser-vivo, único, que es capaz de actuar con capacidad moral. La carga normativa de esta apreciación convierte la libertad humana en la capacidad de obrar correctamente.

La consciencia, o la substancia o sujeto pensante, reformula la diferenciación ontológica que se establece a partir de la capacidad de auto-consciencia, de reconocimiento del ser trascendente frente a la incapacidad consciente del animal, junto con el primado ontológico de la razón. En el sistema cartesiano, la consciencia es una entidad cerrada en la cual se dan representaciones que son contempladas. La duda metodológica cartesiana conduce a la afirmación existencial de la substancia pensante, y también a la deslegitimación de la experiencia corpórea y animal, contradiciendo el primado aristotélico<sup>7</sup> del animal racional para incentivar el rol de la substancia pensante. El cuerpo queda menospreciado, reducido a una *ficción del espíritu*.

6 Pensadores como Derrida considerarán el mundo como textualidad, donde la libertad y la interpretación no pueden vincularse a una verdad trascendente. El *desliz* del texto y las re-interpretaciones desde los márgenes filosóficos se estructuran en torno a la *différance*, un “producto de diferencias” y un “significado diferido en el tiempo”, una especie de “memoria antropomórfica en el lenguaje”. (prólogo de: Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía* (trad. González Marín, C.). Madrid: Ediciones Cátedra). Incluso en los intentos de reformulación ontológicos postmetafísicos, el lenguaje deviene fundamental. En Merleau-Ponty, resulta clave revelar cómo sucede la incrustación del lenguaje en la corporeidad, ya que este ejemplifica el paso del cuerpo a cuerpo hablante, estrechamente vinculado a la capacidad de auto-referencialidad (Firenze, 2016).

7 Podría parecer que Aristóteles, para Descartes, peca de teleológico. “Y este es el mayor defecto de Aristóteles, que siempre argumenta desde el punto de vista de la finalidad”, Descartes, R (2003). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. (trad. López, E, Graña, M.). Barcelona: Editorial Gredos, p. 145.

“Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, porque después tendría que indagar qué es un animal, y qué es racional, y así a partir de una sola cuestión iría a parar a muchas y muy difíciles. (...) ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. (...) Soy solo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existen; pero, ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante. (...) Y he aquí que finalmente he vuelto espontáneamente a donde quería; en efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino solo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino solo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente” (Descartes, 2003, 22-30).

La mente sin el cuerpo, y el cuerpo extendido a la misma dimensión *extensa* que los animales y los cuerpos vivos, evidencia la diferencia ontológica en su sentido más espiritual y metafísico. “No soy ese conjunto de miembros que se llama cuerpo humano; tampoco soy un aire sutil infundido en esos miembros, ni viento, ni fuego, ni vapor, ni aliento, ni cualquier otra cosa que imagine: pues he supuesto que esas cosas no son nada, y yo soy algo” (*Op. cit.*, p. 24). Esta dicotomía de la realidad aprehendida como existente solo por el sujeto cogito se reproduce también en Kant, donde la autoconsciencia actúa de abismo entre humano y animal, en tanto que no existe prueba que permita asumir que este último pueda llamarse “yo a sí mismo”.

Uno de los fenómenos más influyentes para permitir empezar a conceptualizar un verdadero puente entre organismos es, posiblemente, la teoría de la evolución. “La idea de la evolución destruyó la posición especial del ser humano” (Jonas, 1998, 20), contradiciendo la doctrina (re)instaurada por Descartes que espiritualiza y remarca la trascendencia como cualidad disruptiva y únicamente humana. Y sigue Jonas (1998, 20): “la continuidad de la descendencia, que unió al ser humano con el mundo animal, hizo imposible seguir considerando el espíritu humano como la irrupción repentina de un principio ontológicamente extraño”. El ser-humano ya no se puede entender como aquel que ha sido siempre ese ente *diferencial* que la tradición humanista-metafísica considera como indisociable a su propia condición. Ahora pasa a estar sometido a cambios, que podrían afectar a otras especies y, a la vez, marcan un rol causal y puramente pragmático de las cualidades encumbradas<sup>8</sup>. El cambio deviene el eje existencial y rompe los postulados previos asumiendo que es de la sencillez máxima de donde se genera la máxima complejidad.<sup>9</sup> La pertenencia animal del ser-humano queda aceptada en tanto que se consolida el postulado evolucionista y las

8 “El aislamiento del ser humano cayó como última fortaleza del dualismo” y “el evolucionismo socavó el edificio de Descartes”, introduciendo la idea de que los animales son “portadores graduales de esa interioridad de la que el ser-humano es consciente”, imponiéndose así “el principio de la gradación continua”. *Op. cit.*, p. 20.

9 Como el propio Jonas comenta, el hecho que la causa inicial sea inferior en potencia y posibilidad al efecto es un cambio relevante en el pensar, en tanto que en lugar de mantenerse estable, la complejidad se origina desde la más somera sencillez. A este respecto, el pensamiento aristotélico no podía sino ser contrario a esta idea. P. ej.: “la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte”, Aristóteles (1986). *Política* (trad. García Gual, C., Pérez Jiménez, A.). Madrid: Alianza Editorial, p. 44.

especificidades humanas pueden o bien enfrentarse al principio jerarquizador o defenderlo desde una nueva reivindicación humanista de la trascendencia humana.

Hegel introduce una nueva lectura histórica en el ser-humano, estableciendo que la consecución última del trabajo dialéctico de negación debe terminar con el fin del mismo sujeto negador, en una especie de consolidación de la existencia no-humana: el “hombre devenido animal al final de la historia”<sup>10</sup>. El proyecto hegeliano no trata tanto del acabamiento del ser-humano sino de su realización y sigue estructurado en su preponderancia espiritual. En su propio rebasamiento se da lugar la indiferenciación de finitud e infinitud, la superación del ser-humano entendida como el propio fin del ser-humano, esto es, su más intrínseca realización.

El abismo humano-animal, lejos de remitir, se ve incentivado en el pensamiento heideggeriano hasta el punto de imposibilitar cualquier acercamiento. Heidegger entiende el animal como aquel organismo que es pobre en mundo y que se relaciona con el medio ambiente en clave de perturbamiento o aturdimiento, esto es, mediante respuestas preestablecidas ante un contexto que lo aturde y se le presenta vacío de significado (Agamben, 2006). Para Heidegger, el animal es incapaz de referir la realidad a una individualidad autoconsciente, ni tampoco puede aprehender los conceptos en tanto que conceptos. Ello hace que el animal esté completamente desvinculado del ser-humano, que es formador de significación del mundo. La capacidad lingüística, *el lenguaje como la casa del ser*, y la apertura al mundo y la revelación del ser, son características ontológicamente tan superiores a la mera capacidad de respuesta aturrida e instintiva que justifican para Heidegger un abismo entre el ser-humano y el animal.

“Heidegger reprocha a la definición clásica del hombre como *animal rationale* que sitúa al hombre en la *animalitas* especificada meramente por una diferencia que cae dentro del género *animal* como una cualidad determinada. Esto, afirma Heidegger, es tener un concepto demasiado pobre del hombre” (Jonas, 2000, 295).

Tanto es así, que podría pensarse que en Heidegger se extrae toda animalidad de la condición humana, espiritualizada hasta un nivel ontológico situado a años luz del resto de la comunidad viva, en una especie de radicalización de la teleología metafísica humanística (Firenze, 2012; Agamben, 2006).

La radicalidad heideggeriana sin duda inició un fuerte ejercicio de reformulación para hacer frente a unas necesidades filosóficas que no podían basarse en retomar una dualidad espiritual de este calibre, que además podría derivar de una reformulación escatológica de resignificación de la muerte en clave cristiana (Agamben, 2006). Ante el temor de Heidegger de que la naturalización o la animalidad del ser-humano imposibilitase su especificidad ontológica, cabe proponer la respuesta de que es precisamente en esa naturalización o animalidad que se encuentra la verdadera especificidad en tanto que permite una comprensión más amplia del ser y abre la puerta a consideraciones que, si bien es cierto merman la primacía ontológica humana, no forzosamente la del ser entendida como un conjunto de modos-de-seres-vivos.

Una mayoría de las posturas que han tratado el problema de la animalidad en el ser-humano se caracterizan por la distinción ontológica entre el ser humano y el resto del

---

10 Agamben, 2006, 16; en relación a la lectura que hace Kojève de Hegel.

mundo. La propuesta de Jonas, por su parte, pretende reflexionar sobre esta problemática situando el centro en la experiencia de la vida, y generar las condiciones de posibilidad para repensar la humanidad y el ser.

Re-pensar la humanidad es tarea epocal, reincidente, es la consecución de la historia-del-concepto-humano. Hacerlo en la actualidad puede suponer asumir que “ya no hay más tareas históricas asumibles o incluso solamente asignables” (Agamben, 2006, 140). Reconocer un fin de la humanidad es, a diferencia de la lamentación de Agamben, una situación de reconstrucción, y por tanto de esperanza. Agamben (2006, 140-142) considera ese fin, esto es, la consecución de la animalidad humana, como una especie de ruptura. Puede parecer que:

“El hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y no queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política suprema”, e incluso Agamben va más lejos al afirmar que “la única tarea que todavía parece conservar alguna seriedad es el tomar a cargo y realizar “la gestión integral” de la vida biológica, es decir, de la propia animalidad del hombre”. Si es así, si es cierto que la humanidad se ha desdibujado en la animalidad, cabe preguntarse: “si el bienestar de una vida que ya no se sabe reconocer como humana o animal puede ser sentido como satisfactorio”.

No deberíamos precipitarnos en dar una respuesta negativa a esa pregunta. Lo cierto es que quizás a partir de esta forzosa superación de lo propiamente humano es posible repensar un saber ontológico que re-ubique al ser-humano. La des-localización ontológica es la posibilidad de una nueva re-situación vacua pero funcional, una posibilidad de un nuevo discurso filosófico.

El pensamiento jonasiano puede servirnos para empezar esta tarea. Situar la libertad como parte esencial de la vida y no como experiencia metafísica humana es un inicio. Sin embargo, para llevarlo a las últimas consecuencias cabría resolver el problema de la especificidad humana, presente en Jonas, que a pesar de sus esfuerzos sigue manteniendo una diferencia esencial entre ser-humano y animalidad.

### **La especificidad (jerárquica) humana en la libertad dialéctica**

La historia dialéctica de la libertad encierra en su interior la propia condición ontológica diferencial del ser humano: concibe un fin de la historia, una realización de la capacidad de la libertad en el ser-humano. Este se convierte en: “la dirección en que se encamina paulatinamente el movimiento inconsciente de la inmanencia” (Jonas, 1998, 201). El ser-humano se presenta así como el fin de una historia de espiritualidad prefigurada, tal vez no como fin pensado o definido, pero sin duda como fin superior. La especificidad humana se presenta, por lo tanto, como la *consecución de una capacidad superior*, esto es, como una disrupción ontológica. La tarea del *continuum* ontológico, a nuestro pensar, naufraga al reafirmar la clásica consolidación metafísica del ser-humano.

Dicha especificidad está vinculada, para Jonas, con el sentido simbólico, que es otra manera de decir *logos*, que se establece como el último gran avance de la capacidad de



libertad. Si la libertad dialéctica abre distancia espacial y temporal en el animal, en el humano abre el campo del pensar abstracto, conceptual, y la condición de posibilidad de una verdadera espiritualidad. La ontología de la imagen consolida la especificidad humana, en connivencia con la fenomenología de la vista.

“La nota distintiva de la vista en lo que, anticipando resultados posteriores, nos gustaría denominar el logro de la *imagen*, donde imagen implica tres propiedades: 1) *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple; 2) *neutralización de la causalidad* de la afección sensible; 3) *distancia* en sentido espacial y espiritual. El estudio de estas propiedades supondrá una contribución (...) a la evaluación de los cometidos que estos desempeñan en las funciones espirituales superiores” (Jonas, 2000, 192).

El sentido de la vista otorga el preámbulo necesario para conducir hasta la capacidad distintiva de la imagen, la re-presentación conceptual y aspectual de una idea en otro nivel ontológico distinto al de la realidad. La vista prefigura el sentido de lo eterno, de lo que no cambia, la idealización de la presencia en la capacidad de distinguir el devenir del ser. Ante la posibilidad de simultaneidad, y por tanto ante la posibilidad de pre-figurar el sentido temporal, la vista se presenta como una apertura a la libertad a estratos superiores, en un sentido simbólico que se torna evidente en la imagen.

La imagen, consolidada por la primacía de la vista, es la máxima posibilidad para la consecución de la libertad humana. Re-presentarla y re-conocerla se establece como principio fundacional y característico de la condición humana, más incluso que la técnica, porque escenifica una apertura de distancia entre la necesidad biológica y la capacidad abstracta, desligada de utilidad (aunque podría objetarse que la imagen ostenta una utilidad biológica inherente). La emancipación de la literalidad de la reproducción, que genera la apertura a formas nuevas creativas, des-vinculadas de la realidad sensorial, ejemplifica la mayor capacidad de libertad en el ser-humano, el *ser simbólico*. La ruptura definitiva de forma y materia, la separación del *eidos* de la existencia, la universalización conceptual y la consolidación del pensar abstracto, son modos de ser de la ontología de la imagen que se consolidan en el ser-humano.

La coronación del humano como *homo pictor* es la confirmación de una ruptura con la libertad animal para instaurar el nuevo y definitivo grado de la actividad humana, siempre bajo la sombra de la razón. O la razonable potencialidad de la misma, puesto que “el criterio (de lo humano) no exige razón, sino que se conforma con razón potencial” (Jonas, 2000, 236). La direccionalidad, la consecución histórica, la jerarquía y el salto ontológico generan la especificidad ontológica humana para Jonas. Y, paradójicamente, imposibilitan un verdadero *continuum* ontológico que sea no jerárquico. En cierto sentido, esta historia metafísica de la libertad termina por culminar en la resignificación espiritual del ser-humano, como se hiciera ya desde Aristóteles.

Esta especificidad del ser-humano, si bien significa un avance en la sutura del dualismo, y permite una aproximación al ser más extendida, sigue recayendo en una cierta construcción aristotélica de la realidad, que evidencia la predominancia ontológica del ser-humano. En este trabajo se pretende hipotetizar que, a partir del trabajo en la ontología biológica de Hans Jonas, se puede re-situar la especificidad humana en un sentido no jerárquico, sino meramente descriptivo.

### De una posible re-significación (o continuación) de la idea de libertad jonasiana

La idea que se plantea esbozar a título conclusivo de este ensayo es que, a partir de los engranajes de la filosofía biológica de Jonas, pueden esbozarse las condiciones de posibilidad de una verdadera resignificación de la experiencia viva. Dicha hipótesis pivota en torno a la premisa de que no existe una jerarquía ontológica, sino una serie de modos existenciales en una amalgama de diferencias.

La libertad es el modo-de-ser de las entidades corpóreas —incluyendo la más nimia célula— que se oponen afirmativamente al no-ser. Esta característica afirmativa prefigura el sentido temporal de la existencia, que no se encontraría encerrado en el primado de la vista, o en el simbolismo de la imagen, sino en la propia libertad. El sentido temporal, la simultaneidad y el abrirse al abismo y a lo eterno sería, en este nuevo e hipotético desarrollo, una característica propia de cualquier organismo libre. La dualidad “devenir” y “ser” está vinculada a la propia noción afirmativa de una vida que es movimiento frente a un no-ser que es quietud. Lo eterno es, precisamente, lo reiteradamente negado por la vida y por tanto se puede argumentar que no es la vista la que promueva dicha percepción, sino que es la propia existencia corpórea, en devenir y en constante fracaso, la que da sentido a la misma idea de movimiento y eternidad, que no es sino el ser enfrentado a la nada, que es la más verdadera expresión de la totalidad del no-ser.

Asimismo, la neutralización causal, que se plantea en Jonas como la capacidad de la máxima escisión sujeto-objeto, y posibilita la abstracción, no puede ser sino la parte visible de un modo-de-ser del propio ser-vivo, y no la consecución de un primado óptico.

“La *simultaneidad de la presentación* nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad. La *neutralización dinámica* nos proporciona la forma como distinta de la materia, la esencia como distinta de la existencia y la diferencia entre teoría y praxis. La *distancia*, finalmente, nos proporciona la noción de infinitud” (Jonas, 2000, 210).

Prende defenderse aquí que estos tres postulados son, en realidad, extensibles a la experiencia corpórea y no a la consecución de la libertad dirigida por el primado de la vista en su sentido espiritual. La propia fenomenología del cuerpo, de la experiencia viva, debería poder sortear este idealismo de la vista y esta consolidación del simbolismo como máxima creación de la libertad. La propia experiencia corpórea es el fundamento de estas condiciones ontológicas. El cuerpo genera la posibilidad de la libertad, y esta no incrementa sino que se constituye en distintos modos en función de la subjetividad que la ejerza. Estos modos son únicos, pero no jerárquicos. El fundamento ontológico que los posibilita, la negación afirmativa del no-ser, es el modo-de-ser de la vida y por ende, el ser-humano solo lo expresa desde su propia subjetividad.

Para Jonas, la subjetividad podría entenderse como un distanciamiento del mundo, un abrirse a él pero saberse un reducto, y por tanto constituirse como una forma propia aislada. El problema de la subjetividad no se presenta, pues, desde la imposibilidad autoconsciente del ser-animal, como en Kant, sino desde la continuación de una subjetividad inconsciente o dispar en el animal que, caracterizada en tanto que distancia de su inmediatez biológica,

terminará por expandirse en el ser-humano hasta su propia autoconsciencia<sup>11</sup>. “La materia es subjetividad en un estado latente” (Jonas, 1998, 225), esto es, incluso la misma materia, en tanto que amaga la tendencia o el potencial de devenir en subjetividad, ostenta cierta latencia interior, que se manifiesta en el aislamiento de la vivo frente lo no-vivo, del ser frente al no-ser. La propia reciprocidad perceptivo-corpórea, propia de la más minúscula experiencia vital, permite la capacidad de la subjetividad y la otredad, de la libertad en un sentido no primigenio sino diferente. La subjetividad sería, así, la expresión de esta libertad: el ente que niega afirmativamente es el ente que se constituye como sujeto, y la subjetividad no es propia del ser-humano sino de la experiencia corpórea de la vida. Si esto es así, el modo-existencial es compartido por toda la vida, y las diferencias entre subjetividades no son sino matices del modo, y no escaleras de una historia metafísica de la libertad.

La capacidad de la otredad es la capacidad misma de la existencia corpórea. La capacidad de reconocerse en la corporeidad, esto es, de identificarse con otro ser-vivo de la misma especie como semejantes, como co-partícipes o co-participantes de la noción ontológica de especie, contrae una implícita aceptación de que existe la capacidad de reconocimiento formal, no únicamente material. El ser-animal es capaz de identificarse como co-perteneciente a un mismo grupo ontológico que otro animal, y al mismo tiempo es capaz de percibir la diferencia con otros animales y con la realidad inerte, no viva. El ser-animal, y el ser-vivo, interpreta al otro desde una noción a-lingüística, pero le reconoce en el concepto abstracto de especie. De hecho, es la propia libertad expresada en la subjetividad la que permite la abstracción al concepto, esto es, el simbolismo en su sentido más puro. Los matices posteriores, ejemplificados en la imagen, no son sino variaciones no jerarquizables en una experiencia ontológica compartida por la vida.

La abstracción al concepto no es únicamente un fruto de la libertad humana, sino una expresión del modo-de-ser de la misma interioridad, esto es, de la misma ipseidad corporal, la misma corporeidad funciona mediante la otredad, y la otredad esconde la diferenciación y la co-pertenencia ontológica. Aunque esta no sea consciente, implica el reconocimiento de una forma ontológica determinada, incluso antes del sentido de la vista, y no forzosamente ligado a esta, la separación del concepto a partir de la otredad. El concepto de especie y pertenencia, si bien no en su sentido lingüístico, es *vivido* por los seres-vivos, y se fundamenta en la capacidad de interioridad. De hecho, la propia afirmación necesaria de la vida que exige Jonas es, en cierto sentido, el reconocimiento de un no-ser distinto al ser, y por ende de un sentido ontológico dispar, invertebrado y difuso, pero existente. Y no únicamente esto, sino incluso la noción de infinitud, que para Jonas reivindica la capacidad conceptual del ser-humano, podría argumentarse que está presente en la más nimia experiencia de la vida, en el sentir de la subjetividad propia, de la ipseidad. El reconocimiento de una subjetividad propia es la consolidación de un sentir de finitud, de un saberse parte de algo, no forzosamente en la conceptualización ontológica del ser-para-la-muerte, pero sí introduce implícita la manifestación de infinitud en la confirmación del sentir ontológico, de la contraposición del ser afirmativamente frente al

11 En distintos fragmentos: “Hay una dimensión de lo subjetivo (en las formas de vida más simples), una interioridad, que ningún examen material permite suponer por sí mismo” Jonas, H. (1998). *Pensar sobre dios y otros ensayos* (trad. Ackermann, A.). Barcelona: Editorial Herder, p. 219. “La voz de la subjetividad ha emergido en los seres humanos y los animales y sigue adherida a ellos”. *Op. cit.*, p. 222; “esta trascendencia incluye una interioridad o subjetividad que impregna todos los encuentros que se producen en su horizonte”. *Op. cit.*, p. 30.

no-ser, la finitud frente a la infinitud. Afirmarse, y por tanto reconocerse, es reconocer aquello que se niega a su vez, el no-ser, que es en realidad el infinito en tanto que el no-ser no puede ser finito. La experiencia de otredad debería comportar la experiencia de infinitud en un sentido a-lingüístico (que no pre-lingüístico). No se trataría tanto de la consecución direccionada del sentir visual, sino de la más tierna y primigenia afirmación de la vida la que escondería la negación de la muerte, que es en su sentido extendido la infinitud más abismal y radical de la cual el ser-vivo puede ser consciente.

Como sostiene Merleau-Ponty, no se trata que el ser-animal sea una protoestructura de la humanidad, sino una fuente de extrañeza inagotable *per se* (Lucero, 2012). “La humanidad es otra manera de ser cuerpo”<sup>12</sup>. Tanto el humano como el animal se dan en el mismo ser, en el mismo suelo ontológico encarnado en la corporalidad manifiesta, y no en una gradación jerárquica. La capacidad lingüística es la manifestación propia de un modo-de-ser cuerpo determinado, pero no excluye la relevancia y significación ontológica propias de las experiencias a-lingüísticas que inmanentemente esconden el sentido de abstracción, de infinitud y de pertenencia ontológica. Llevar el cuerpo a sus últimas consecuencias equivaldría a llevar a Hans Jonas un paso más allá. Al mismo tiempo, esto permitiría abrir la puerta a una re-interpretación de la vida alejada de la primacía ontológica, del imperialismo ontológico del sujeto trascendente-cognoscente humano. El giro Merleau-pontiniano implica el re-conocimiento de todo cuerpo como eje ontológico, y como experiencia con-sustancial, y la animalidad como la cara intra-ontológica de la humanidad.

Identificar, como hiciera Jonas con el *homo pictor*, la especificidad humana no debería impedir reconocerla en un contexto de equivalencia ontológica al del resto de seres vivos. De hecho, si estirásemos al máximo la intencionalidad de continuidad jonasiana, nos encontraríamos con la necesidad de reconocer una equidad ontológica consustancial a la propia existencia, y a partir de ahí, y de igual modo que puede detectarse especificidades humanas, reconocer que aunque no sepamos percibirlas, pueden existir especificidades de cada ser-vivo, no forzosamente *direccionales*, es decir, cabe obviar el modelo histórico-metafísico-especulativo que usa Jonas para huir de esa direccionalidad amagada, de ese fin de la historia que funciona como un remanente metafísico y que actúa, disimuladamente, bajo el concepto de *jerarquía*.

La libertad dialéctica jonasiana se puede utilizar para establecer un continuum ontológico que huya de la jerarquía ontológica. Para ello, hemos reconocido que su condición de posibilidad recae en la experiencia de la vida, esto es, en su vertiente corpórea; y que sus diferencias percibidas en la condición humana, si bien son idiosincráticas de este, no por ello deben ser interpretadas como una direccionalidad histórica, sino más bien como una diferencia consustancial al resto de seres vivos.

Si no se hace esta relectura ahistórica de la libertad, tenemos que el ser-humano deviene salvador del ser, el pastor, el responsable, el ente al que se le revela el sentido histórico del ser. La responsabilidad jonasiana, el fin último de su historia dialéctica de la libertad, de su planteamiento continuo y de su ética a futuros, es a la vez la imposibilidad de una ontología de la vida en sus máximas consecuencias, que debiera conducir a la negación de la metafísica y no a su consolidación.

12 Merleau-Ponty, a partir de Lucero, J. (2012). Merleau-Ponty la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una etiología. *Actas I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, pp. 64-74.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*, traducción de F. Costa y E. Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aristóteles (1986). *Política*, traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (2017). *Física*, traducción de J. Ferrer Gràcia, Girona: Edicions de la ela geminanda.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. González Marín, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Descartes, R (2003). *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción de E. López y M. Graña, Barcelona: Editorial Gredos
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario filosófico. Tomo II (E-J)*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Firenze, A. (2012). “Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty”, en Ramírez, M. T. (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 487-511.
- Firenze, A. (2016). El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, pp. 99-108.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, traducción de J. Fernández Retenga, Barcelona: Editorial Herder.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, traducción de C. Fortea Gil, Barcelona: Ediciones Paidós
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre dios y otros ensayos*, traducción de A. Ackermann, Barcelona: Editorial Herder.
- Jonas, H. (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, traducción de I. Giner Comín, Madrid: Libros de la Catarata
- Jonas, H. (2005). *Memorias*, traducción de I. Giner Comín, Madrid: Editorial Losada.
- Jonas, H. (2017). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, traducción de J. Mardomingo Sierra, Madrid: Editorial Trotta.
- Lucero, J. (2012). Merleau-Ponty la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una etiología. *Actas I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, pp. 64-74
- Michelis, A. (2013). Identity, Freedom and Relationships of Responsibility in Hans Jonas' Philosophy. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 4, pp. 13-37.
- Pérez-Borbujo, F. (2007). *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*. Barcelona: Editorial Herder.
- Pommier, E. (2015). Life and anthropology: a discussion between Kantian criticism and Jonasian Ontology. *Gironale Critico di Storia delle Idee*, 14, pp. 121-134.
- Pommier, E. (2017). Hans Jonas's Biological Philosophy: Metaphysics or Phenomenology? *International Philosophical Quarterly*, 57 (4), pp. 453-469.
- Téllez, G. (2014). Homo pictor: la ontología de la imagen en Hans Jonas. *Revista Internacional de Filosofía*, 2, pp. 111-126.
- Trnka, J. (2015). Hans Jonas on teleology in biology. The relevance of existential philosophy for biological thinking. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 34, pp. 41-49.





## Schelling y las tres *Epochen* del proceso de autodeterminación del absoluto en el *System* de 1800\*

### Schelling and the three *Epochen* of the process of self-determination of the absolute in the *System* of 1800

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ\*\*

**Resumen:** Estudio sobre las tres *Epochen* que distingue Schelling del autodesarrollo de la autoconciencia en el *System des transzendentalen Idealismus* de 1800, poniéndolas en relación con su biografía personal y su periodo de formación filosófica. El objetivo es mostrar en qué sentido Schelling defiende en el *System* que es justamente en el esfuerzo por querer saber del filósofo que el absoluto acaba por tomar conciencia de sí mismo, no pues tanto en el concepto objetivo (que es lo que le objetará Hegel posteriormente como respuesta a este trabajo de Schelling), sino en el querer saber y querer saberse.

**Palabras claves:** epojé; idealismo alemán; sistema; libertad

**Abstract:** Paper on the meaning and classification of the three *Epochen* that Schelling distinguishes in the self-development of self-consciousness, in the *System des transzendentalen Idealismus* of 1800. This is presented in relation to his personal biography and his period of philosophical formation. The objective is to show in what sense Schelling defends in the *System* that it will be precisely in the effort to want to know of the philosopher that the absolute becoming aware of himself, not in the objective concept (what Hegel will objectively in response to this work of Schelling), but in wanting to know and wanting to know itself.

**Keywords:** epoché; german idealism; system; freedom

## I. Introducción

En el *System* de 1800, dice Schelling que el absoluto actúa a través de cada inteligencia particular («Durch jene einzelne Intelligenz» (Schelling, 1800, p. 437; SW III, p. 602). Y aunque lo dice al final del *System*, es recomendable tenerla presente desde un principio para entender

---

Recibido: 09/04/2020. Aceptado: 22/06/2020.

\* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de I+D FFI2017-83269-P Schelling-Heidegger: Angustia y abismo en la filosofía contemporánea, de la Agencia Estatal de Investigación.

\*\* Profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Sus líneas actuales de investigación giran en torno al idealismo alemán (especialmente Schelling) y la filosofía contemporánea (especialmente Heidegger). Entre sus recientes trabajos se encuentran: Rojas, A. «El desencuentro entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* de Aristóteles», *Ágora* 39/1 (2020), 127-140, y Rojas, A. y Chamizo, P. «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion* 60/143 (2019), 239-256. Correo electrónico: rojas\_a@uma.es

adecuadamente esta obra, para evitar la tentación de pensar la inteligencia individual como algo separado del absoluto: el único modo en que el absoluto toma conciencia desarrollada de sí mismo es a través de las inteligencias particulares. De otro modo el tipo de autoconciencia del absoluto es inferior al posible. El tema central del *System* es justamente este asunto de los distintos niveles de autoconciencia, a las que Schelling denomina *Epochen*.

Un lector familiarizado con Hegel podría pensar que el absoluto no necesita de estas inteligencias particulares para saber de sí mismo adecuadamente, pues ya antes de la historia de la humanidad esto había sido posible «conceptualmente». Pero no es esto lo que podemos leer en el *System*, y así aunque Hegel parece escribir dando la razón a Schelling que el Espíritu se produce como naturaleza y como Estado, siendo aquella su obra inconsciente en la que el Espíritu es como otra cosa, mientras que en el Estado, en los hechos y en la vida de la historia, como también en el arte, se produce de un modo consciente (Hegel, 1833, GP 20 p. 460), seguidamente, y cabe apreciar que contra Schelling, se apresura a decir que, sin embargo, sólo en la Ciencia —«sin necesidad de su manifestación y expresión en los hechos, la vida, la historia y el arte»— sabe de sí mismo como Espíritu absoluto:

«aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz» (Hegel, 1833, GP 20 p. 460).

Y esto, aunque no sea en su objetividad, sino sólo en su concepto. Al fin y al cabo, él había leído εν αρχη ην ο λογος. En el *System*, sin embargo, la autoconciencia del absoluto sólo es adecuada en el último grado de desarrollo de la autoconciencia; la que se alcanza a través de los hechos, la vida, la historia y el arte. Cuando Schelling sostiene que el absoluto actúa en cada inteligencia individual, no lo dice pensando en cada individuo por separado, sino en toda clase (*Gattung*) de individuos que constituyen el conjunto diverso de la comunidad de los hombres. Como bellamente expresa Borbujo:

Para Schelling la persona es aquella que de un modo natural y originario implica la subjetividad con la intersubjetividad, al individuo con la comunidad, el *Dasein* con el *Mitsein*, en términos heideggerianos. La libertad que nace libre, autoreflexiva corresponde a un ser humano originario (*Urmensch*), a una humanidad unida bajo el dominio de un único impulso (Pérez-Borbujo, 2007, p. 124).

Que esta idea de humanidad unida, constituida por toda clase de individuos, tiene su fuerza justamente en su diversidad (y no en lo igual, como parece indicar la idea general de especie), es justamente lo que queda expresado en el texto alemán con el subrayado original en *der ganzen Gattung*:

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln *der ganzen Gattung* die Rede (Schelling, 1800, p. 429; SW III p. 589)

Schelling piensa que el absoluto actúa a través de todos los distintos tipos de individuos (*Gattung*), de la comunidad de los hombres. Y así, como ocurre en el caso de los caminos de bosque, que surgen como consecuencia de la acción descoordinada de distintos individuos



que, movidos por distintos intereses, cruzan por el atajo creando un sendero, igualmente la acción libre del conjunto de los hombres en la historia va creando un camino que —para Schelling— no es otro que el camino histórico que conduce a la edad del derecho (*Zeitalter des Rechts*, Schelling, 1800, p. 416; SW III p. 589). Es así que, para Schelling, el fin de la historia (*Historie*) es, como para Kant, la constitución jurídica universal (*die allgemeinen Rechtsverfassung*, Schelling, 1800, p. 413; SW III p. 587) o constitución cosmopolita (*weltbürgerlichen Verfassung*, Schelling, 1800, p. 419; SW III 591-2). Este fin no es, desde luego, término, sino más bien inicio: la naturaleza desemboca en un Estado de derecho que garantiza la libertad. La libertad es así el destino, principio y fin de todo, pues el desarrollo de esta autoconciencia en su más alto grado no es posible antes de esa constitución cosmopolita o edad del derecho.

Conviene llegados a este punto aclarar que no podemos confundir en la lectura del *System* los *Perioden* de la historia con las *Epochen* de la autoconciencia. Schelling habla efectivamente de tres períodos históricos que no coinciden con las *Epochen*. De hecho, más bien cabría decir que sólo cuando se alcanza el último período histórico, la *meta* de la historia (*Historie*) antes referida, puede propiamente superarse cierto estado inferior de autoconciencia e iniciarse algo así como el despliegue del auténtico *telos* de la Historia (*Geschichte*): el desarrollo gradual de la autoconciencia del absoluto a través de las inteligencias particulares. Por eso, cuando Schelling dice que «die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat» (Schelling, 1800, p. 99; SW III p. 399) no está refiriéndose a los períodos de la *Historie*, sino a las *Epochen* de la *Geschichte*. Y por eso no cabe confundir estas *Epochen* de las que habla en la tercera sección con los *Perioden* de los que habla en la cuarta sección.

A lo largo de este trabajo se pretenderá analizar y aclarar el sentido de *Epoche* en esta obra de 1800, y al mismo tiempo mostrar el lugar que, en relación con las mismas, guarda el idealismo alemán en general y Schelling en particular.

## II. *Epochen* como *epojés*

Según dice Manfred Riedel en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Riedel, 2007, HWPh p. 903), hasta los siglos XVI y XVII el término *Epoche* en alemán es entendido fundamentalmente como *epojé*: el término escéptico usado por Sexto Empírico en el primer libro de sus *Hypotyposesis*. Una *epojé* designa un estado del intelecto acerca del cual no afirmamos ni negamos nada (Cfr., García, 2004, p. 84). Esta apreciación historiográfica debe ser tenida en cuenta para comprender el sentido del término *Epoche* empleado por Schelling: que la autoconciencia no debe precipitarse a afirmar, desde cierto grado de autoconciencia, que finalmente el Yo se ha reconocido a sí mismo; sino suspender el juicio y no precipitarse. Y que de este modo es como el absoluto prosigue gradualmente el desarrollo de su autoconciencia.

A partir de estos siglos sin embargo —nos recuerda el HWPh— se empieza a caracterizar con este término el cisma histórico que se produce antes y después del cristianismo;

1 En adelante se utilizará historia para referirnos a *Historie*, e Historia —con mayúsculas— para referirnos a *Geschichte*.

habiendo sido San Agustín quien habría asentado esta lectura del cristianismo al enfrentarlo a las teorías neoplatónicas dominantes. Schelling entiende que con el cristianismo se produce una ruptura decisiva, un cambio de conciencia fundamental: la idea de libertad y providencia dejan tras de sí la antigua concepción del universo como naturaleza, según la cual —había dicho ya en *Von der Weltseele*— el alma del mundo se oculta detrás de las manifestaciones individuales en las que se manifiesta (cfr., Schelling 1798; SW II p. 382). Con el cristianismo aparece para Schelling la Historia como *Geschichte* (cfr. Jacobs, 2004, pp. 93, 95). Si bien, seguramente Schelling piense en realidad que sólo después de Lutero, y la relación entre humanismo y trascendencia, el cristianismo esté en situación real de entender el papel del hombre en la historia.

Sea como sea, para el Schelling de 1800, el último período de la *Historie* es el cristiano, que podría entenderse como una suerte de superación inicial de la suspensión del juicio en la que se encuentra el absoluto respecto de sí mismo en el mundo de la naturaleza. La superación de esta *epojé*, este es el asunto principal del *System*, ocurre gradualmente: las tres *Epochen* de la autoconciencia en la que Schelling llama, en oposición a la *Historie*, *Geschichte*. La clave para entender correctamente el *System* pasa por advertir cómo y en qué medida debemos entender que en realidad las *Epochen* señalan una suerte de profundización y elevación del grado de autoconciencia que se desarrolla a través de distintas *epojés*.

Las tres *Epochen* de 1800 designan tres suspensiones del juicio propias del autodesarrollo de la conciencia, según las cuales el absoluto se da cuenta cada vez que no se encuentra en condición de afirmar que tiene una autoconciencia plena de sí mismo, que sabe de sí. Esta suspensión del juicio o *epojé* es la actitud que permite dar el paso a la siguiente época de la autoconciencia, que desemboca evidentemente en una nueva *epojé*. Incluso en la tercera *Epoche* esta *epojé* parece irresoluble, a diferencia de lo que ocurre en la *Phänomenologie des Geistes*, escrito una vez más en un ajuste de cuentas claro con esta obra de 1800.

En esta concepción del proceso de la autoconciencia, la filosofía trascendental juega evidentemente un papel principal: los filósofos trascendentales son capaces de tomar conciencia de la libertad, y en qué sentido ésta es principio y final de la historia. Es así que pueden considerar que a través de ellos el absoluto alcanza conciencia de sí mismo. La autoconciencia del absoluto, pues, no se lograría de cualquier modo, sino a través de los filósofos trascendentales que en estos años del *System* discuten en torno a este asunto. Su discusión acerca del absoluto es vista por ellos como el esfuerzo mismo del absoluto intentando entenderse a sí mismo a través de ellos. Schelling defiende en el *System* que será justamente en ese esfuerzo por querer saber donde el absoluto acabe por tomar conciencia de sí mismo, no pues tanto en el concepto objetivo (que es lo que le objetará Hegel), sino en el deseo infinito de querer saber y querer saberse.

Esta tesis de 1800 implica una serie de cuestiones especialmente interesantes. Por un lado, que entender plenamente la autoconciencia y los grados de autoconciencia del absoluto debe tener su particular reproducción en la persona de Schelling. Schelling, como también Hegel, cree que sus respectivas obras son la expresión misma del modo en el que el absoluto toma conciencia de sí. Sus obras no serían sólo un relato sobre algo externo, sino la exposición misma de la autoconciencia del absoluto que habría logrado actuando a través de estos filósofos; que de algún modo se han convertido en los «pastores del ser», diríamos heideggerianamente. Por otro lado, y haciendo pleno honor a la adecuada comprensión de

esa *Gattung* de la que hemos hablado, la autoconciencia no sería posible sin la acción de todo tipo de hombres que configuran la comunidad o especie de los mismos. Estoy convencido de que Schelling sabe bien de la importancia de que hayan existido antes otros filósofos, como Descartes, Kant, Platón o Aristóteles (cfr., Schelling 1800, p. 415; SW III p. 589), e incluso de que hayan existido otros hombres, que hicieron por ejemplo la imprenta, revolucionaron el arte, difundieron los primeros periódicos, erigieron las universidades, etc. El idealismo alemán no hubiera sido posible sin los humanistas y su apasionada defensa de una razón que, frente a la figura de autoridad, debía de ser libre y autónoma.

Si es posible que se inicien las *epojés* de la autoconciencia, que se pase en primer lugar de la intuición originaria a la intuición productiva y así sucesivamente hasta el acto absoluto de la voluntad, deben darse las condiciones históricas necesarias para que actuando a través de los hombres esto sea posible. Entre estas condiciones históricas, de las que no habla expresamente el *System*, destacan especialmente el humanismo y la imprenta.

### III. La *Geschichte* que hace posible el desarrollo de la autoconciencia

Seguramente la premisa fundamental del humanismo se encuentre perfectamente recogida en aquella famosa cita de *Les Essais*:

Qu'il luy face tout passer par l'estamine, & ne loge rien en sa teste par simple autorité, & à credit (Montaigne, 1580, 1, p. 25 [p. 162])

La razón debe filtrarlo todo, sin dejar pasar ninguna idea por simple autoridad o creencia. Surgía, posibilitado por la difusión de los textos a través de la nueva imprenta, un nuevo modelo de razón que confía en *le bon sens-naturellement égale en tous les hommes* (Descartes, 1637, AT VI p. 2) para atreverse a saber sin tutelas, venciendo para ello los dos únicos límites que, según dirá posteriormente Kant, se ponen en el camino de esta época ilustrada: la vagancia y la cobardía (Cfr., Kant, 1784, AAVIII p. 305).

Pero si esta premisa humanista cala hondo y se extiende es porque el mundo y las condiciones históricas han cambiado, y con ellas el modo de entender la racionalidad. Por ejemplo, y quizás incluso especialmente, el hecho de que —por primera vez— los textos pueden estar al alcance de todos, más allá de los muros de los famosos *Studium Generale*, que a la postre serán las grandes universidades europeas (Bolinia, Oxford, París, Módena, Cambridge, Palencia, Salamanca, Padua, etc.) donde antes eran custodiados. Estos centros del saber funcionaban como selectos gremios guardianes del conocimiento, donde la *lectio* —lectura y repetición memorística comentada— y su *disputatio* caracterizaban las lecciones docentes. Pero cuando en 1440 nace la imprenta moderna, se siembran las condiciones históricas para revolucionar este estado de las cosas, al permitir con el tiempo que los textos, hasta entonces accesibles a aquellos pocos sabios intramuros, se extendiesen extramuros de estos prestigiosos centros del saber. Lejos de estos muros no triunfan desde luego las *summa* ni las *quaestiones disputatae* que caracterizaban las discusiones de los sabios y eruditos medievales. Criticando el cerrado y elitista estilo académico, y las universidades en general (Cfr., Locke, 1693), los humanistas están convencidos de que para que el saber pueda trasladarse a las calles y plazas públicas debe cambiar también de estilo: fundamentalmente

debían estar escritos en lengua vulgar y apelando más al sentido común que al conocimiento adquirido tras años de formación (cfr. Descartes, 1637, AT VI p. 2).

Este *sensus communis*, que siendo además *naturellement égale en tous les hommes* nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, volvía anticuadas las tradicionales jerarquías académicas. Y fuera de las universidades empieza a aparecer un nuevo sujeto, racional y público, pero no académico necesariamente; distinto del sabio y del alumno, pero confiado de su buen sentido común hasta el punto de hacer valer y reivindicar el derecho a usar su voz y a que ésta sea tenida en cuenta. Este sujeto, sin ser ninguno concreto, daba imagen e identidad a una pluralidad de yoes que pronto acabará por reivindicar para sí expresiones como las de pueblo, nación o Estado.

En este nuevo contexto histórico los modos académicos son sustituidos evidentemente por otros más divulgativos, como el ensayo, el folleto o la propaganda. En ellos, además de la retórica y la lógica, entran en escena con gran popularidad la provocación, la falsedad y la ambigüedad. Así —en pleno combate contras los católicos y con la intención de movilizar a la mayoría— la Inquisición, la leyenda negra o los excesos católicos (especialmente las indulgencias plenarias) se convierten en un arma fuerte y recurrente ante un público indignado y a merced de los intereses de quien imprime.<sup>2</sup>

El hombre nuevo, que tenía entre sus manos gracias a la imprenta los textos sagrados y los textos clásicos, y la información sobre la actualidad política y científica, sentía que no tenía excusas para atreverse a dar el paso, en el sentido kantiano, a la mayoría de edad. Sentía que su época era la época de una nueva era de luz y racionalidad que no excluía a nadie, que no necesitaba de tutores. El hombre de este tiempo se sentía autónomo y libre en medio de un siglo lleno de luz sin necesidad de unos comentaristas que sustituyeran al presupuesto sano sentido común. La consecuencia necesaria de esta valiente actitud fue que los clásicos, «renacían» en unas plazas y ante un público ilusionado y deseoso de saber por sí mismo. El entusiasmo estaba justificado: para acceder a esos textos ya no se necesitaba de ningún mediador. El sabio, la autoridad —que hasta hace poco se había dedicado a conservar y transmitir el saber— había sido sustituido por el texto en sí mismo, que sin necesidad de intermediario llegaba a las manos de unos hombres que podían atreverse a juzgarlos confiando en su propio sentido común. El *System* de Schelling justifica de un modo sistemático que sólo a través de ese esfuerzo individual por querer saber, posibilitado por el colectivo y la relación existente entre los hombres, el absoluto puede llegar a tomar la más alta autoconciencia de sí mismo. La pieza clave del *System* es pues el deseo racional del hombre individual de pensar por sí mismo, pues al insistir de este modo en la infinita tarea de autodeterminarnos el absoluto llega a tomar conciencia de sí mismo como acto absoluto de voluntad. Esta conciencia de sí mismo no era antes posible, porque la potenciación de este desarrollo debe narrarse *im Verlauf der Geschichte*.

---

2 A este nuevo sujeto racional se dirige el *Journal des sçavans*, el primer diario destinado al público intelectual. Pero también *Le Mercure Galant*, que tiene gran éxito contando las excentricidades y los escándalos de la nobleza.

#### IV. El proceso de autodesarrollo de la autoconciencia

Schelling describe en sus lecciones munitenses el proceso de autoconciencia como un proceso que descansa en la distinción del yo que se desarrolla, o que se ocupa de la producción de la autoconciencia, y del yo que reflexiona sobre aquél, del yo que, por decirlo así, lo contempla (cfr., Schelling, 1836-37, SW X pp. 97-98). Este proceso pasa, explica en el *System*, por tres momentos que Schelling califica de *Epochen* en el tercer *Hauptabschnitt*.

Estas *Epochen* no deben pensarse como períodos históricos, los cuales habrían acabado con la fusión, en el cristianismo, de las nociones destino y naturaleza a través del concepto de providencia. Aunque Schelling no explicita en el *System* la relación que es posible entre la historia de la filosofía y las *Epochen*, es lógico que podamos señalar en la *Geschichte* del pensar esa expresión gradual a través de la cual el absoluto habría ido tomando conciencia de sí mismo progresivamente.

Lo diré de momento de un modo esquemático: el primer grado de autoconciencia y el modo inicial en el que la filosofía ha tomado conciencia de su actividad pensante, es lógicamente a través de la sensación: el yo se descubre a sí mismo a través de la representación del mundo sensible. Se descubre viendo el mundo, conociéndolo, y formando él mismo parte del mundo. Este modo inicial, desde luego, no necesita esperar al cristianismo. El Yo, al pasar frío o al caer en un pozo toma rápidamente cierta conciencia de él mismo, de que él está pasando frío y de que él se ha caído al pozo. En el imaginario filosófico, es lo que a la joven tracia parece hacerle tanta gracia de Tales, que —estando perdido en elucubraciones que no parecían tener que ver con él mismo— haya tenido que tomar conciencia de sí mismo de una forma tan brusca como sensible.

Este tipo de conciencia se encuentra bien expresado y recogido en autores clásicos como Aristóteles o San Agustín. En aquel famoso pasaje de la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles afirma que «el que ve, siente que ve; el que oye, siente que oye; el que anda, siente que anda; y lo mismo en todos los demás casos, y es que en nosotros hay una cierta cosa que siente nuestra propia acción, de tal manera, que podemos sentir que sentimos, y pensar que pensamos. Pero sentir que sentimos o sentir que pensamos es sentir que existimos, puesto que hemos visto que existir es sentir o pensar» (Aristóteles, 2002, IX 9. 1170a). Aquí la existencia del Yo se percibe formando parte del mundo que ve, oye o anda. En cuanto que es la experiencia del Yo percibiendo el mundo, podríamos decir que este tipo de autoconciencia es el tipo de autoconciencia del Yo cuando ve comida y tiene hambre, siente frío y se abriga, se aburre y busca distraerse, etc. Es también el tipo de conciencia del Yo que fracasa y yerra. Y así, dice San Agustín: «Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño» (San Agustín 1964, XI 26 pp. 465-466). Un tipo de conciencia que, por supuesto, también acompaña al amar, como continúa diciendo el filósofo medieval: «¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero?». Pero es también la conciencia del Yo del que se angustia, se aburre, se entristece por la ausencia de un Dios que venga a salvarnos, como ha tematizado sucesivamente en esta ocasión Heidegger para designar justamente la experiencia peculiar que nos hace volvernos a nosotros mismos. Poco se ha tenido en cuenta la importancia del fracaso existencial como experiencia que nos hace tomar conciencia de nosotros mismos y nuestra existencia.

Pero este grado de autoconciencia es el más bajo y quizás por ello el grado de autoconciencia presente en todos los períodos de la historia. No debemos precipitarnos y afirmar que en este grado de autoconciencia finalmente el Yo se ha reconocido a sí mismo, sino suspender el juicio y no precipitarnos. De hecho, el grado de autoconciencia puede y debe ser más profundo. Si no nos precipitamos, si suspendemos el juicio, nos percataremos de que podemos tomar conciencia también de la propia actividad pensante. Es decir, no sólo conocernos en el errar, sentir, amar, pensar en el mundo, sino como un tipo de actividad que acompaña todas nuestras representaciones. Es el paso que, en la historia de la filosofía, preludia el hallazgo del *ego cogito* cartesiano, aunque no se trata de un hallazgo histórico, sino de la toma de conciencia de una actividad real del sujeto: el Yo pienso. En términos del propio Schelling habríamos pasado a comprender la primera época de la autoconciencia: el paso de la sensación originaria a la intuición productiva. Esto tiene cierta relevancia para entender los períodos históricos. Podríamos pensar, y creo que con razón, que el tercer período de la historia no designa tanto el período cristiano católico de la historia, sino más bien el cristianismo luterano y protestante que el propio Schelling confiesa.

Sea como fuere, un ejemplo claro de cómo no se lleva a cabo el abandono de este primer grado de autoconciencia se encuentra bien recogido en la filosofía de Descartes, quien —creyendo que ha sido capaz de superar el escepticismo— se precipita en sus conclusiones y no entiende que debe hacer una segunda *epoché*. Cometió lo que Heidegger denomina un error óptico y Kant un error metafísico. El hallazgo del *cogito* no permite la superación del escepticismo. Que esta *Epoche* es necesaria es también lo que desarrolla y defiende posteriormente Husserl en sus *Cartesianische Meditationen*. Allí, recuerda Husserl que si en la primera *Epoche*, la cartesiana, se abstiene de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome al mundo directamente como algo existente<sup>3</sup>, lo siguiente es dar el paso a la filosofía trascendental, que Descartes no da. De haberlo dado hubiera descubierto el Yo pienso como una conciencia que acompaña a todas sus representaciones. Quien sí dio este paso es Kant.

Es verdad que Kant, sin embargo y a ojos de Husserl, no es capaz de advertir la necesaria correlación entre sujeto y objeto, por lo que con Kant sigue viva cierta creencia incuestionada en la existencia de objetos en sí, aunque su realidad sólo sea afirmada como ideal, como *noumenon*. Esta relación entre el *cogito* y el *cogitatum* impediría, obviamente, también la presunción de que existe un Yo real anterior al Yo consciente. Y, aunque la literatura secundaria a veces lo afirme, seguramente ya los idealistas alemanes hayan tomado suficientemente conciencia de este asunto. Es por ello que, para Fichte, Schelling y Hegel el Yo es fundamentalmente autoposición: se pone a sí mismo. Es una actividad real que se pone a sí misma. Antes de dicha actividad no habría nada, podríamos decir con el Hegel de la *Enzyklopädie*, o quizás sólo un No-Yo por decirlo con Fichte, o si acaso una pura potencia indeterminada, por decirlo más schellingianamente.

Quien no parece seguir los pasos fenomenológicos debidamente es el discípulo de Husserl, seguramente porque el acontecimiento de la I Guerra Mundial haya funcionado como el pozo de Tales, y así, Heidegger a los ojos de su maestro, pareciera quedarse en la primera reducción, que es la que permite mejor, evidentemente, tomar conciencia de nuestra

3 «Stelle ich mich über dieses ganze Leben und enthalte ich mich jedes Vollzuges irgendeines Seinsglaubens, der geradehin die Welt als seiende nimmt» (Husserl, 1929, pp. 60-61).

pertenencia al mundo. Lo que justifica la decepción del maestro al leer *Sein und Zeit*, como queda recogido en la carta a Pfänder de 1931.

Pero volvamos a 1800. Schelling —como buen idealista— encuentra vacío e insatisfactorio el grado de autoconciencia al que ha llegado su maestro. Aunque Kant toma conciencia de que la intuición es productiva descubriendo su papel activo como algo real que da forma al caos de sensaciones que recibe de fuera, y en base a esto, se reconoce como opuesto al No-Yo (aunque siempre en referencia al No-Yo), sin embargo para el Kant de la *KrV*, esta autoconciencia es un límite insuperable: si el sujeto reflexiona sobre esta intuición productiva y lo hace abandonando su interés por el mundo sensible, centrándose en su *ideelle Tätigkeit* (Schelling, 1800, p. 274; SW III p. 503), encuentra una conciencia de sí mismo que resulta bastante vacía: al pensar en su propia actividad lo único que puede advertir kantianamente es que ésta acompaña a todas sus representaciones.

Si tenemos en cuenta que el tipo de autoconciencia es, como decíamos, bastante vacío (un mero acompañamiento a las representaciones del Yo), puede entenderse que no hay superación del escepticismo: el sujeto no se encuentra a sí mismo. Ahora bien, si no nos precipitamos, si entendemos esto sólo como una etapa, advertiremos que existe un tipo de actividad del Yo donde el pensar no se limita a presenciar el mundo, a saber: en el acto de autodeterminación. En éste, el yo pienso parece reconocerse —según Schelling— en su actividad, lo que le permite tener una intuición intelectual de sí mismo. Esta es la tercera *Epoche* de la que habla Schelling en el proceso de autoconciencia.

Lo que expone el sistema del idealismo trascendental de Schelling es, pues, el proceso gradual de toma de conciencia (autoconciencia), el *Selbstentwicklung des Selbstbewußtseins*, si se me permite decirlo así. Resulta innegable que el reconocimiento es mucho mayor si en lugar de partir de la autoconciencia cuando se ve o percibe el mundo, tomamos como punto de apoyo lo que efectivamente se ha querido. Y, sin embargo, siempre en cada caso nos topamos con algo impensable, *Undenkbares*, que no puede ser reducido a objeto de conocimiento. Por eso, para Schelling, esta tercer *Epoche* no llega a ser tampoco una superación de la *epojé* misma. Queda abierta como un tercer momento en el que debemos suspender nuevamente el juicio. Este es posiblemente uno de los puntos más claros en su discusión con el idealismo absoluto de Hegel, donde el sujeto absoluto se pone a lo largo de la historia como objeto, haciéndose posible su reconocimiento en el resultado objetivo de su exteriorización histórica.

## V. Las tres *Epochen* del System

### V.1. La primera época

En un primer momento, que para Schelling es la primera época de la autoconciencia y en la que podríamos encajar el comienzo del conocimiento, pero también de la filosofía misma, el Yo —que conoce el mundo a través de los sentidos— se da cuenta de que no es meramente pasivo, que lo representado siempre lleva la huella inequívoca de una actividad del Yo. Es por ello que partiendo de la sensación originaria podemos alcanzar la intuición productiva del Yo.

Esta primera época tiene una correspondencia en la propia biografía personal de Schelling. Seguramente se mantuvo en ese nivel o grado de autoconciencia durante sus años de formación en el *Stift*, donde se forma en todos los períodos de la filosofía que él nombra en el *System*: el período de los grandes imperios, el período romano y el período cristiano. Aún en el *Stift*, su encuentro con la filosofía kantiana permitirá el segundo grado de autoconciencia, antes incluso de conocer la filosofía de Fichte. Como sabemos, una de las cuestiones que más interesó a Schelling en estos primeros años fue la interpretación, como mito, del tercer capítulo del Génesis. De ello se ocupa en su tesis de 1793. Se apoya para ello en el trabajo de Heyne (Cfr., Jacobs, 1993, esp. Cap. III). La idea de Heyne, continuada por Schelling, es que los mitos no eran sólo narraciones poéticas, sino que ellos pretendían transmitir un filosofema. El hecho de que se expresaran con imágenes en lugar de con conceptos, se debía —según ellos— a la época de la razón en la que nos encontrábamos. Eichhorn dio un paso decisivo al aplicar estas ideas también al Antiguo Testamento, y esto es lo que —seguramente motivados por el profesor Schnurrer, del *Stift*— llevó a Schelling a hacer su tesis sobre el Génesis, para aplicar esta misma teoría. La conclusión a grandes rasgos es triple: por un lado, el antiguo testamento no debía ser entendido de modo literal, por otro lado, la razón se ha vuelto histórica, quiero decir, el modo de razonar ha ido variando a lo largo de los tiempos. Cuando distingue entre mitos históricos y mitos filosóficos (siendo estos últimos los que persiguen exponer una verdad, un contenido filosófico, y no relatar meramente un hecho histórico), lo que Schelling está afirmando es que esta época está dominada por la imaginación porque en este período de la historia no hay una nítida conciencia o autoconciencia de lo que significa pensar y, por ello, el lenguaje es aún figurativo y mítico. Los temas del pensar son los mismos (Schelling 1802-3, SW V p. 405), lo que no hay es una auténtica conciencia de lo que significa pensar. Y esto significa entonces que ya en 1794 Schelling está realizando al menos una primera división epocal desde el punto de vista del grado de autoconciencia.

Schelling habría sido testigo de cómo primero Kant, pero sobre todo después Reinhold y Fichte revolucionaron el escenario filosófico alemán al dar el paso a la filosofía trascendental que analizaba la acción productiva del Yo. El Yo pienso en Kant y Fichte sacaba a la luz un mejor conocimiento del Yo del que hasta el momento había sido posible. Para Schelling no es tanto un acontecimiento histórico que antes no hubiese sido posible, aunque quizás, nunca antes habíamos sido tan capaces —y como consecuencia seguramente de la crisis humanista— de alcanzar. Una expresión que creo que hace justicia a la consideración que se tiene en este momento de la filosofía es que con Kant se produce una *kopernikanische Wende*. Esta expresión se forja aprovechando una referencia a Copérnico que Kant hace en el prólogo a la *KrV*, sin que en realidad él mismo —pese a lo que más de una vez se suele leer— haya llegado a afirmar tal cosa de sí mismo.<sup>4</sup> El propio Schelling considera efectivamente que Kant ha dado este giro a la filosofía. La consecuencia de un cambio histórico que venía gestándose desde el humanismo, y en el que el pensamiento filosófico habría tomado conciencia de sí de un modo muy peculiar, girándose hacia sí mismo en un acto reflexivo que caracteriza a toda la filosofía moderna, y que Schelling entenderá como una nueva época de la autoconciencia.

4 Es muy probable que esta expresión se deba a Kuno Fischer quien afirmó, aprovechando la referencia que hace Kant a Copérnico, que él mismo era el Copérnico de la filosofía (cfr., Gerhardt, 1987).



## V.2. La segunda época

Lo que caracteriza a la filosofía moderna es el descubrimiento de que no tenemos ninguna garantía de que el mundo sea tal y como lo vemos. No se trata de cuestionar la existencia de la *res extensa*, sino que el mundo sea tal y como lo percibimos. Y así, advertía ya tempranamente Descartes que, incluso aunque no hubiese un *Deus Veracissimus*, lo racional es afirmar que «Ac proinde res corporeae existunt» (Descartes, 1641, AT VII p. 80) aun cuando sin la acción del *Deus veracissimus*, garante de la verdad, nos quedaríamos encerrados en «quatenus eorum in nobis conscientia est» (Descartes, 1644, AT VIII p. 7); esa «actualidad» o «presencia mental» conduce irremediablemente a un fenomenismo.<sup>5</sup>

En esta época reflexiva en la que el Yo ha descubierto su actividad, en lugar de plegarse a un orden establecido busca entender hasta qué punto él es el que da forma al caos. Como quiera que al reflexionar sobre el Yo, éste se ha liberado del límite de la experiencia sensible, se siente liberado. Si bien, no se trata de una libertad total, porque el Yo, en este nivel, se encuentra limitado al presente. Se trata, dice Schelling, de una *Begrenztheit der Gegenwart* (Schelling, 1800, p. 274), porque el presente es el lugar de la *ideellen Tätigkeit* (Schelling, 1800, p. 274). Y lo es porque al reflexionar lo que hacemos es re-presentarnos las cosas de cierta manera. Y puesto que sólo podemos reflexionar de este modo, el Yo no puede comparecer como objeto de conocimiento; no puede hacerse presente. Esta limitación es, dicho de otra manera, la limitación de la *KrV*.

Schelling conoció a Kant obviamente durante sus años de formación en el seminario. También a Herder. Posiblemente sea de hecho en alusión a Herder y sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, que Schelling denomina a su filosofía de la naturaleza como *Ideen zur eine Philosophie der Natur* (cfr., Jacobs, 2004, p. 27). La influencia de Kant es sin embargo más notoria y destacable. Tanto que Schmied y Kowarzik se atreven a afirmar incluso que de los tres grandes idealistas Schelling es el que con más intensidad ha estudiado a Kant (Cfr., Schmied-Kowarzik, 1996, p. 23). Por comentar algunos lugares comunes, mencionaré que ya en su tesis, *Antiquissimi de prima malorum*, cita dos trabajos de Kant: el tratado *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* y el *Muthmasslicher Anfang der Meschengeschichte*, del cual llega Schelling a decir que «*Quam mihi plurimum profuisse testor*». Éstas y otros datos que avalan esta posición, como por ejemplo que Flatt iniciase a Schelling en Kant durante sus estudios en el seminario o que el propio Schelling reconociera en Kant la inspiración de su proyecto filosófico en la temprana *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* de 1794 (Schelling, 1794, SW I, p. 87), pueden encontrarse más desarrolladas en el *Schelling lesen* de Jacobs de 2004 (Cfr., Jacobs, 2004, p. 37).

En Kant encuentra Schelling un asunto que le hace olvidarse durante un tiempo de los mitos: el Yo pienso. Kant dice de él que se trata de una *Existentialsatz*; una proposición existencial (Kant, 1787, AA III, p. 275), pero no pudiendo ser el resultado de una intuición

---

5 Un problema que, por otro lado, está en la base de los grandes cambios del mundo moderno, como el *social contract* (dividir el poder para salvaguardar la justicia asumiendo la incertidumbre) o a recuperación de la inducción por parte de Bacon o Hume que tan bien hizo al progreso científico.

sensible, Schelling entiende que debe necesariamente tratarse de una intuición intelectual (cfr., Schelling, 1795, SW I p. 181).

Ahora bien, la intuición intelectual del Yo es mucho más fuerte de hecho en el yo quiero (en la razón práctica) que en el yo pienso, porque en la práctica el yo se reconoce como auténticamente libre, sin estar limitado a la presencia (a la intuición empírica). En el acto de autodeterminación el Yo puede intuirse a sí mismo libre. La tesis fuerte de Schelling es que el Yo se reconoce (tiene una intuición intelectual de sí mismo) en el acto de su autodeterminación. Y así su defensa en esta obra de 1800 será que lo que este Yo —pensado ahora fuertemente influenciado por Fichte— debe querer y hacer, si no quiere renunciar a sí mismo, es insistir en su autodeterminación. Este es el paso a la tercera época de la autoconciencia.

### V.3. La tercera época

Europa se encontraba en el momento histórico en el que por primera vez en la historia se dan las condiciones históricas adecuadas para que el hombre moderno sintiera que sólo la vagancia y la cobardía limitan dicho deseo de libertad. Y, en este estado de optimismo humanista, Schelling nos enfrenta al punto conflictivo de la autoconciencia: el ponernos frente a algo infinito e impensable.

Claro que en este querer saberse el Yo no logra saber de sí mismo en lo poco (limitado) que llega a saber de sí, sin embargo, sí llega a intuir su propia infinitud en la infinita aspiración de su deseo. Se da forma en esta obra de 1800 a una idea bastante temprana de la filosofía de Schelling (Cfr., Schelling, 1797-8, SW I pp. 395, 401). Para Schelling ese Yo no es, desde luego, una representación: sino el Yo «real» mismo. El querer es la actividad real de un Yo que toma conciencia de esa misma actividad. Una vez más, aquí podríamos recordar a Spinoza —y así acaba el *System* (cfr., Schelling, 1800, p. 473; SW III, p. 626)— cuando piensa que no hay diferencia real entre el *ordo rerum* y el *ordo idearum*, sino que expresan una misma realidad de distintos modos.

## VI. Conclusión

Una convicción bastante temprana de Schelling, presente ya en *Allgemeine Übersicht* es que la filosofía teórica debía fundarse en la práctica (cfr., Schelling 1797-8, SW I pp. 399s), y esto quiere decir, en realidad, en el querer (cfr., Schelling, 1797-8, SW I p. 394), pues el querer es justamente «*die höchste Bedingung des SelbstBewusstseyns*» (cfr., Schelling, 1797-8, SW I p. 395). Pues bien, en el *System*, Schelling parte de la consideración de que todo saber reúne dos dimensiones opuestas: una dimensión subjetiva (la inteligencia representante) y una dimensión objetiva (la naturaleza representada). No se puede decir sin embargo que la posibilidad del conocimiento radique en que haya cosas fuera de nosotros. Este juicio sería, aunque innato y originario un prejuicio fundamental (cfr., Schelling, 1800, p. 8; SW III, p. 343).

Y esto es así porque «*wir doch nie über das Selbstbewußtsein hinauskommen*» (Schelling, 1800, p. 29; SW III, p. 356). Ella, la conciencia, es el límite del saber. Pero es sólo una limitación del presente («*eine Begrenztheit der Gegenwart*»), y por ello cabe abandonar dicha limitación mediante un acto intelectual que no «presentifique»: que no reduzca el yo a mero objeto de conocimiento. La dificultad de la autodeterminación, tan difícil de encontrar entre los

hombres (cfr., Schelling, 1800, pp. 351-352; SW III, p. 549), no es por falta de conocimiento, sino más bien por la dificultad de que exista esta *Wille zur Macht*, en términos nietzscheanos. Si cada vez que alcanzamos cierto grado de autoconciencia, en lugar de mantenernos en él, quisiéramos profundizar aún más en la autoconciencia, entonces cada etapa sería una *Epoche*, y el querer, en cada momento en que se vea limitado, se volvería infinito nuevamente en su aspiración. Sólo a través de este modo de querer se puede llegar a ser consciente de la libertad (cfr., Schelling, 1800, p. 369; SW III, p. 560); la libertad de un Yo que es *reiner Akt, reiner Thun*.

A lo largo de estas épocas el Yo encuentra límites. Si estos límites fueran suficientes para amedrentar nuestro deseo de autonomía humanista, entonces no nos reconoceríamos nunca. Los que poseen un querer suficientemente poderoso como para sobreponerse a sus limitaciones y sentirse a pesar de ellas infinitos en sus aspiraciones, pueden reconocerse en ese sujeto humanista que es, en definitiva, el modelo de mayoría de edad de la Ilustración. Todavía para Schelling, ese deseo es deseo de saber/se, y aunque está marcado por un académico escepticismo, no brota del nihilismo como en el caso del querer que reivindica Nietzsche. Schelling es, todavía, un filósofo kantiano, y por eso nos sirve para entender el modo como entendió que debía responder al problema teórico que suponía enfrentarse a la pregunta de si todos estamos preparados para enfrentarnos a la tarea del pensar y querer por nosotros mismos, y de reconocernos justamente en este deseo de libertad racional.

Es interesante observar aquí la peculiaridad de la estrategia de Schelling al hacer entrar en juego un querer absoluto: una *potencia* absoluta e infinita, originaria, distinta de una voluntad particular (que cede a sus limitaciones) y que debería calificarse como una voluntad universal, que —emparentada con el imperativo categórico— es la misma en todos nosotros. Si bien es cierto que el hombre rara vez consigue superar sus particularidades, de modo que se hace imposible saber lo que ocurrirá en la Historia (*Geschichte*)<sup>6</sup>, haciéndose imposible la *Philosophie der Geschichte* que Hegel sí realiza. *Sí que es posible*, sin embargo, la *Historie*: dividir en períodos la historia. Como buen kantiano, cree que hay una ley natural de la historia que debe acabar con la constitución cosmopolita (cfr., Schelling, 1800, p. 420; SW III p. 592) que es condición de la libertad (cfr., Schelling, 1800, p. 422; SW III p. 593), pues llegados a este punto la *Historie* cumple su *telos* para que sea posible la «mitológica» *Geschichte* de la autoconciencia.

Esta *Geschichte*, parece haber arribado en 1800 al siguiente estadio, quién sabe si insuperable: que la conciencia del deseo de saber es relativa a la formación de nuestra capacidad para sobreponernos a nuestra voluntad particular insistiendo en nuestra vida filosófica, quiero decir, persistiendo en el esfuerzo continuo de superación de límites y grados, y conociéndonos cada vez mejor justamente cada vez que elegimos insistir en el mismo deseo incondicionado de querer saber.

Si falta esta voluntad de saber, este deseo de saber —si falta la filosofía— lo que perdemos es, según el filósofo idealista, nuestra libertad y, más aún, el absoluto dejaría de poder, a través de esta intuición en nosotros, tomar conciencia de lo que en realidad es: querer originario (cfr. Schelling, 1800, p. 363; SW III, p. 557).

6 Frente a Hegel y Spinoza, Schelling defiende que «Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte» (Schelling, 1800, p. 416; SW III, p. 589) y que lo son porque lo que hará el hombre no se puede calcular de antemano: «Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt» (Schelling, 1800, p. 260; SW III, p. 589).

Es evidente que a día de hoy resultan extraños estos planteamientos idealistas en torno al absoluto, y sin embargo a juicio del lector dejo la valoración de si estas reflexiones en torno a la filosofía como deseo de saber no podrían servir de estímulo aún hoy para alumbrar alguna salida a una de las más preocupantes crisis de la historia reciente, a saber, el modo como la masa popular, sin la necesaria formación, fue manipulada (y está detrás de los nefastos populismos y totalitarismos del siglo pasado) y es manipulable aún hoy. Quizás, volver los ojos a las cuestiones planteadas en este escrito de 1800 sirva para volver a pensar sobre la necesidad de la filosofía, del deseo de saber, y replantearnos si realmente aún hoy seguimos amándonos y reconociéndonos a nosotros mismos en nuestro amor a la verdad; ese que Schelling experimentó con tanta fuerza y vitalidad que llegó a pensar que a través de dicho deseo el absoluto mismo pudo alcanzar en la Historia su más alto grado de autoconciencia.

### Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2002), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Comte, A (1939), *Cours de philosophie positive*, Paris: Librairie Larousse [1830-1842]
- Descartes, R. (1641), «Meditationes de prima philosophia», en Adam y Tannery (eds), *Œuvres de Descartes*, tomo VII, París: Leopold [1904].
- Descartes, R. (1644), «Principia philosophiæ», en Adam y Tannery (eds), *Œuvres de Descartes*, tomo VIII, París: Leopold [1905].
- Descartes, R. (1637), *Discours de la méthode et Essais*, en *Œuvres*, tome VI, ed. de Adam y Tannery, París: Léopold Cerf [1902].
- García, Juan A. (2004), «Teorías y actitudes escépticas en la antigüedad», en *Contrastes* IX, pp. 77-94.
- Gerhardt, V. (1987), «Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag» *Kant-Studien* 78(1987):133-152.
- Husserl, E. (1929), «Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge», en *Husserliana* I, La Haya: Nijhoff [1950].
- Hegel, G.W.F. (1833), «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», in *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Berlin: Suhrkamp Verlag [1970].
- Jacobs, W. G. (1993), *Gottesbegriff und Geshichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Jacobs, W. G. (1975): «Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie» en Michael baumgartner (ed), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo/Múnich: Alber, 27-37.
- Jacobs, W. G. (2004), *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Kant (1787), «Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)», en *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol. III, Berlín: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften [1904].
- Kant, I., (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlín: Akademie Ausgabe [1923].
- Locke, J., (1693) *Some Thoughts Concerning Education*, London: Churchill.
- Montaigne, M. (1580), *Les Essais*, Paris: Didot [1802]

- Pérez-Borbujo, F. (2007), *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona: Herder.
- San Agustín (1964), *La ciudad de Dios*, apud. C. Fernández, *Los filósofos medievales*, vol. I, Madrid: BAC.
- Schelling F.W.J., (1802-3), «Philosophie der Kunst», en *Sämmtliche Werke*, vol. V, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1859].
- Schelling, F.W.J. (1799), «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», en *Sämmtliche Werke*, Vol. III, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1858].
- Schelling, F.W.J. (1836-37), «Zur Geschichte der Neure Philosophie» en *Sämmtliche Werke*, Vol. X, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1861].
- Schelling, F.W.J., (1795) *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Vol. I, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1856].
- Schelling, F.W.J., (1797-8), «Aus Allg. Übersicht der neuesten phil. Literatur», en *Sämmtliche Werke*, vol. I, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1856].
- Schelling, F.W.J., (1800) «System des transcendentaltan Idealismus» (*Originalausgabe*), Tübinga: Cotta, y en *Sämmtliche Werke*, Vol. III, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1858].
- Schmied-Kowarzik, W. (1996): «Von der wirklichen, von der seyenden Natur» Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Riedel, M. (2007), «Epoche», in: Ritter, Gründer, Gabriel (Hgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Basel: Schwabe AG, 1971-2007.





## La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico

### Spinoza's Ethics as an onto-gnoseological project

ANTONIETA GARCÍA RUZO\*

**Resumen:** El presente trabajo es un intento por repensar el modo en que ha sido interpretada la primera parte de la *Ética* de Baruch Spinoza por la tradición. Fundamentalmente, busca alejarse de las interpretaciones que llamamos “ontológicas” —que sostienen que las distinciones conceptuales allí postuladas refieren a diferentes ámbitos de lo real—, para defender una lectura que tenga al factor gnoseológico como principio explicativo de tales distinciones. Se intentará mostrar que mediante esta hipótesis de lectura se accede a aquello que nos parece ser el más auténtico espíritu spinozista: aquel donde la multiplicidad de las perspectivas del conocimiento humano se vuelve coherente con la más absoluta univocidad de lo real.

**Palabras clave:** Ontología, Conocimiento, Infinito, Finito, Dualidad, Univocidad.

**Abstract:** The following paper is an attempt to rethink the way in which the first part of Baruch Spinoza's *Ethics* has been interpreted by tradition. Fundamentally, it seeks to move away from what we call “ontological” interpretations —which maintain that the conceptual distinctions postulated refer to different areas of the real— and posits a reading utilizing the gnoseological factor to explain the principle of such distinctions. An attempt will be made to show that through this interpretation one gains access to what seems to be the most authentic Spinozist spirit: one where the multiplicity of the perspectives of human knowledge becomes coherent with the most absolute univocity of the real.

**Key words:** Ontology, Knowledge, Infinite, Finite, Duality, Univocity.

---

Recibido: 16/04/2020. Aceptado: 09/06/2020.

\* Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con la tesis *El desafío de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta onto-gnoseológica*. (con beca doctoral CONICET). Desde 2012 es parte del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*, y es miembro de distintos proyectos de investigación (PRI, PICT, UBACyT). Desde 2018 se desempeña como docente de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado numerosas comunicaciones en congresos y jornadas, varias de las cuales se encuentran publicadas. Entre ellas se encuentran: García Ruza, A. (2019) “De esencias y existencias. Estudio del entramado ontológico spinoziano”. En *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*. Compiladores: Daniela Cápona González, Braulio Rojas. Libro digital. Valparaíso: Autoedición, 2019. Páginas: 102-108; García Ruza, A. (2020) “Dualismo en Spinoza: ¿una cuestión de perspectiva?”. En *Los caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Editoras: Claudia Aguilar, Verónica Kretschel. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020. Páginas: 63-73. Correo electrónico: [agarcia@bedes.com.ar](mailto:agarcia@bedes.com.ar).

La historia de la recepción de la *Ética*<sup>1</sup> de Baruch Spinoza es una historia larga y compleja. Sus páginas, y lo que ellas postulan, han sido interpretadas de modos disímiles y hasta opuestos. En tanto obra que resume la postura filosófica de uno de los pensadores fundamentales de la modernidad, ha despertado los más intensos ataques y amores, sumando entre sus lectores a los más implacables detractores y los más comprometidos defensores. Sus definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, escolios, lemas y apéndices han cruzado fronteras y océanos, escondidos como palabras prohibidas y reclamados como lectura filosófica obligada. Es en este largo y sinuoso recorrido en el que pretendemos ubicar nuestro trabajo. Quizás con la utópica pretensión de arrojar algo de luz sobre ciertos aspectos que consideramos poco investigados, abordados o trabajados. Con este fin en mente, dedicaremos las siguientes páginas a la postulación y defensa de una hipótesis de lectura escasamente tenida en cuenta por la tradición. Básicamente, intentaremos mostrar que leer la *Ética* —particularmente su primera parte— como una obra esencialmente metafísica, que tiene como fin la exposición, definición y delimitación de la constitución ontológica de lo real, crea problemas insuperables y, sobre todo, ajenos al planteo spinozista. Problemas que han dado lugar a que su filosofía sea acusada de acosmista, panteísta, trascendentalista o dualista, entre otras cosas. Acusaciones que, sostenemos, son absolutamente opuestas a la letra y al espíritu de nuestro filósofo.

Frente a estas lecturas, postularemos una interpretación que puede denominarse como “onto-gnoseológica”. Ésta propone sumar a la lectura clásica el aspecto del conocimiento humano. La razón de esta incorporación se debe a la convicción fundamental de que la metafísica spinoziana es inescindible de su proyecto cognitivo (De Dijn, 1991, 123). Más aún, se basa en la fuerte creencia de que el principal objetivo de la *Ética* de Spinoza es la construcción de un proyecto primordialmente gnoseológico que tiene como fin la salvación del hombre a través del conocimiento. Este objetivo está a la base de cada una de las reflexiones de nuestro filósofo, incluso de aquellas que se muestran, en principio, como meramente ontológicas. La beatitud o felicidad humana, en tanto conocimiento de Dios a través de la ciencia intuitiva, se evidencia —ya sea de modo explícito o implícito— como la “destinación” de los hombres (Sabater, 2019, 18) desde la génesis de esta obra fundamental del pensamiento spinozista.<sup>2</sup>

1 Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

2 Esta tesis se encuentra respaldada por muchos de sus textos anteriores, como el *Tratado breve* y el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, y por todo el desarrollo de la *Ética* a partir de la segunda parte. En relación a esto dice Henry Allison que, al llegar a esta segunda parte, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un preludio necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (1987, 84).



A partir de esta hipótesis de lectura repensaremos las definiciones y distinciones brindadas por Spinoza en la primera parte de su *Ética*, para mostrar en qué sentido estas son susceptibles de ser pensadas como gnoseológicas, en lugar de como exclusivamente ontológicas. Esto nos permitirá no sólo brindar una exégesis de esta obra que evita fuertes incoherencias y contradicciones a su interior, sino también acceder a aquello que nos parece ser el más auténtico espíritu spinozista: aquel donde la multiplicidad de las perspectivas del conocimiento humano se vuelve coherente con la más absoluta univocidad de lo real.

### **Lecturas ontológicas: unilaterales, dualistas, unívocas**

Las lecturas de la *Ética* que llamamos ontológicas o clásicas son aquellas que leen en los conceptos centrales que encontramos en la primera parte de esta obra una distinción entre entes reales. Fundamentalmente, interpretan que cuando Spinoza define o explica los conceptos de sustancia, atributo, modo, infinito, finito, ser en sí, ser en otro, causa, efecto, esencia y existencia —entre otros—, hace referencia a una cuestión meramente ontológica. Esto tiene como consecuencia ineludible la diferenciación entre distintos estratos o ámbitos de lo real. Esta situación ha llevado a los intérpretes, a lo largo de la historia de la recepción, a tener que elegir qué hacer con estas distinciones que generaban tanta tensión en un proyecto como el de Spinoza, donde la unidad aparece expresada en una única sustancia absolutamente infinita. De cara a la resolución de estas tensiones, los lectores se han ubicado, a grandes rasgos, en tres líneas interpretativas. La primera engloba a las “lecturas unilaterales”. Esta ha sido llevada a cabo por aquellos que sostienen que el planteo spinoziano realiza dos movimientos. En un primer momento divide lo real en dos ámbitos: por un lado, el de lo infinito, la sustancia, lo eterno, la causa, las esencias, lo ‘en sí’; por el otro, el de lo finito, los modos, lo durable, lo que existe, lo ‘en otro’. En un segundo momento, demostrando que tal distinción no es más que superficial, la ontología spinozista termina abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. En otras palabras, la unilateralidad reside en una propuesta en la que no hay lugar para pluralidad alguna, donde la diferencia inicial queda, en un segundo momento, reducida a un solo ámbito de lo real: o la Sustancia y lo infinito, o la multiplicidad finita. Como representantes de estas lecturas podemos hallar a todos aquellos que acusaron a Spinoza de acosmista — Jacobi (2013, 17), Hegel (1955, 303) o María Zambrano (1936, 18)—, y a aquellos que lo denunciaron como panteísta —Christian Thomasius (1688, 340), Pierre Bayle (2010, 364) o Christian Wolff (1739, §706)—. Así, mientras que las lecturas acosmistas suponen la anulación del mundo y la pluralidad finita, las panteístas, contrariamente, sostienen la disolución de la sustancia infinita en sus múltiples modificaciones y la consecuente supresión de su carácter divino.

Las otras dos líneas interpretativas, si bien opuestas radicalmente con la anterior y entre sí, comparten el punto de partida que nos gustaría aquí combatir: la suposición de un planteo esencialmente metafísico de la primera parte de la *Ética*. Tanto las “lecturas dualistas” como las “lecturas unívocas” parten de la convicción de que el objetivo de Spinoza en esta parte de su obra es, fundamentalmente, ontológico. Ambas leen en sus definiciones, axiomas y proposiciones el esfuerzo por sentar las bases metafísicas de un proyecto filosófico, y no más que eso. La profunda diferencia que las separa es que mientras que las lecturas dualistas proclaman que la intención spinozista no se aleja de una propuesta de corte platónico (Vil-

janen, 2011; Martin, 2008; Schmaltz, 2015, 217; Jarrett, 2001, 251) —donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes, a saber: lo infinito y lo finito—, las unívocas defienden que esto es imposible en un proyecto que tiene como impronta la univocidad del ser (Deleuze, 1996; Morfino, 2015; Chauvi, 1999). De este modo, mientras las primeras se esfuerzan en mostrar que la letra spinoziana expresa una distinción insuperable entre modos de ser, las segundas, acordando en que Spinoza pretende con sus definiciones determinar y precisar un panorama exclusivamente ontológico, hacen el esfuerzo por encontrar la manera de unificar estos estratos del ser que, en principio, se presentan como diferentes.

En suma, las tres lecturas caracterizadas parten del mismo lugar para llegar a interpretaciones antagónicas. Como veremos más adelante, y ya podemos anticipar ahora, nuestra postura ontológica respecto a este problema se alinea con las lecturas unívocas, defendiendo la absoluta unidad de lo real. Sin embargo, lo que nos importa aquí no es esta conclusión, sino el origen del problema: la suposición de que el objetivo principal de esta primera parte de la *Ética* es meramente la construcción de un proyecto metafísico, es decir, abordar el problema del ser o la constitución de lo real. Nuestra propuesta, como ya hemos adelantado, es repensar la propuesta spinoziana desde una nueva perspectiva: aquella que tenga como central el problema del conocimiento humano.

### **Concebir o no concebir, esa es la cuestión**

Las definiciones que Spinoza brinda en la primera parte de su *Ética*, titulada *De Deo*, reúnen casi todos los conceptos que la tradición ha interpretado como ontológicos, atribuyéndoles un modo de ser determinado y distintivo: causa de sí, finito en su género, substancia, atributo, modo, Dios, eternidad. Los Axiomas de esta misma parte suman a estos conceptos los de ‘en sí’ y ‘para sí’, causa y efecto, y esencia. En las primeras cuatro páginas de esta obra, Spinoza enuncia y describe la mayoría de las nociones sobre las que se forjará el sinfín de estudios, análisis, investigaciones, debates y polémicas de la literatura spinozista de los siguientes casi cuatro siglos.

Ahora bien, sólo en esta primera parte de la obra, Spinoza utiliza el término “concebir” unas 70 veces. Si a eso le sumamos el empleo de otras expresiones afines como “percibir”, “conocer”, “entender”, “distinguir”, “considerar” y “juzgar”, el número asciende a más de 130. Creemos que la utilización de estos términos no es casual ni azarosa —esto se deja ver en el hecho de que son empleados por nuestro filósofo en lugares claves y fundantes: definiciones, axiomas, proposiciones esenciales—, sino que expresa la intención spinozista de explicar, pensar y elaborar las distinciones conceptuales que se encuentran a la base de su sistema a partir de los modos de concebir, conocer, entender y considerar de los hombres. Vayamos a los textos.

La definición que da inicio a la *Ética* es la de *causa sui*. Allí, nuestro filósofo establece: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”. La estructura que Spinoza utiliza en esta primera definición será replicada a lo largo de las que le siguen. En ella se percibe la separación de la definición en dos partes: la primera que parece ser de carácter ontológico —explica el contenido real del concepto—, la segunda de carácter gnoseológico —refiere al modo en que éste es concebido—. Entre ambas partes se encuentra un conec-

tor que las equipara o iguala, en este caso: “lo que es lo mismo”.<sup>3</sup> Como si observando la segunda parte, pudiéramos ignorar la primera. En este sentido, nos alcanzaría para comprender el ser *causa sui* con entender que es aquello que sólo puede concebirse como existente o, por la negativa, aquello que es imposible considerar como no existente; identificando el concepto definido con un modo de conocer, concebir, pensar. Como bien sabemos, sólo Dios será *causa sui*, es decir, a Dios es al único que no podemos pensarlo como no siendo.

En la segunda definición, la de *res finita*, Spinoza recurre nuevamente al término “concebir”. Allí dice: “Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor”. Aquí el mecanismo de Spinoza es similar. Agrega a la definición un ejemplo, este refiere al modo de considerar. Llamamos a algo finito cuando lo concebimos como limitado. En el caso de los cuerpos, lo finito aparece como la consecuencia de la constatación de que podemos concebir siempre otro cuerpo como mayor. Esto va a contraponerse radicalmente al modo en que concebimos la sustancia, del cual nace el concepto de infinitud. “La naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita” (EIP13Esc) o, lo que es lo mismo, es imposible concebirla como limitada por otra cosa. Así, lo finito y lo infinito parecen explicarse como la consecuencia de una manera de pensar, conocer, captar lo real, y no como modos de ser, o cosas en sí.

La definición de *sustancia (substantiam)*, con toda la importancia que reviste en su sistema, es también abordada desde una perspectiva gnoseológica por Spinoza. Ésta es expresada en los siguientes términos: “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí (*in se*) y se concibe por sí (*per se concipitur*), esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (EIDef3). Y, nuevamente, a una primera parte de corte más ontológico —lo que es en sí—, se suma la definición a partir de la gnoseología —aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa—. Esta última, en línea con nuestra propuesta, nos permite poner en tela de juicio el carácter eminentemente ontológico del concepto de “sustancia”, y nos brinda argumentos para la defensa de nuestra hipótesis de lectura. Ahora bien, ¿qué sucede con el ser ‘en sí’ de la sustancia? ¿Habilita éste una posible diferenciación real entre ella y los modos, que son ‘en otro’? Spinoza aborda los conceptos de ‘ser en sí’ (*in se*) y ‘ser en otro’ (*in alio*) en los Axiomas de esta primera parte. Allí dice: “I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa. II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí” (EIAxI y II) El Axioma I plantea la distinción pero sin explicarla, y nos envía al Axioma II. Éste parece asociar estos conceptos, en principio ontológicos, a modos de concebir: lo en sí se asocia a un modo de conocer que no necesita recurrir a nada por fuera de la cosa para entenderla; lo en otro, por el contrario, no tiene su causa explicativa en sí mismo. ¿Es esto una coincidencia? ¿Es posible que nuestro filósofo elija incluir en cada una de las definiciones esenciales de su filosofía una clara referencia al modo de conocer humano y que, sin embargo, esto no sea un discurso pensado y planeado? Prosigamos un poco más.

Se encuentran, también, entre estas primeras definiciones de la *Ética*, la de atributo (*attributum*) y la de modo (*modum*). Acerca de la primera, hallamos un Spinoza clarísimo respecto

3 El término latino traducido aquí por “lo que es lo mismo” es *sive*. Este refiere a una disyunción inclusiva, utilizada para equiparar dos términos, volverlos sinónimos. Este *sive* es utilizado por Spinoza numerosas veces a lo largo de toda su obra, e inmortalizado en su *Deus sive Natura* (EIV Prefacio). Es importante contraponerlo al *aut*, que sí implica una disyunción real o exclusiva, estableciendo una incompatibilidad entre dos conceptos.

al origen del concepto: este es un modo de percibir lo real. Así, con una definición que debería haber disipado cualquier duda, nuestro filósofo establece: “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (EIDef4). Más adelante insiste sobre este mismo punto, estableciendo que “un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma; por tanto, debe concebirse por sí.” (EIP10Dem). Así, como en un puzzle, se unen los conceptos esenciales de esta primera parte de la *Ética*. El atributo debe concebirse por sí, es lo que nuestro entendimiento percibe de la sustancia, y éste —nuestro entendimiento— no necesita recurrir a nada más para conocerlo. Es decir, el atributo no es en otro o, lo que es lo mismo, no necesita para concebirse de otra cosa. En definitiva, sabiendo que la sustancia es absolutamente infinita, comprendemos al mismo tiempo que no hay nada trascendente a ella según lo cual podríamos concebirla (EIP6Cor). *Ergo*, la sustancia y aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de su esencia, es decir, sus atributos, deben concebirse por sí (EIP10).

La definición de *modo* se inscribe en esta misma línea, Spinoza hace hincapié en cómo lo concebimos: “Por modo entiendo las afecciones de una sustancia. O sea, aquello que es en otra cosa (*quod in alio est*), por medio de la cual es también concebido (*per quod etiam concipitur*)”. Esta definición vuelve a enviarnos al concepto de ‘ser en otro’, que, como ya hemos establecido, se encuentra en los Axiomas I y II. Así, los modos aparecen como aquellos que necesitan de otra cosa para poder ser comprendidos. ¿Implica esto un modo de ser derivado? No necesariamente. Lo que sí queda claro desde el inicio es que el comprender rectamente va a implicar una prioridad gnoseológica de la sustancia: esta es primera en el orden del conocimiento. Si no concebimos los modos a través de, por medio de, en la sustancia, será imposible conocerlos adecuadamente. Esto no supone, como veremos más adelante, que no podamos tener un contacto aislado y recortado de ellos, que es lo que sucede cuando conocemos a través de la imaginación, rompiendo toda relación con su causa explicativa: la sustancia. O, en otras palabras, cuando pretendemos concebir lo ‘en otro’ como si fuera ‘en sí’.<sup>4</sup>

Ahora bien, detengámonos un instante. ¿Qué es lo que nos permite apreciar esto? ¿Cuál es el cambio que introduce leer estas definiciones de esta manera? Creemos que el cambio es radical. Abordar estas distinciones como maneras de concebir lo real, y no como ámbitos distintos del ser, nos deja ver lo coherente del planteo inmanente y unívoco de Spinoza. Por un lado, nos evita la dificultad de partir de la separación ontológica para revertirla: aquí el punto de partida es la unidad. Lo finito, lo infinito, la causa de sí, la sustancia, lo ‘en sí’ y lo ‘en otro’, los atributos y modos aparecen ligados a modos de conocer lo real. Así, mientras que el ser es uno, las maneras de concebirlo parecen ser múltiples. Por otro lado, como habíamos adelantado, leer esta primera parte de la *Ética* teniendo en cuenta el factor gnoseológico como determinante nos muestra la continuidad del proyecto spinozista que, con una preocupación fundamentalmente humana y realista, se encuentra ya teniendo como horizonte la beatitud o felicidad humanas. Lo real está dado, la salvación del hombre estará en poder conocerlo de modo verdadero y completo (Spinoza, 2016, 422), constatación que aparece hacia el final de la *Ética*, pero que se encuentra proyectada desde las primeras palabras de la obra.

4 Un error no poco común en los hombres, y que Spinoza insta a evitar por ejemplo en el Prefacio de la tercera parte de la *Ética*, cuando describe la manera de concebir a los hombres como separados de las leyes y reglas universales de la naturaleza, o como “un imperio dentro de otro imperio” (EIII Prefacio).

El término “concebir” también se encuentra en la definición de eternidad (*aeternitatem*), lo que nos permite repensar los conceptos de eternidad y duración por fuera de toda dualidad ontológica. Acerca de ésta dice Spinoza: “por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”. Y en la explicación continúa: “En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin” (EIDef8 y Exp.). Esta definición nos permite afirmar dos cosas: en primer lugar, que la eternidad es un modo de concebir o entender la existencia (Klein, 2002, 296) y que, en este sentido, entre las categorías de eternidad y duración<sup>5</sup> hay una distinción modal y no real (Klein, 2002, 297). En segundo lugar, que la expresión elegida por nuestro filósofo para hacer referencia a la existencia como “la existencia misma”, insiste sobre una univocidad radical de lo real: la existencia es siempre una y la misma, ya la pensemos como infinita o finita, como eterna o durable.

Las categorías de causa y efecto, que han sido fundamentales en las lecturas que proclaman una ruptura y separación ontológica en la filosofía spinoziana —causa: sustancia infinita, efecto: modos finitos— son también abordadas en EI. En continuidad con lo expuesto hasta ahora, Spinoza elige caracterizarlas también a partir de una mirada o interés gnoseológico. Los Axiomas III, IV y V están dedicados a estas categorías y establecen:

- III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.
- IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.
- V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

El camino se replica de modo casi calcado. La introducción parece ontológica, en la explicación aparece el factor del conocimiento. La proposición 3 y su demostración, insisten en lo mismo. Allí Spinoza establece: “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común. Dem.: Si nada común tienen una con otra, entonces, no pueden entenderse una por otra, y, por tanto, una no puede ser causa de otra” (EIP3Dem). La reducción se hace patente para quien quiera verla: que algo sea causa de otra cosa parece aquí explicarse a partir del hecho de que esa cosa pueda entenderse —pensarse, concebirse, conocerse— a partir de ese algo. Así como el ‘ser en otro’ de los modos implicaba una manera de ser concebidos, acá el ser efecto expresa, también, un modo de entenderlos. Para concebir adecuadamente las modificaciones, tengo que hacerlo a partir de su causa explicativa: la sustancia.

Los conceptos de esencia (*essentia*) y existencia (*existentiam*), que han sido objeto de las más arduas contiendas spinozistas, son pensados desde esta misma perspectiva. El Axioma

---

5 Spinoza dice sobre la duración: “Por ‘existencia’ no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (EIPXLVEsc.).

7 establece que “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica existencia”. En continuidad con lo anterior, Spinoza desplaza el foco del factor ontológico para establecer que si podemos pensar algo como no existente, ese algo no implica existencia. ¿Conlleva esto la posibilidad de que puedan darse, efectivamente, esencias sin existencias, al estilo platónico? Spinoza no está hablando del ser, sino del conocer. El hombre puede acceder, mediante su capacidad cognoscitiva, a distintos aspectos del ser: podemos concebir una cosa como existente, sin conocer su esencia, o podemos separar esta esencia de su existencia temporal, y pensarla como fuera de todo tiempo. Esto no habilita en modo alguno una separación real entre esencias y existencias.

Con la intención de reducir nuestro análisis sólo a la primera parte de la *Ética*, por ser aquella que se ha tenido como núcleo metafísico de la filosofía spinozista, nos limitaremos a los conceptos aquí indicados, los que, creemos, son suficientes para nuestro propósito. A partir de lo desarrollado podemos concluir: en primer lugar, que en esta primera parte Spinoza se esfuerza por hacer ciertas distinciones. Éstas, sin duda, parecen ser esenciales para lo que vendrá después —y también para todo lo que ha desarrollado en sus obras anteriores—. Con esta constatación queremos hacer patente el hecho de que estas distinciones conceptuales no aparecen de modo azaroso o casual, están ahí porque deben estarlo. Nuestro filósofo considera que marcar una diferencia entre lo infinito y lo finito, la eternidad y la duración, la sustancia y los modos, la esencia y la existencia, lo ‘en sí’ y lo ‘en otro’, la causa y el efecto es primordial, desde el punto de vista lógico y conceptual: esto es lo primero. En segundo lugar, que nos permiten, como mínimo, poner en duda el acuerdo reinante en relación a que estas distinciones responden a una cuestión del ser, y nos empujan a investigar más profundamente el factor del conocimiento humano, que insiste en retornar una y otra vez: ¿cómo conoce el hombre? ¿qué es lo que permite ver estos modos de conocer como los causantes de estas distinciones? ¿en qué sentido cambia el proyecto de la *Ética* a partir de estas constataciones?

### Las perspectivas de los géneros de conocimiento

La proposición 15 de la primera parte de la *Ética* ocupa un lugar primordial en la obra por ser la proclamación inmanentista del proyecto spinoziano. Ésta establece que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. Su escolio, profundizando en la naturaleza de Dios, nos muestra un Spinoza preocupado por demostrar en qué modo es extenso o, mejor dicho, en demostrar que el hecho de que Dios sea extenso no lleva a su división, ni atenta contra su univocidad. A esta objeción se está enfrentando cuando resuelve de un modo magistral el problema de la relación entre los conceptos que venimos analizando, contra cualquier especulación de separación ontológica y, sobre todo, reafirmando nuestras más fuertes sospechas: la dualidad es introducida por el modo de concebir humano. Allí dice:

Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío, sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la

cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos por la imaginación; o bien como sustancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia— aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia —lo cual es muy difícil—, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo una distinción modal, y no real. (EIP15Esc)

Este escolio es contundente respecto de la manera en que distinguimos lo finito de lo infinito, o los modos de la sustancia: las distinciones descansan en los géneros de conocimiento humanos. Aquí, “la materia —lo real— es la misma en todo lugar”, ya la concebimos como sustancia infinita, ya la pensemos como modos finitos y separados. Así, el planteo vuelve al mismo lugar: la existencia es una y la misma, las distinciones no son más que la consecuencia de concebirla desde distintos aspectos. ¿Cuáles y cómo? Es lo que resta investigar. Hasta aquí, Spinoza distingue entre el primer y segundo géneros de conocimiento, aunque luego, cuando desarrolle su teoría, se sumará la ciencia intuitiva como el tercer, y más excelso, modo de acceso a lo real.

En la segunda parte de su *Ética*, Spinoza distingue y caracteriza los diferentes tipos de percepción o conocimiento humanos. Allí establece que el primer género, o imaginación, conoce de modo mutilado y confuso a partir de dos maneras: por experiencia vaga, y por signos.<sup>6</sup> Este conocimiento, al estar basado en ideas de las afecciones del cuerpo, es necesariamente subjetivo y, en este sentido, indica el estado del cuerpo que percibe más que la naturaleza de los objetos externos (Steinberg, 2009, 150). De este modo, sólo tiene ideas inadecuadas de las cosas, sin logran asir la totalidad de lo que es. Esto lo lleva a tener como consecuencia la falsedad (EIP41), que Spinoza describe como una privación de conocimiento (EIP35). Así, el modo de conocer imaginativo no consiste en una completa ignorancia, sino en una carencia o falta: la imaginación conoce deficitariamente. Su perspectiva es insuficiente. Al conocer de este modo parcial y sesgado, el primer género de conocimiento sólo puede concebir las cosas como contingentes. Jamás logra percibir lo necesario de lo real, ya que no logra aprehender el despliegue de las cadenas causales (Klein, 2002, 302). Su contacto con el mundo es directo e inmediato, y no puede establecer con certeza nada respecto del pasado ni del futuro (EIP44Cor). A la imaginación todo se le presenta como revistiendo posibilidad. El tiempo y la duración son consecuencia de su actividad. Éstos surgen a partir del hecho de que “imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros” (EIP44Esc).

6 EIP40Esc2. Establece que la experiencia vaga refiere al conocimiento de cosas singulares que nos son representadas a través de los sentidos. Los signos refieren a aquello que oímos o leemos y nos hace acordar a las cosas mismas. En TIE este último conocimiento recibe el nombre de ‘de oídas’.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza describe este primer género de modo muy similar, pero haciendo hincapié en su relación con las esencias de las cosas. Acerca del conocimiento que obtenemos por signos establece que es evidente que mediante él “no conocemos ninguna esencia” (TIE §26). A esto agrega que como la existencia singular de una cosa cualquiera sólo es conocida si se conoce su esencia, resulta claro que toda certeza adquirida de este modo debe excluirse de las ciencias (TIE §26). Sobre el conocimiento que adquirimos por *experiencia vaga*, que es —tal como en la *Ética*— parte de la imaginación, establece que, “además de ser cosa sumamente incierta e indefinida, nadie podrá percibir jamás con este modo sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, los cuales nunca se comprenden claramente si no se conocen previamente las esencias” (TIE §27).

De este modo, lo que la imaginación brinda es un tipo de perspectiva o conocimiento limitado. ¿Cuál es su limitación? El primer género de conocimiento ofrece un acceso a lo real mediado por el propio cuerpo y, por lo tanto, parcial, mutilado. A su vez, conoce las cosas como existentes en un momento presente —aquí y ahora—, ignorando la necesidad de las cadenas causales. Esto tiene como consecuencia la contingencia o posibilidad, que serán marcas de este modo de concebir. Lo que redundará en una ignorancia absoluta respecto de las esencias de las cosas, lo necesario, inmutable y eterno.

Al segundo género de conocimiento, o razón, corresponde un modo de concebir o conocer muy distinto. Tanto que, por momentos, parece establecer con la imaginación una especie de juego dialéctico, que no obtendría su síntesis sin la ciencia intuitiva. Este segundo género es descrito por Spinoza como aquel que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIIP40Esc2). Todos los cuerpos, dice nuestro filósofo, concuerdan en ciertos aspectos, los cuales deben ser percibidos por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (EIIIP38Cor). Eso en que concuerdan son las nociones comunes, caracterizadas como “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo”, y serán postuladas por Spinoza como los fundamentos de nuestro raciocinio (EIIIP40Esc1). El Lema II de la segunda parte de la *Ética* establece más específicamente a qué se refiere Spinoza con éstas: “Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo” (EIIIL2). Tal y como las describe nuestro filósofo, estas nociones no son más que aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por momentos con los modos infinitos (Ep. 64, 278). Aquello en que concuerdan los cuerpos es lo que los hace ser en Dios. Y conocer eso que los hace ser en la sustancia infinita, no es más que conocer lo infinito y eterno de las cosas o modificaciones. No resulta para nada extraño, entonces, que Spinoza sostenga luego que la razón conoce desde “una cierta perspectiva de eternidad” (EIIIP44Cor2), que no es más que decir que conoce las cosas como necesarias en Dios (Steinberg, 2009, 153).

Ahora bien, dice nuestro filósofo, al percibir lo común, estas nociones “no constituye(n) la esencia de ninguna cosa singular” (EIIIP37). La razón me da lo infinito y lo común, pero pierde de vista lo finito y singular. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza es bastante más explícito respecto a esto. Es sabido que en este tratado nuestro filósofo no utiliza el término *razón* para describir este tipo de conocimiento, y que las



características que brinda sobre éste cambian considerablemente en su obra principal, la *Ética*.<sup>7</sup> Sin embargo, nos parece significativo el modo en que Spinoza relaciona en este texto este género con el desconocimiento de las esencias singulares. Acerca de éste dice: “Hay un conocimiento en que la esencia de una cosa se infiere de otra cosa, pero no de una manera adecuada; lo que ocurre sea cuando de un efecto cualquiera inferimos la causa, sea cuando deducimos una conclusión de algún universal que se acompaña siempre de la misma propiedad” (TIE §19). En la nota al pie que acompaña a este párrafo, establece que a partir de esta clase de concepción, “no comprendemos de la causa sino lo que observamos en el efecto”, y que “sólo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa” (TIE nota 8). Este género de conocimiento, concluye, “nos da la idea de la cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error. No obstante, no será por sí mismo el medio para lograr nuestra perfección” (TIE §28).

En resumen, la razón me da la perspectiva contraria que la imaginación. A partir de este género puedo conocer el aspecto esencial de lo real. La razón me pone en contacto con lo común, lo compartido por todas las cosas singulares, lo que me permite apreciar en qué modo pueden pensarse en tanto eternas e infinitas. Ahora bien, ella también posee un tipo de carencia o parcialidad (Henry, 2008, 132): esta pierde de vista lo durable, lo existencial, el carácter presente de lo real.

El tercer género de conocimiento recibe el nombre de “ciencia intuitiva”. Éste “progresas, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (EIIP40Esc2). Nos parece interesante retomar, nuevamente, la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, donde Spinoza establece que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”. El último género de conocimiento surge como respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebirlas a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios (EIIP45Dem). En definitiva, la única manera de concebir correctamente los modos es como siendo “en otro”, es decir, como teniendo su causa explicativa en otra cosa: la sustancia. Este camino está reservado sólo la intuición.

La segunda parte de la *Ética* realiza el paso de la razón a la ciencia intuitiva sin cortes. Lo que en la proposición 44 refiere a la razón, en la 45 se conecta con aquello que todavía no posee este segundo género de conocimiento, y que la ciencia intuitiva aportará: la cosa singular. Esta última proposición establece que “cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (EIIP45), volviendo a traer a la escena las esencias singulares, que a la razón se le escapaban. En la demostración a esta proposición, Spinoza explicita, como ha hecho ya antes, que “las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben necesariamente implicar el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios”. En la misma proposición nuestro filósofo distancia, así, el ter-

7 Este cambio se deja ver, sobre todo en la nota de “inadecuación” que posee en el TIE el segundo género de conocimiento, que en la *Ética* será adecuado, y en la ausencia del concepto de “noción comunes” que aparecerá luego en su obra central.

cer género de conocimiento de los dos anteriormente caracterizados: la ciencia intuitiva recupera la figura de lo singular y concreto (Solé, 2013, 208), pero sin dejar de pensarlo o concebirlo a partir de la esencia eterna e infinita de Dios. ¿Es esto algo distinto que lo que Spinoza ha llamado “nociones comunes” con anterioridad? No nos parece. La esencia de la sustancia no es otra que la que percibimos a través de sus atributos: respecto de la extensión, el movimiento y reposo; respecto del pensamiento, el entendimiento infinito. De este modo, este tercer género de conocimiento actúa como una especie de síntesis entre los primeros dos géneros.

El escolio a esta proposición no hace más que reforzar nuestra lectura, estableciendo que este modo de concebir la existencia singular a partir de la ciencia intuitiva nos permite pensarla no —solamente— como durable, es decir, abstractamente o como una especie de cantidad, sino captar “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos” (EIIP45Esc). En otras palabras, nos permite percibir lo necesario de la existencia en tanto es en Dios: unir lo que existe con las esencias eternas en un mismo acto perceptivo, que es aquel que me pone en contacto con lo real en su más completa verdad. Esta unión se hace patente en la siguiente declaración de Spinoza:

Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios (EIIP45Esc).

Así, no es de extrañar que este último modo de conocer sea descrito por Spinoza como el único que “aprehende la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error” (TIE §29). En este sentido, este es el género que me permitirá acceder al conocimiento total y adecuado del ser, ya sin perspectivas o, mejor, como la unión de ellas: dejando atrás la parcialidad de la imaginación, que me presentaba lo dado como singular, durable, existente aquí y ahora; pero también superando la “falta” de la razón, que me ponía en contacto con lo común, lo eterno y lo necesario, pero perdiendo de vista lo particular, la esencia singular.

### **Conclusiones de la propuesta onto-gnoseológica**

Nos interesa ahora, por último, y como manera de explicitar lo ya dicho, entrecruzar los conceptos que aparecen al inicio de la *Ética* con lo que ha sido expuesto acerca de los distintos géneros de conocimiento. Tal como demostramos, en la primera parte de su obra central Spinoza hace un esfuerzo intelectual por definir categorías que han sido históricamente pensadas como ontológicas desde una nueva perspectiva. Lo que se ve expresado allí es un punto de partida radicalmente distinto sobre el que erigir un sistema que, como la historia de la filosofía ha dejado ver, se revela como absolutamente anómalo y singular (Negri, 1993). Nuestro filósofo incluye desde el inicio de su *Ética* la referencia —obstinada e indeclinable— al factor gnoseológico. Las categorías de infinitud y finitud, sustancia-atributos-modos, ‘en sí’ y ‘en otro’, esencia y existencia, y causa y efecto, parecían definirse a partir del modo de concebir humano.

Esta primera revelación nos mostraba un camino distinto, una explicación diferente sobre la que fundar las distinciones que tantas controversias generaron. Ahora bien, no es hasta la segunda parte de esta obra, en la que Spinoza expone detalladamente su teoría del conocimiento, que el planteo cuadra, se solidifica, se vuelve claro y diáfano. Y mucho más a medida que avanza la *Ética* y se percibe de modo cada vez más fuerte la preocupación spinozista por la “destinación humana” (Sabater, 2019). Queda mostrar, a la luz de las características que Spinoza otorga a la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva, cómo los conceptos que la tradición se empeñó en leer como exclusivamente ontológicos, aparecen aquí como las notas con que los hombres conciben lo real.

Tal como hemos visto, la imaginación es caracterizada por Spinoza como el género que nos presenta lo real como partes separadas, finitas y divisibles (EIP15Esc). Cuando concebimos a partir del primer género de conocimiento sólo alcanzamos a percibir las cosas como modos singulares que duran y que existen en el aquí y ahora. De este modo, las “recortamos” de su pasado y su futuro (EIP44Cor), de las causas que las llevaron ineludiblemente a existir, y de las consecuencias que inevitablemente tendrán, o, lo que es lo mismo, las separamos de sus esencias y de Dios.<sup>8</sup> En resumen, la imaginación, en su limitación, no puede darnos un conocimiento total y completo de lo real, sino sólo una perspectiva. ¿Cuáles son las notas que caracterizan a dicha perspectiva? La finitud, lo modal, la existencia y la duración, que abandonan definitivamente su carácter ontológico para mostrar su origen absolutamente gnoseológico. ¿Son estas notas falsas por ser imaginarias? En absoluto. El propio Spinoza describe la falsedad como carencia. Esto implica que, aún en el registro imaginativo, el hombre conoce algo de lo real. La perspectiva de este género es auténtica y legítima, aunque incompleta y deficitaria. Así, el primer género de conocimiento se vuelve indispensable, aunque no suficiente: el error consiste en hipostasiar esta parcialidad sosteniendo que lo real se limita a eso o, nuevamente, tomar lo ‘en otro’ como un ‘en sí’.

La razón conoce lo real de un modo muy distinto: concibe la esencia de las cosas, lo común, lo infinito y lo eterno que hay en ellas. Llamamos esencia a la cosa singular cuando la pensamos fuera de todo tiempo, en su *ratio* o proporción interna no durable. Es decir, hablamos de esencias cuando pensamos el orden necesario de las cadenas causales, cuando pensamos las cosas como siendo en Dios. Lo mismo sucede con la infinitud y la eternidad: estas no son más que notas del conocimiento racional, que me revelan lo común de lo real o, en otras palabras, que me muestran el aspecto infinito y eterno de la Naturaleza. Así, los conceptos de infinitud, sustancia, eternidad y esencia, tal como habíamos establecido, no parecen ser nada ontológicamente distinto a los de finitud, modos, duración y existencia. Lo real es unívoco, lo que muda es mi modo de conocerlo o concebirlo.

La ciencia intuitiva, en tanto síntesis de las perspectivas anteriores, percibe el Ser de modo absoluto y sin parcialidades. Mediante ésta, la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error (TIE §29). Ésta nos permite

8 Acerca de la duración como modo de concebir, dice Julie Klein: “Concebir las cosas ‘de acuerdo a’ o ‘en la forma de’ la duración, las estructura como entidades separadas y relacionadas, cuyo carácter es explicado por el regreso al infinito de las causas determinadas (EIP28; E2P9). Concebirlas como ‘contenidas en Dios’ y ‘bajo el aspecto de la eternidad’ (*sub specie aeternitatis*) nos mueve en la dirección de la infinitud. A fin de cuentas, sin embargo, estamos concibiendo la misma cosa de dos maneras distintas” (Klein, 2002, 314).

comprender que las distinciones conceptuales de la primera parte de la *Ética* respondían más a la limitación, la restricción y la parcialidad, que a lo real. Por eso es que el tercer género de conocimiento ya no percibe ni la sustancia infinita ni los modos finitos, sino algo que supera esta dualidad gnoseológica: la Sustancia modificada, la Naturaleza en su totalidad. Esto se ve claramente expresado en el interés de Spinoza en recuperar las esencias singulares, pero para concebirlas desde Dios, comprender la manera en que “fluyen de la eternidad” (Ep. 12, 58). De este modo, el tercer género de conocimiento “no recorre las cosas para describir sus propiedades generales, sino que penetra en su intimidad esencial y capta a cada ser singular bañándose en la fuente misma de su realidad singular y universal, identificándose con su origen y su causa inmanente” (Henry, 2008, 133). Esto no es más que la unión de todos los conceptos o perspectivas que la primera parte de la *Ética* nos presentaba como distintos. La ciencia intuitiva nos muestra que, en tanto cosas singulares, ya no somos modos individuales, sueltos, aislados, pero tampoco perdemos aquello que nos hace concretos y singulares. Es decir, nos permite concebirnos como una de las múltiples modificaciones de una y la misma sustancia, naturaleza, ser. Comprendemos así, que nuestra esencia y nuestra existencia no son más que dos maneras de concebir lo mismo, y que están basadas en la misma necesidad: la del orden de las causas o necesidad divina. Esto no es otra cosa que la constatación de nuestra eternidad. O, lo que es lo mismo, el entender que la eternidad no es más que “el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones” (Morfino, 2015, 21).

De esta manera, el proyecto spinoziano se nos revela como poseyendo una coherencia y continuidad categóricas. El punto de llegada está expresado en el mismísimo inicio. No hay dualidad ontológica y, en ese sentido, no hay nada que superar o resolver. La univocidad de lo real se ve expresada a lo largo de toda la *Ética* y ésta se revela no sólo como absolutamente compatible, sino como necesariamente inescindible de las múltiples perspectivas humanas. Esto, justamente, es lo que hace a Spinoza no sólo un pensador realista en el sentido filosófico, sino también en el sentido más práctico del término, un filósofo interesado en desentrañar la verdadera naturaleza del hombre, quizás porque para una filosofía como la spinozista, ser hombre, ser finito y ser modificación no es más que ser en Dios, o, lo que es lo mismo, ser infinito, ser eterno, ser sustancia.

## Bibliografía

### Fuente

Spinoza, B. (1925) *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag.

### Traducciones

Spinoza, B. (2016) *Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2007) *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Colihue Clásica.

Spinoza, B. (2006) *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires: Cactus.

## Bibliografía

- Allison, H. (1987) *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London.
- Bayle, P. (2010) *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Chauí, M. (1999) *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras.
- De Dijn, H. (1991) “Metaphysics as Ethics” en: Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden: E. J. Brill, pp. 119-133.
- Deleuze, G. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik editores S. A.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Henry, M. (2008) *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra.
- Jacobi, F. H., (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, traducción Solé, M. J. en *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal.
- Jarrett, C. (2001) “Spinoza’s distinction between essence and existence”, *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, Julio 2001, pp. 245-252.
- Klein, J. (2002) “‘By Eternity I Understand’: Eternity According to Spinoza”, *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51, Julio 2002, pp. 295-324.
- Martin, C. P. (2008) “The Framework of Essences in Spinoza’s Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, pp. 489-50.
- Morfino, V. (2015) “Esencia y Relación”, *Revista Pensamiento Político*, Num. 6, pp. 1-26.
- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos.
- Sabater, N. (2019) *La destinación humana en Spinoza: una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Schmaltz, T. (2015) “Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection”, en: Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford: Oxford University Press, pp. 205-220.
- Solé, M. J. (2013) “La intuición intelectual en Spinoza” en: Tatián, D. (comp.): *Spinoza. Noveno Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, pp. 205-217.
- Steinberg, D. (2009) “Knowledge in Spinoza’s Ethics” en: Koistinen, O. (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, pp. 140-167.
- Thomasius, C. (1688) *Freimutige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmassige Gedanken oder Monatsgesprache uber allerhand, durnehmlich aber neue Bucher*. Tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenäum, Frankfurt am Main, 1792.
- Viljanen, V. (2011) *Spinoza’s Geometry of Power*, New York: Cambridge University Press.

- Wolff, C. (1739), *Theología naturalis, Methodo scientifica pertractata. Pars 1*. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; *Pars 2*. Ed. noca. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741.
- Zambrano, M. (1936) “La salvación del individuo en Spinoza”, *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* N°3, Universidad Complutense, Madrid, pp. 7-20.



## La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el *Kriegsnotsemester*. Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica\*

### The Heideggerian Criticism of the Theory of Values in the *Kriegsnotsemester*. An Open Dialogue between Neo-kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics

ROCÍO GARCÉS FERRER\*\*

**Resumen:** Este trabajo examina el diálogo entre neokantismo, fenomenología y hermenéutica en el conocido como *Kriegsnotsemester* impartido por Martin Heidegger en 1919, y lo hace a la luz de las posibilidades allí abiertas para una reformulación contemporánea de la filosofía trascendental. A tal fin se abordará especialmente el análisis heideggeriano de las aporías que entranan las filosofías del valor en Windelband y Rickert y cómo la respuesta del joven Heidegger descubre, de la mano de Lask, un nuevo «espacio de sentido» en el que se mueve gran parte de la filosofía actual. De tal modo que sea posible redefinir la noción de normatividad desde esa dimensión pre-teórica y fáctica del sentido.

**Palabras clave:** Facticidad, Fenomenología, joven Heidegger, Lask, Neokantismo, normatividad.

**Abstract:** The paper explores the dialogue between Neo-kantianism, Phenomenology and Hermeneutics, as held in the *Kriegsnotsemester* lectures given by Martin Heidegger in 1919. The extent to which those lectures might cast some light on the contemporary restatement of transcendental philosophy will be on view. Special attention shall be put on Heidegger's scrutiny of a series of aporias Windelband's and Rickert's theories of values suffer from, and on Heidegger's disclosure of a new «space of meaning» in the wake of Lask that contemporary philosophy is allegedly engaged with. It is from this pre-theoretical and factual dimension of sense that we are enabled to reshape the notion of normativity.

**Keywords:** Facticity, Lask, Neo-kantianism, Normativity, Phenomenology, Young Heidegger.

---

Recibido: 14/04/2020. Aceptado: 29/10/2020.

\* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación del CONICYT/FONDECYT Postdoctorado n° 3190541 financiado por el Gobierno de Chile.

\*\* Profesora asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Correo electrónico: [rocio.garces@mail.udp.cl](mailto:rocio.garces@mail.udp.cl). Última publicación: «El giro afectivo en la filosofía del joven Heidegger», *Tópicos del Seminario* (en prensa). ORCID: 0000-0001-9292-9877.

## 1. Introducción: ¿Por qué sigue siendo relevante hoy el *Kriegsnotsemester*?

Sin duda 1919 fue un año crucial para la fenomenología. Mientras Edmund Husserl materializaba en sus clases la posibilidad de concebir la filosofía como una «ciencia originaria» a partir del modelo kantiano de una «estética trascendental», su discípulo más brillante, Martin Heidegger, perseguía la idea de la filosofía como una «ciencia preteórica originaria» (*vortheoretische Urwissenschaft*) en su primera lección como *Privatdozent* de Husserl en la Universidad de Friburgo.<sup>1</sup> Tanto en un caso como en otro se trataba de acceder y describir fenomenológicamente el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), esto es, aquella dimensión preteórica del sentido que antecede a la distinción regional entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Es más, transcurridos ya cien años desde que tuvo lugar esta primera lección —conocida como «Semestre por necesidades de guerra» (*Kriegsnotsemester*) debido a su duración excepcional por el conflicto bélico (del 25 de enero al 16 de abril de 1919)— seguimos inmersos en el debate filosófico abierto en sus clases. De un lado, la lucha contra la naturalización de la conciencia, encarnada entonces en la lucha contra el «hechizo del psicologismo»; y, de otro, la puesta en cuestión de los límites del método de la filosofía trascendental, debido sobre todo a la deriva epistemológica y excesivamente formal del neokantismo y al resurgimiento de diversos grados y formas de realismo. De hecho, se trata de las dos caras de un mismo problema. La lucha contra el naturalismo derivó rápidamente en su extremo contrario: la estilización logicista de la filosofía trascendental y una nueva versión platonizante del idealismo representada por la filosofía del valor.<sup>2</sup>

¿Es posible dar cuenta de la experiencia del mundo de la vida sin caer en uno de esos dos extremos? Ante la infructuosa disyuntiva derivada del neokantismo (la filosofía o es una ciencia o es una cosmovisión), el asistente de Husserl opta por ensayar una tercera vía de raíz fenomenológica: la idea de la filosofía como «ciencia originaria». Si la filosofía no es una ciencia, ¿en qué sentido fundamental modifica aquí el adjetivo «originario» al sustantivo «ciencia»? ¿Es posible luchar contra el naturalismo y aun así mantenerse fiel a la experiencia vital? ¿Descansa en esta fidelidad última a la vida el significado de lo «originario»? Las categorías manejadas por el neokantismo, e incluso por la fenomenología, ¿responden al sentido de esta experiencia vital? ¿O son antes bien formas encubiertas de un tipo más sutil y sofisticado de naturalización? En otras palabras: ¿Hasta qué punto el antinaturalismo de la filosofía de los valores no encarna subrepticamente una forma exacerbada de naturalismo teórico, una cosificación del mundo de la vida? ¿Qué lugar le corresponde entonces a la filosofía si no es una ciencia ni tampoco pretende convertirse en una cosmovisión? ¿Es la filosofía realmente autónoma respecto de las ciencias? Y si así fuera, ¿en qué consiste dicha *autonomía*?

1 Aunque Heidegger comienza en 1916 su etapa docente como *Privatdozent* en la Cátedra II de Filosofía de la Universidad de Friburgo, el *Kriegsnotsemester* es el primer curso que imparte como *Privatdozent* de Husserl en la Cátedra I de Filosofía. Este curso es asimismo el primero de este periodo publicado en la *Gesamtausgabe* y es considerado como el inicio de su camino de pensamiento.

2 Como indica Vigo (2014, 207-208), el primer proyecto filosófico del joven Heidegger puede entenderse como un intento de mediación entre el antinaturalismo y el antiformalismo. Sobre el platonismo implícito a la filosofía del valor de Rickert y a la fenomenología de Husserl, véase Slama (2019).



Precisamente aquí, en la delimitación de esta autonomía, encontramos un primer indicio de la reformulación fenomenológica del proyecto trascendental. La epistemología neokantiana, al concebirse a sí misma como una teoría de la ciencia, pretende ofrecer razones para constituir una «cosmovisión científica» y aboga así por la *continuidad* entre la ciencia (*quid facti*) y la filosofía (*quid iuris*). En cambio, la fenomenología desea establecer desde el principio la autonomía de la filosofía justo a través de la *discontinuidad* con las ciencias y las cosmovisiones. En ese sentido, frente al «idealismo crítico» o «idealismo desde arriba» de Paul Natorp que privilegia la analítica sobre la estética trascendental, Husserl se define a sí mismo como un «idealista genuino» que practica un «idealismo desde abajo»; es decir, un idealismo basado en la «donación intuitiva» que no se deja seducir por la falsa fundamentación empírica en la psicología.<sup>3</sup>

Sin embargo, para el joven Heidegger ese paso resulta todavía insuficiente. Si bien reconoce el gran hallazgo fenomenológico que supuso el descubrimiento de la donación intuitiva, está convencido de que todavía es posible dar un paso más hacia atrás. Llamaré a este paso el «desde abajo de la facticidad».<sup>4</sup> Sólo desde ahí será posible explicitar el presupuesto teórico en el que se asienta, aun sin saberlo, el idealismo trascendental de la fenomenología. Por lo pronto, tal y como muestran las páginas del *Kriegsnotsemester*, en el desplazamiento del «idealismo crítico» o idealismo desde arriba al «genuino idealismo desde abajo» y de ahí al «desde abajo de la facticidad» se juega el diálogo entre el neokantismo, la fenomenología y la hermenéutica. O lo que es igual: de este diálogo surgirán las diferentes acepciones del legado trascendental que todavía hoy determinan nuestra situación hermenéutica.

Así las cosas, me gustaría mostrar cómo la respuesta de Heidegger a las aporías que entraña la filosofía del valor neokantiana abre un nuevo espacio de sentido en el que se mueve gran parte de la filosofía contemporánea. En ese respecto es posible afirmar que el *Kriegsnotsemester* inaugura una fructífera vía de trabajo que llega hasta la actualidad. Para ello analizaré, en *primer lugar*, la crítica del discípulo de Husserl a la filosofía neokantiana del valor de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert que se encuentra tanto en el *Kriegsnotsemester* (GA 56/57, 29-62; 35-73) como en el curso que Heidegger impartió inmediatamente después, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (GA 56/57, 140-203) (sección 2). Sobre esa base abordaré después, en *segundo lugar*, la transformación hermenéutica de la fenomenología. Gracias al trabajo de Emil Lask, a medio camino entre el neokantismo y la fenomenología, Heidegger descubre un *Faktum* más originario que el *Faktum* del conocimiento científico: el *Faktum* de la facticidad (sección 3). A partir de esa dimensión preteórica del sentido veremos, en *tercer lugar*, cómo será posible dar con el modo de acceso adecuado a la filosofía como *Urwissenschaft*, y con ello recapitularé las consecuencias que se derivan de este paso atrás hermenéutico con vistas a una reformulación del significado mismo de lo normativo (sección 4).

3 Así se lo manifiesta Husserl por carta a Natorp en 1909; véase Crowell (2001, 33). Respecto al «idealismo desde arriba» del neokantismo, véase Schuhmann y Smith (1993, 450).

4 En la lección del semestre de invierno de 1921/22, Heidegger identifica la facticidad con la fenomenología más radical que comienza «desde abajo»: «Problema de la facticidad — la fenomenología más radical que comienza “desde abajo” [“von unten”] en sentido auténtico» (GA 61, 195). Asimismo, Husserl define el «idealismo genuino» de la fenomenología basado en la intuición como un «positivismo genuino» en el §20 de *Ideas I* (Hua III/1, 38; 52).

## 2. El *Faktum* del conocimiento científico y la paradoja de la filosofía del valor

El neokantismo surge a finales del siglo XIX con la intención de renovar la lectura de Kant tras el agotamiento del Idealismo alemán. Sin embargo, este movimiento cristaliza muy pronto en una nueva versión del idealismo trascendental y lo hace desde dos aproximaciones diferentes. Por un lado, el neokantismo de la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer y Hartmann) toma como punto de partida el *Faktum* de la ciencia y tiene por objeto la lógica de las ciencias exactas. Para esta escuela, el carácter científico de la filosofía se define en términos de una lógica trascendental, esto es, mediante la presentación sistemática de los principios *a priori* de las ciencias empíricas. Por otro lado, el neokantismo de la Escuela de Baden (Windelband, Rickert y Lask) centra su interés en la filosofía trascendental del valor y en las ciencias históricas y culturales. La relación que esta escuela establece entre la filosofía y la ciencia adopta como modelo la *Wissenschaftslehre* de Fichte y la primacía de la razón práctica de la segunda *Crítica* de Kant. Esta preeminencia de la razón práctica se evidencia en la teoría del juicio de Rickert, para quien la afirmación y la negación suponen una toma de posición respecto a una norma práctica o deber trascendente (*Sollen*); en la idea de la lógica de Windelband como «ética del pensamiento»; y en la teoría de la «validez» (*Geltung*) de Lozte como «valor» (*Wert*).<sup>5</sup>

En las lecciones del semestre de verano de 1919, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, Heidegger se detiene en las consecuencias teóricas que se derivan de esta primacía de la razón práctica por parte de la filosofía neokantiana del valor. Su análisis se centra en las obras de Windelband *Normen und Naturgesetze* (1882) y *Kritische oder genetische Methode?* (1883), ambas recogidas en *Präludien* (1884); y en la obra de Rickert *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1915). El argumento es el siguiente: bajo la influencia de Lozte y de Fichte, Windelband renueva la filosofía de Kant gracias a la conversión de la verdad en valor, por un lado, y a la interpretación del conocimiento teórico como una actividad práctica vinculada a normas, por el otro. Al punto de considerar la razón práctica como el principio de todos los principios y, justo por ello, establecer que la objetividad y la verdad del conocimiento descansan en su «normatividad» (*Normalität*).<sup>6</sup> Desde esta preeminencia de la filosofía práctica y su *a priori* normativo, la filosofía teórica experimenta asimismo una importante transformación: «[La filosofía teórica] Ya no es más una copia del mundo —sentencia Windelband—, sino que su tarea es llevar a la conciencia las normas que en primer lugar confieren a todo pensamiento su valor [*Wert*] y su validez [*Geltung*].<sup>7</sup> Así pues, el objetivo último de esta filosofía reside en que «el espíritu lleve a la conciencia su ley normativa del comportamiento teórico» (GA 56/57, 144).

5 Véase Crowell (2001, 27), quien especifica además que el idealismo de la Escuela de Marburgo recupera a Platón y Hegel al asumir el giro copernicano como la prioridad del pensamiento y de la forma lógica sobre el ser. Sin embargo, el idealismo de la filosofía del valor de la Escuela de Baden recurre al Kant fichteanizado de Kuno Fischer, el maestro de Windelband, y a la lógica aristotélica que enfatiza la relación entre forma y materia. Justo por ello Heidegger tilda a esta filosofía de «neo-fichteanismo» (GA 56/57, 142). Véase asimismo Cazzanelli (2019, 262) y Centi (2015).

6 Véase Windelband (1884, 136).

7 Véase Windelband (1884, 139).

Pero como la autoconciencia del espíritu no se reduce a la crítica del conocimiento, junto al pensamiento normativo se encuentran a su vez el querer y el sentir normativos. De la interpretación conjunta de las tres *Críticas* obtiene Windelband una doctrina de los principios de la razón, de modo que la filosofía se convierte en «la conciencia completa de los valores más altos de la vida humana» (GA 56/57, 145), cuyo fin es demostrar la validez de esas normas y valores. Por ello su método no se limita al proceder psicológico-genético (*quaestio facti*) sino que aborda la *quaestio iuris* a través del método crítico-teleológico. Gracias a esta interpretación de Kant, que pone el énfasis en el carácter de valor de toda verdad, Windelband pudo reconducir las tres esferas de problemas de la filosofía (la lógica, la ética y la estética) a la cuestión unitaria de la conciencia normativa. Esto le permitió renovar el programa del Idealismo alemán, en su caso bajo la mediación de la idea de valor, y concebir la filosofía como un sistema y una cosmovisión científica.

¿Pero puede la idea de valor ser el primer principio de esta filosofía sistemática? La misma pregunta que pone en cuestión la lectura neokantiana de Windelband en las lecciones del semestre de verano de 1919 planea sobre la filosofía de Rickert en el *Kriegsnotsemester*. Mediante un «análisis estructural del método crítico-teleológico» (GA 56/57, 40; 48), Heidegger desea sacar a la luz su construcción aporética, mostrar lo infundado de los presupuestos sobre los que se asienta y, en última instancia, poner de manifiesto su inadecuación a las exigencias metódicas de la idea de una ciencia originaria.<sup>8</sup>

El presupuesto principal de la ciencia crítica de los valores es la dualidad de procesos que están implicados en el conocimiento: por un lado se da un proceso psíquico que está subordinado a determinadas leyes naturales necesarias, a un «tener que ser» (*Müssen*); y por otro lado tiene lugar un tipo de determinación ideal o conciencia normativa que responde al «deber ser» (*Sollen*). Por tanto, la constitución de la vida psíquica se rige según una doble legalidad: primero como objeto de la ciencia explicativa (la psicología), donde la ley natural funciona como el principio de la explicación; y después como objeto de una valoración ideal (la lógica), donde la norma es el principio de la valoración.<sup>9</sup> Frente al método de las ciencias empíricas, el método crítico-teleológico determina las normas que deben seguir los tres tipos de actividades de la conciencia —el pensar, el querer y el sentir— para ser válidos, de tal modo que sea posible investigar los tres ámbitos normativos de la verdad, la bondad y la belleza.

Ahora bien, si la demostración de la validez *a priori* de los axiomas no puede realizarse empíricamente, ¿cómo se prueba su validez? ¿Es posible acceder a una conciencia axiomática pura? ¿No se produce desde el principio una complicación originaria entre los elementos empíricos y los valorativos? ¿Cómo se delimita la esfera trascendental pura o valorativa en esta forma estilizada de empirismo? En otras palabras: la principal dificultad

8 En el curso del semestre siguiente Heidegger se refiere explícitamente a «una crítica fenomenológica de la filosofía trascendental del valor» (GA 56/57, 127). La «crítica fenomenológica» funciona como un antecedente de la «destrucción», término que aparece por vez primera en el curso de 1919/20 (GA 58, 139; 148). Se trata de una «crítica positiva» que deberá reconducir la filosofía del valor a sus motivaciones históricas, hasta el punto de que se vuelva evidente la ausencia de una problemática científica genuina en la filosofía del valor.

9 Para Windelband (1884, 221 y ss.), las normas lógicas son formas determinadas de conectar representaciones que sólo se diferencian por su «valor de normatividad». Este valor se alcanza cuando «la actividad representativa debe cumplir el objetivo de ser verdadera».

a la que debe hacer frente el método crítico-teleológico es el esclarecimiento de la relación entre la donación material y la donación ideal, entre lo empírico y lo trascendental o entre el ser y el deber ser. Pues a diferencia del método teleológico y deductivo de la doctrina de la ciencia de Fichte, según lo interpreta el discípulo de Husserl, el método crítico-teleológico depende inexorablemente de la experiencia: necesita que exista una *predonación material*, se trata de un «empirismo trascendental» que toma prestados los rendimientos empíricos de la psicología y de la historia, y sobre esta base material efectúa la selección, evaluación y fundamentación crítica de los axiomas. Se pregunta sin embargo Heidegger:

Ahora bien, ¿logra este método teleológico, con todas sus diferencias respecto al método genético (de la psicología), ir en principio más allá de la ciencia de los hechos, es decir, puede afirmar algo que vaya más allá de lo que es factual y efectivamente válido [*tatsächlich Geltende*]? ¿Es capaz de cumplir con esta exigencia? El intento de reflexionar sobre la conciencia normativa no descubrirá nada más que las formas y normas *efectivamente* [*tatsächlich*] existentes en el proceso psíquico del pensamiento de la conciencia individual (GA 56/57, 36; 43).

En esta cita hallamos una primera formulación de la paradoja de la filosofía del valor: pese a su pretensión trascendental (lógica), la filosofía del valor no puede abandonar su dependencia de la predonación material (psicología); y cuanto más se distancia de la experiencia para delimitar la esfera trascendental de la valoración, tanto más recae en una suerte de *criptonaturalismo*.<sup>10</sup>

La cuestión decisiva es entonces cómo tener conciencia de este «ideal normativo» o cómo traer a presencia la *donación del ideal*; cómo saber cuáles son las formas y normas necesarias que, a partir del material dado, permiten al pensamiento alcanzar la «validez universal» (*Allgemeingültigkeit*) y cumplir así con el fin de la verdad (GA 56/57, 42; 50). ¿Cómo «se da» el deber ser en la conciencia o cuál es su correlato subjetivo? ¿Se da teóricamente, tal y como conocemos las cosas, o tiene su propio modo de manifestación? Y lo que es todavía más difícil de probar: ¿En qué sentido podemos decir que un proceso mental debe corresponderse con el ideal? Para Rickert, el ideal tiene un valor que debe ser realizado a través de mi pensamiento porque lo vivo como un deber ser.<sup>11</sup> ¿Pero se me da todo valor como un deber ser? Resulta sencillo constatar que no es así. La vivencia subjetiva del valor del ideal no tiene

10 Esta paradoja ya había sido barruntada por Husserl en los «Prolegómenos a la lógica pura» del primer volumen de sus *Investigaciones Lógicas*. Véase Hua XVIII, 159 y ss.; 139 y ss. Como apunta MacAvoy (2019, 39), Husserl señala allí que ambos extremos, el psicologista y el antipsicologista neokantiano, conciben la lógica en términos normativos. Al traducir las leyes de la lógica a reglas prácticas se enfatiza el papel de la lógica en los «actos judicativos». Para la conciencia psicológica, de la que a su vez depende el método crítico-teleológico, los actos judicativos son sucesos mentales. De tal modo que las reglas lógicas entendidas como normas de los actos no logran desprenderse del psicologismo. En cambio, para Husserl, las leyes de la lógica no son leyes normativas de los actos, sino que son leyes del contenido y por ello no dan cuenta de la normatividad, sino de la validez. Heidegger se refiere a la crítica de Husserl a la lógica normativa y, en las lecciones del semestre de verano de 1919, repara en el mismo problema por referencia a Rickert. Véase GA 56/57, 179 y 194.

11 Según Rickert (1915, 205-206), el valor trascendente o valor del ideal (vía objetiva) se realiza en el juicio como «deber» (*Sollen*) bajo la forma de un imperativo, gracias asimismo a la necesidad lógica o «sentimiento de evidencia» (vía subjetiva). Sobre los problemas que plantean estas dos vías, véase GA 56/57, 184-203.

por qué depender de un imperativo moral. Por ejemplo, la manifestación de un valor como la alegría, asevera Heidegger, no se me da en una vivencia marcada por el deber ser. Pues a fin de cuentas, concluye, el valor no es ni un ser ni un deber ser. Y precisamente por ello su vivencia se expresa mejor a través de una locución impersonal e intransitiva: «El valor no *es*, sino que “vale” [“wertet”] en un sentido intransitivo: en la experiencia de asumir un valor, “esto vale” [“wertet es”] para mí, para el sujeto que experimenta el valor. Sólo la formalización convierte el acto de “valorar” en un objeto» (GA 56/57, 46; 55).

Al primer supuesto que confunde *deber ser* y *valor* cabe añadir ahora un segundo supuesto: el que afirma la identidad entre *verdad* y *valor*. Para mostrar su carácter infundado Heidegger distingue dos actitudes: no es lo mismo «declarar-algo-como-un-valor» (*Für-Wert-Erklären*) que «captar un valor» (*Wertnehmen*). Mientras esta última actitud es un fenómeno originario, una constitución de la vida en y para sí, la primera es un fenómeno derivado, fundado en la esfera teórica.<sup>12</sup> Con todo, el ser-verdadero apunta a una dimensión más originaria —a la «apertura» dirá en *Ser y tiempo*— que la asunción de valores tal y como, por ejemplo, se da en la alegría. De ahí que pueda afirmar que en el ser-verdadero simplemente vivo: «El ser-verdadero [*Wahrsein*] (ἀ-λήθεια) como tal no “vale” [“wertet” *nicht*]. En la alegría como alegría asumo valores [*wertnehmend*], en la verdad como verdad vivo» (GA 56/57, 49; 58).

Por último, el método crítico-teleológico presupone en *tercer* lugar una relación necesaria entre *validez* (*Geltung*) y *valor* (*Wert*). La primera dificultad consiste en aclarar la noción de validez: ¿En qué tipo de vivencia se da? ¿Le corresponde algún tipo originario de correlato subjetivo o se trata de un fenómeno fundado? ¿Es la validez lo primario o lo es el valor, de suerte que la validez y el deber ser son lo derivado? Rickert opta por esto último. En *Der Gegenstand der Erkenntnis* afirma que la «correlación del valor válido y del sujeto que valora» es el «punto de partida de toda filosofía». El concepto de validez depende, así pues, de «la presuposición de valores que son válidos» y los valores «se presentan ante el sujeto como un deber ser incondicionado». De ahí que la filosofía sea considerada «la doctrina del valor» por antonomasia.<sup>13</sup> Por el contrario, el joven *Privatdozent* considera que la validez tiene lugar en una experiencia vital independiente y anterior tanto a la objetivación teórica del valor cuanto a la traducción normativa de las leyes lógicas. De hecho, como enseguida veremos, el fenómeno del «mundear» («*es weltet*») y su intrínseca articulación significativa son posibles gracias a una ampliación y radicalización del ámbito experiencial de la validez llevado a cabo por Lask.<sup>14</sup>

A la postre, aquello que resulta problemático no es tanto la valoración como lo que ella misma presupone a modo de fundamento de su propia realización; a saber: la diferencia entre predonación material (ser) y la donación ideal (deber ser). Ahora bien, ¿cómo es posible que la norma, como valor ideal, remita a un ser psíquico real si se trata de dos mundos

12 Husserl acuña el término «*Wertnehmung*» por analogía con «*Wahrnehmung*» (percepción) en *Ideas II* para designar este tipo de comportamiento preteórico e inmediato (Hua IV, 9; 39).

13 Rickert (1915, 442) concluye así: «La teoría del conocimiento es, por consiguiente, sólo una parte de la filosofía, en tanto que ésta es considerada la doctrina del valor [*Wertlehre*] en general».

14 Como apunta Vigo (2013, 52-53): «Lo más característico de la posición de Lask reside en una creativa reinterpretación del concepto lotziano de validez, que pone de relieve el momento de referencia estructural de toda instancia de carácter formal-categorial a un determinado material dado de forma sensible». A su vez, Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de verano de 1919 que «Lask descubrió en el deber [*Sollen*] y en el valor [*Wert*], como lo último experimentado, *el mundo*, el cual no era ni cósmico ni sensorial en un sentido metafísico, ni no cósmico en un sentido extravagantemente especulativo, sino que era factual [*tatsächlich*]» (GA 56/57, 122).

separados por un abismo? He aquí, pues, la formulación explícita de la paradoja sobre la que se construye el método crítico-teleológico, la paradoja del presupuesto fundamental de la valoración. De una parte, el sentido de la valoración crítico-teleológica debe *presuponer* esta conexión entre ser y deber ser para el cumplimiento significativo del juicio valorativo, de tal manera que el material sea «sometido a» una norma mientras la norma es «norma para» un material. Pero, de otra parte, esta presuposición implica una *incompatibilidad* radical entre materia y forma, entre ser y deber ser. Hasta tal punto esto es así que Heidegger concluye: «A los defensores del método teleológico les fascina la separación radical entre ser y valor, y no se dan cuenta de que no han hecho más que romper teóricamente los puentes entre ambas esferas, hallándose ahora sin recursos en uno de sus márgenes» (GA 56/57, 55; 66).

En definitiva, los tres presupuestos muestran que el método crítico-teleológico se construye sobre una paradoja que este método asume como ya resuelta, y a la vez se presenta como el método que debería ofrecer una solución a la misma, pero sin lograrlo. Con todo, el análisis estructural ha puesto de manifiesto la relación aporética entre la materia y la forma, entre el ser y el deber ser, que esconde el presupuesto fundamental de la valoración crítica. Además, la lógica de las presuposiciones le lleva a cometer una petición de principio: no puede encontrar en sí misma su propio fundamento porque el ideal de validez universal *ya tiene que estar dado* como criterio de valoración crítica de la norma. Por todo ello el método resulta «superfluo» y revela su desconocimiento de la «auténtica problemática de la ciencia originaria»: el problema axiomático y su intrínseca circularidad (GA 56/57, 44; 52-53).

### 3. El *Faktum* de la facticidad y el salto al mundo en cuanto tal: el espacio del sentido

¿Cómo es posible el paso del espacio neokantiano de la validez al espacio fenomenológico del sentido? Tal y como ahora veremos, el tránsito de una esfera a otra se da gracias a una radicalización «desde abajo» del principio fenomenológico de la intuición: el «principio de todos los principios» (GA 56/57, 109; 132).<sup>15</sup> Este descenso hacia la determinación material de la forma, después hacia la donación intuitiva y finalmente hacia la experiencia fáctica tiene lugar, de una parte, mediante la original aportación de Lask; y, de otra, a través de una transformación preteórica de la intencionalidad husserliana que permita dar cuenta de la experiencia vital sin deformarla teóricamente. Con cada paso se avanza en una profunda modificación de la noción de experiencia, desligada ya de las oposiciones entre lo empírico y lo transcendental, el ser y el deber ser o la materia y la forma, y al mismo tiempo alejada del tácito presupuesto naturalista inherente a la perspectiva teórica. Al punto que el último paso en este descenso es, en realidad, un salto.

Con el fin de arrojar mayor claridad sobre cuál es el vínculo existente entre la materia y la norma, Heidegger se propone volver sobre el análisis de la dimensión material desde «un contexto metodológicamente adecuado» (GA 56/57, 55; 66). ¿Qué significa que el material «está sujeto a» o «es afectado por» una norma o que el ideal «es una norma para» un material? ¿Cómo se establece esta vinculación y cuál es su naturaleza? Según hemos visto, el

15 Con estas palabras lo define Husserl en el §24 de *Ideas I*: «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en carne y hueso) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (Hua III/1, 43; 58).

método crítico-teleológico depende de la experiencia que le proporciona la psicología, pero al tratarse de una ciencia empírica e inductiva no puede ofrecerle una descripción completa de la donación material. El fundamento de la valoración crítica muestra así su debilidad a la luz de las exigencias epistemológicas de la ciencia originaria. Habrá por tanto que encontrar un modo de acceso adecuado a la donación material: «Debemos sumergirnos —nos dice el joven profesor— hasta la claridad última en esta labilidad del hecho [*Tatsache*] y del conocimiento factual [*Tatsachenerkenntnis*], del *factum*, hasta que nos resulte inequívoco en su donación» (GA 56/57, 58; 69).

Ahora bien, para poder «sumergirnos [*Hingeben*] directamente en los hechos mismos» (GA 56/57, 61; 72) y acceder a la claridad categorial en la que éstos se nos dan, es necesario retrotraerse a un ámbito más originario: la esfera preteórica donde se dan asimismo los objetos de la psicología. Se trata del *paso atrás* que anunciábamos al principio, el paso que nos lleva del idealismo crítico y su dependencia de la psicología al idealismo «desde abajo» de la intuición fenomenológica y de ahí al «desde abajo» de la facticidad o intuición hermenéutica:

Se ha de romper con la primacía de lo teórico, pero no según *el* modo que proclama un primado de lo práctico o que introduce otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico (GA 56/57, 59; 70-71).

Esta declaración de intenciones conserva la innegable impronta que Lask había dejado en la preocupación categorial de Heidegger desde su trabajo de habilitación sobre Duns Escoto. El primer contacto que tenemos con las categorías no se establece a través de una mediación cognitiva, sino que ellas mismas, previamente a su conocimiento, son *vividas* mediante una entrega absoluta de naturaleza intuitiva (*Hingabe*). Junto al descubrimiento de la esfera preteórica en la que se da la vivencia de lo categorial, Lask defendía el principio de la determinación material de la forma. Según este principio, las categorías dejan de pertenecer al reino de lo suprasensible y surgen como determinación de la materia misma. Es más, en una conferencia del año 1908 pronunciada en Heidelberg bajo el significativo título *Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?*, Lask ya había proclamado la autonomía de ese reino categorial intermedio, la esfera lógica de la validez, respecto del primado neokantiano de la razón práctica.<sup>16</sup>

Además de superar así el viejo dualismo metafísico de las dos esferas, la sensible y la suprasensible, Lask define la noción de validez de modo intencional: algo vale «de o respecto de» (*gelten von*) algo, la forma vale «para» (*Hingelten*) la materia y la materia encuentra en la forma su respectivo cumplimiento (*Erfüllung*), su conformidad situacional o mundana (*Bewandtnis*).<sup>17</sup> Esta relación intencional, el «valer respecto de» algo, es considerada por Lask (1923b, 83) como la «relación originaria» (*Urverhältnis*) entre la forma categorial y el material sensible. De tal modo que, como señala Crowell (2001, 83), frente al modo tradicional de concebir la forma —ya sea como entelequia (Aristóteles) o como

16 Véase Lask (1923a, 349-356). Heidegger cita esta conferencia en sus lecciones del semestre de verano de 1919 (GA 56/57, 179).

17 Sobre el origen laskiano del término «*Bewandtnis*», véase Kisiel (1995, 216-217) y (2000, 252).

síntesis de la multiplicidad (Kant)—, la materia se halla transida en sí misma por su forma lógica: «La materia no es formada ni impuesta por el conocimiento, sino que se encuentra afectada en sí misma por la forma lógica» (Lask [1923b, 69]). Es así como la materia determina «desde abajo» la diferenciación de la forma y lo hace además de manera impersonal, sin necesidad de que el sujeto lo legitime a través del juicio. El *hilemorfismo trascendental* de Lask supone por ello un paso importante, aunque no suficiente, en la determinación heideggeriana del mundo como espacio de sentido. El hecho de que la validez dependa de la materia y sea siempre validez *respecto de* algo vuelve irrelevantes tanto la explicación causal como la sintética. Y debido a su naturaleza intencional, la validez ya no puede ser considerada de modo metafísico, entitativo o representacional. De ahí que frente a la normatividad lógica o «normatividad desde arriba» del neokantismo, despunte en la filosofía de Lask la posibilidad de una normatividad material o «normatividad desde abajo».

Es sin embargo en este punto, en el significado que cobra la donación material, donde surgen las diferencias entre el neokantismo, Lask y el joven Heidegger. Para el neokantismo, lo «inmediatamente dado» son los datos psíquicos; se trata, como ya vimos, de la predonación material a partir de la cual se obtienen las normas ideales. Por su parte, pese a que Lask extiende el ámbito categorial más allá de los datos sensibles —el punto de partida tanto del idealismo crítico como del realismo crítico (GA 56/57, 84; 102)—, asume como propia la comprensión fichteana del «abismo trascendental» o del «*hiatus irrationalis*» que escinde y vuelve irreconciliables realidad (facticidad) y logicidad (legalidad), vida y filosofía.<sup>18</sup> Justo por ello el *paso atrás* al que me referí al principio se transforma al mismo tiempo en un *tránsito*: el tránsito de la acepción neokantiana de la dimensión preteórica de la experiencia vital como nuda «factualidad» (*Tatsächlichkeit*) o *factum brutum* irracional hacia una comprensión de la «facticidad» (*Faktizität*) categorialmente preestructurada, significativa y mundana.<sup>19</sup> Sólo de este modo será posible tanto encontrar una salida a la paradoja de la filosofía del valor —una paradoja producida teóricamente— como abandonar la «lógica de las presuposiciones» y optar por «una concepción formal del análisis de las vivencias» (GA 56/57, 79; 95).

Y ello es así porque la circularidad en la que se mueve la filosofía del valor se sostiene sobre dos presupuestos *teóricos*: 1) una comprensión naturalizada de la sensibilidad y de la experiencia, esto es, una comprensión teórica de la realidad; y 2) una noción en exceso teórica de la praxis, según la cual las leyes de la lógica se convierten en reglas normativas a la par que se objetiva la esfera del valor. Mostrar lo infundado de ambos presupuestos

18 Véase Kisiel (2000). Heidegger afirma que Lask supo ver dónde estaba el problema sin dar con la solución, pues «quiso resolverlo de una manera teórica» (GA 56/57, 88; 106). Al igual que los neokantianos, Lask privilegiaba la esfera de la lógica por considerar la dimensión categorial como el único lugar donde es posible el significado, lo que le lleva a subordinar la estética, el momento intuitivo, a la analítica trascendental; véase Crowell (2001, 42). La dimensión originaria, preteórica, resulta por ello inefable y carente de valor. Para Heidegger, en cambio, la dimensión preteórica es fáctica y significativa a la vez. Se trata de una radicalización y ampliación del «desde abajo» de la donación intuitiva gracias al descubrimiento de un *Faktum* que es anterior al *Faktum* del conocimiento científico: el *Faktum* de la facticidad.

19 Heidegger no empleará propiamente el término «*Faktizität*» hasta la lección del semestre de verano de 1920. No obstante, en el *Kriegsnotsemester* asistimos a una transformación radical de esta noción contra el sentido establecido por el neokantismo, una transformación que prepara el terreno para su sentido técnico posterior. Véase Kisiel (1995, 220) y (2000, 244-245).



y acceder a una dimensión más originaria de la donación, y con ello de la experiencia, es la tarea de la segunda parte del curso. Y como han observado Kisiel (1993, 42) y Greisch (2000, 39), este tránsito, que es a su vez el tránsito del método teleológico y de la primacía de la razón práctica a la fenomenología y el principio de la donación, acaba por transformarse en un *salto* con la pregunta por la vivencia impersonal del «*es gibt*», el «hay» o el «se da».

Si bien Heidegger nos había invitado a sumergirnos de la mano de Lask en la dimensión material de la cosa misma para experimentar el fenómeno de la *donación* en su factualidad hasta alcanzar su claridad categorial, ahora desea acceder al *darse* mismo de la donación. Es decir: se trata de acceder a la experiencia originaria en la que tiene lugar el «hay» (la «categoría reflexiva» por excelencia para Lask) y la dimensión pretéorica, que es bruta e irracional para los neokantianos.<sup>20</sup> A tal efecto Heidegger formula una pregunta en apariencia simple, libre de presupuestos teóricos, pero a la vez enigmática y desconcertante por su generalidad y su cariz impersonal: «¿Hay algo?»; y más aún: «¿Se da el “hay” [*Gibt es das “es gibt”*]?» (GA 56/57, 62; 73). Con esta cuestión no se pregunta si algo «vale» o si algo «debe ser», sino simplemente si *se da* el *hay*; esto es: si es posible acceder al acontecer mismo de la donación en general; en suma, si *hay* mundo como el espacio de sentido en el que a su vez algo se da. Hasta tal punto esta pregunta es determinante, insiste el discípulo de Husserl con cierto dramatismo, que pone en juego «la vida o la muerte de la filosofía en general».<sup>21</sup> Y añade:

Nos hallamos ante un abismo en el que o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta [*der absoluten Sachlichkeit*]—, o bien logramos saltar a *otro mundo*; o siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (GA 56/57, 63; 77).

Esta cuestión nos sitúa ante la siguiente disyuntiva: o bien permanecemos en la esfera teórica, en medio de la devastación y reificación de la experiencia; o bien nos atrevemos a dar el salto al mundo *en cuanto tal*, al mundo de la vida o al espacio preteórico del sentido. De este salto sobre el abismo depende tanto el abandono —*more* laskiano— de la versión dualista de la teoría del conocimiento como la reapropiación —en un sentido preteórico y vital— de la intencionalidad husserliana. No se trata por tanto del salto al mundo *real*, en el que nos encontramos en actitud reflexiva como sujetos enfrentados a cosas, sino de nuevo del paso atrás. Se trata del salto a la trama significativa del mundo o de la inmersión en el *mundear* del mundo: «Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeas” [*“es weltet”*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo “vale” [*“es werttet”*]» (GA 56/57, 73; 88).

El fenómeno del «mundear», característico de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), es más originario que el fenómeno del «valer» porque no necesita fun-

20 Véase Greisch (2000, 39-40) y Kisiel (1993, 41). Kisiel (1986/87, 97, n. 23) indica además que la pregunta por el «*es gibt*» constituye el inicio de una confrontación (*Auseinandersetzung*) entre Heidegger y Natorp. Con este término Natorp se refiere a la dimensión factual, al *factum brutum*, de lo «*Urkonkrete*».

21 Lask (1923b, 89) había empleado una expresión muy similar para referirse a la necesidad de superar el dualismo del conocimiento empírico (ser) y trascendental (deber ser) en favor de una visión unitaria del conocimiento y la verdad.

darse en la percepción. De ahí que Heidegger afirme en el famoso ejemplo de la vivencia de la cátedra que «lo significativo es lo primario» y no un valor adherido a la nuda realidad natural, física o psíquica (GA 56/57, 73; 88).<sup>22</sup> De hecho, esta última operación resulta artificialmente teórica, derivada y secundaria. Su comprensión de la realidad se sostiene sobre un presupuesto teórico que deforma y oculta el fenómeno primario del mundo: el modo según el cual las cosas se nos dan «de golpe» *como siendo* esto o aquello en el contexto más amplio de una situación.<sup>23</sup>

#### 4. Conclusión

La insólita pregunta por el «¿Se da el hay?» nos ha permitido retroceder a un ámbito previo al de la donación teórica, dar el paso atrás; dar el salto de la esfera teórica, el espacio de la validez y el *Faktum* del conocimiento científico, a la esfera pretéorica del mundo de la vida, el espacio del sentido y el *Faktum* de la facticidad. Aquello con lo que primero nos encontramos al experimentar en toda su radicalidad aquella pregunta no es con procesos físicos o psíquicos, ni con objetos o con algo parecido a un «yo», sino única y exclusivamente con la estructura intencional más fundamental del «vivir dirigiéndose hacia algo». Se trata, así pues, de una experiencia que, además de no ser objetiva, es impersonal: «El “se da” [“*gibt es*”] es un “darse” [“*es geben*”] para un yo — y, con todo, no soy yo el para *quién* y el hacia *quién* de la referencia del sentido de la pregunta» (GA 56/57, 69; 84). Esta intencionalidad desnuda y anónima del vivir es comprendida en términos de un «comportarse respecto a» (*Verhalten zu*), que ya no obedece al primado de la razón práctica sino a la dinámica de la a-propiación (*Er-eignis*) significativa; un acontecer en el que el vivir y lo vivido están imbricados en una totalidad de sentido y que en nada se parece a un proceso (*Vor-gang*) cognitivo: un suceso objetivado que pasa (*gang*) por delante (*vor*) del yo y que sólo mantiene con él una vinculación teórica.

En la fructífera a la par que apremiante lección de 1919 se nos anuncia por vez primera la facticidad como *die Sache selbst*, como el *Faktum* último del sentido, y lo hace a través del acontecer a-propiador (*Er-eignis*) de la vivencia del mundo circundante. En torno a este redescubrimiento del mundo como el acontecer del espacio del sentido, del salto al mundo *en cuanto tal*, girará toda la obra de Heidegger (*Umwelterlebnis – Dasein – Ereignis*). Si el mundo se nos presenta como el paradójico *topos outopos* de toda inteligibilidad, el ser humano se manifiesta en él como inextricablemente vinculado al sentido. Esta insoslayable

22 En la lección del semestre de invierno de 1919/20 precisa: «El sentido de “significatividad” en el que vive la experiencia fáctica no es, por tanto, correlato de una forma especial de *captar valor* [Wertnehmens]. Pues, ¿el valor de *qué* debería ser captado? De lo real» (GA 58, 109; 120).

23 Husserl emplea la expresión «de golpe» (*in einem Schlag*) cuando se refiere a la intuición sensible (Hua XIX/1, 618; 705). En cambio, con la intuición categorial se abandona la esfera de la sensibilidad y se accede al entendimiento (Hua XIX/1, 624; 709). La distinción entre intuición sensible y categorial repite así la tradicional separación entre *áisthesis* y *nóesis* que Heidegger desea abolir con el «de golpe» de la significatividad; esto es: el ver la cátedra «de golpe» significa que su comprensión no está fundada en la percepción ni, por consiguiente, en niveles constitutivos.

vinculación será posteriormente expresada por la dinámica ex(a)propiadora del cuidado bajo la fórmula del «proyecto arrojado», la movilidad fundamental de la existencia finita.<sup>24</sup>

Ahora bien, el discípulo de Husserl nos ha mostrado que la obligatoriedad normativa del *Geltungsberich*, el «*es wertet*» neokantiano —un juicio de valor secundario que necesita añadirse a un juicio de hecho, a una predonación sensorial—, se asienta sobre «una injustificada absolutización de la esfera teórica» (GA 56/57, 87; 105) que dificulta sobremanera la fundamentación última del método teleológico. La circularidad en la que se mueve este método, una «dificultad producida teóricamente», sólo puede ser «superada» si la ciencia originaria es en sí misma de naturaleza preteórica. Justo por ello concluye: «La amalgama de posiciones *teóricas* y de valoraciones *teóricas* que hemos conocido bajo el nombre de “método teleológico” cae completamente fuera de la esfera originaria. Esto significa que una teoría de los valores es ilusoria, especialmente cada *sistema* de valores, incluso la idea de *sistema* (que por su naturaleza tiende a la absolutización de lo teórico)» (GA 56/57, 97; 117).

Si la filosofía desea ser una «ciencia preteórica originaria» deberá dar, pues, el *paso atrás*, abandonar la experiencia reificada de la ciencia y el sistema de valores de las cosmovisiones para acceder mediante un *salto* al acontecer del mundo como el *Faktum* último del sentido. Para ello el principio fenomenológico de la intuición, el principio de todos los principios, tendrá que retroceder a su vez respecto de su posición teórica —el ideal de «evidencia pura» que se cumple en la donación absoluta de la percepción— para sumergirse en la experiencia del acontecer del mundo, donde la intencionalidad vital se muestra en su dinámica histórica y ejecutiva: «La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos, y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente» (GA 56/57, 117; 141-142).

El tránsito de la esfera de la validez a la esfera del sentido conlleva, por último, un cambio en la acepción de lo normativo. A diferencia de la normatividad lógica o «normatividad desde arriba» del neokantismo, que concibe las leyes lógicas como reglas acerca de la formación de los juicios, la «normatividad desde abajo» de la fenomenología sitúa su criterio normativo en la esfera intuitiva de la donación absoluta y la evidencia pura. Para el joven Heidegger, sin embargo, la evidencia no puede limitarse al cumplimiento intuitivo de una significación teórica. El tipo de obligatoriedad existencial que se desprende del *Faktum* de la facticidad implica que la norma y su medida deberán encontrarse en un lugar anterior, en la ejecución misma de la intencionalidad vital.<sup>25</sup> El «desde abajo» de la facticidad y la «intuición hermenéutica» abren así un nuevo campo de sentido, una esfera autónoma para la filosofía, donde «la norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de “corrección” o la falsedad, sino la *originariedad*» (GA 58, 244; 251), y donde la medida del criterio fenomenológico es «el Dasein concreto del mundo propio» (GA 59, 146).

24 Sobre el sentido de la dinámica del cuidado como «ex(a)propiación» en el joven Heidegger puede consultarse Garcés Ferrer (2020).

25 Véanse Crowell (2001), (2013) y Burch (2019) para una reformulación de los problemas normativos desde el «espacio del sentido» (*space of meaning*) descubierto por Heidegger.

## Bibliografía

- Burch, M. et al. (eds.) (2019), *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, New York/ London: Routledge.
- Cazzanelli, S. (2019), «Conocimiento y donación entre Rickert y Heidegger», *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº9, pp. 252-273.
- Centi, B. (2015), «The validity of norms in Neo-Kantian ethics», en: De Warren, N. y Staiti, A. (eds.): *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 127-146.
- Crowell, S. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Illinois: Northwestern University Press.
- Crowell, S. G. (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Garcés Ferrer, R. (2020), «Ex(a)propiaciones de lo propio: Heidegger y el cristianismo primitivo», en: Gilardi, P. y Rocha, D. (eds.): *La apropiación de Heidegger*, Ciudad de México: UNAM/Bonilla Artigas, pp. 59-93.
- Greisch, J. (2000), *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris: Les Editions du Cerf.
- Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), *Gesamtausgabe* (= GA), Band 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Versión castellana: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Adrián Escudero, J., Barcelona: Herder, 2005.
- Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gadner, H.-H. (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 58, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. Lara López, F., Madrid: Alianza, 2014.
- Heidegger, M. (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Strube, C. (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 59, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985), *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bröcker, W. y Bröcker-Oltmanns, K. (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hohenstein, E. (ed.), *Husserliana* (= Hua), XVIII, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Investigaciones lógicas, 1: Prolegómenos a la lógica pura*, trad. de Morente, M. G. y Gaos, J., Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Panzer, U. (ed.), *Husserliana*, XIX/1 y XIX/2, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Investigaciones lógicas, 2: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, trad. Morente, M. G. y Gaos, J., Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Schuhmann, K. (ed.), *Husserliana*, III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Ideas relativas*

- a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, trad. Gaos, J., México D. F./ Madrid: FCE, 1993.
- Husserl, E. (1991), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Biemel, M. (ed.), *Husserliana*, IV, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Ziri6n, A., México D. F.: FCE, 2014.
- Kisiel, T. (1986/87), «Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, pp. 91-120.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kisiel, T. (1995), «Why students of Heidegger will have to read Emil Lask», *Man and World*, n°28, pp. 197-240.
- Kisiel, T. (2000), «Heidegger-Lask-Fichte», en: Rockmore, T. (ed.): *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, New York: Humanity Books, pp. 239-270.
- Lask, E. (1923a), «Gibt es einen “Primat der praktischen Vernunft” in der Logik?», en: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Tübingen: Mohr, pp. 349-356.
- Lask, E. (1923b), «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», en: *Gesammelte Schriften*, Band 2, Tübingen: Mohr, pp. 1-182.
- MacAvoy, L. (2019), «The Space of Meaning, Phenomenology, and the Normative Turn», en: Burch (2019), pp. 29-46.
- Rickert, H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen: Mohr.
- Schuhmann, K. y Smith, B. (1993), «Two Idealisms: Lask and Husserl», *Kant-Studien*, 83, pp. 448-466.
- Slama, P. (2019), «Deux platonismes contemporains: Rickert et Husserl. Théorie du jugement, valeurs et intentionnalité», *Philosophie*, n°141, pp. 19-34.
- Vigo, A. (2013), «Verdad y validez en Emil Lask», en: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Navarra: EUNSA, pp. 41-72.
- Vigo, A. (2014), «Sentido, verdad y validez. La deconstrucción heideggeriana de la teoría intensional del juicio», en: *Arqueología y aletheiología. Estudios heideggerianos*, Berlin: Logos Verlag, pp. 207-224.
- Windelband, W. (1884), *Präludien*, Freiburg/Tübingen: Mohr.





# El estratonismo en el materialismo ilustrado: el caso Sade

## Stratonism in Enlightenment materialism: Sade

NATALIA L. ZORRILLA\*

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo estudiar el proceso de articulación del “estratonismo”, constructo histórico-filosófico creado en torno a la figura de Estratón de Lámpsaco, en la Ilustración francesa. Argumentaremos que el materialismo ateo ilustrado incorpora elementos estratonistas, centralmente la idea de la naturaleza como potencia productiva ciega. Nos abocaremos a reconstruir tal proceso de articulación, concentrándonos en la obra de autores de posiciones diversas (incluso opuestas entre sí) como Cudworth, Bayle y d’Holbach. Examinaremos a continuación la reapropiación crítica del estratonismo que realiza Braschi, uno de los personajes filósofos de la obra *Histoire de Juliette* de Sade, en su cosmovisión materialista atea.

**Palabras clave:** Estratonismo; Materialismo ateo; Ilustración francesa; Bayle; Sade.

**Abstract:** This article aims at studying the emergence of “stratonism”, a historical and philosophical construct created around Strato of Lampsacus’s figure and ideas, in the French Enlightenment. The paper argues that Enlightenment atheist materialism embraces diverse stratonist elements, mainly the idea of nature as blind productive power. In order to accomplish our objective, we review the characterization of stratonism offered by authors such as Cudworth, Bayle and d’Holbach, who have different (even opposed) ideological and philosophical positions. Subsequently, we examine Sade’s critical appropriation of stratonism, focusing on one of the libertine philosophers in *Histoire de Juliette*, Braschi, and his materialist atheist discourse.

**Keywords:** Stratonism; Atheist materialism; French Enlightenment; Bayle; Sade.

### 1. Introducción

En tanto espacio de ficcionalización y problematización filosófica del ateísmo materialista, la obra esotérica sadeana<sup>1</sup> pone al descubierto los puntos ciegos del materialismo ilustrado. En efecto, Donatien Alphonse François, marqués de Sade propone en sus obras libertinas un imaginario cruel, una exaltación del vicio y del crimen, que acompaña siempre con justificaciones filosóficas de tales transgresiones. En este sentido, el objetivo de los discursos filosóficos de los personajes libertinos de Sade consiste en demostrar cómo de una matriz teórica materialista se sigue una visión de mundo amoral, según la cual todo está permitido.

Recibido: 24/04/2020. Aceptado: 21/05/2020.

\* Becaria postdoctoral en CONICET - Universidad de Buenos Aires. Email: [n.zorrilla@conicet.gov.ar](mailto:n.zorrilla@conicet.gov.ar). Líneas de investigación: Ilustración francesa, ateísmo, recepción de la Antigüedad Clásica durante el siglo XVIII, género y sexualidad, mujeres filósofas de la modernidad.

1 Michel Delon plantea una diferenciación entre textos esotéricos y exotéricos dentro del corpus sadeano (Sade, 1990, ix–lviii) con el fin de distinguir entre los escritos clandestinos de Sade y sus obras “oficiales”.

Estos discursos constituyen una de las expresiones o vertientes del materialismo ilustrado en su ocaso. De hecho, para desarrollar conceptualmente su materialismo, varios personajes sadeanos retoman ideas de predecesores como La Mettrie, d'Holbach y autores clandestinos, tal como han señalado debidamente Naville (Sade, 1966, t. XI, 11–23), Deprun (1967, 1976, 1977), Leduc (1969), Roger (1983), Mothu (1994), Delon en sus ediciones críticas de las novelas libertinas de Sade (1990–1998), Warman (2002) y Castro (2014), entre otros/as. Pero sus fuentes de inspiración no se agotan en tales predecesores contemporáneos. Antes bien, Sade recupera diversas líneas filosóficas de la Antigüedad Clásica para componer estas disertaciones materialistas libertinas.

La constante referencia a pensadores y escuelas presocráticas, socráticas y helenísticas varias puede constatar en diversos motivos filosóficos constitutivos del esoterismo libertino sadeano. En primer lugar, su cosmología y metafísica ateas, en las que los personajes sadeanos reducen todo lo que existe a materia (cuerpos) en movimiento, remiten a filosofías materialistas de la Antigüedad, evocando, por momentos, al atomismo<sup>2</sup> y, por otros, a la teoría de los elementos empedoclea y peripatética<sup>3</sup>. En segundo lugar, su crítica de las convenciones, a las que juzgan arbitrarias, injustificadas y opuestas a una vida en concordancia con la naturaleza, los acerca al cinismo antiguo. En tercer lugar, pregonan estos personajes cierto “estoicismo feliz” (Sade, 1998, 784), entendido como una ascesis apática, que pretenden compatibilizar con cierto hedonismo sensual y exacerbado, de notas cirenaicas. Sade busca incansablemente en la Antigüedad Clásica referentes y fuentes filosóficas para revitalizarlas, transformarlas y pervertirlas, dotándolas de un espíritu libertino.

Si bien las traducciones de fuentes antiguas abundan en su biblioteca, el arsenal de materiales al alcance de Sade no se limitaba a ellas. Para transformar y re(escribir) los principales preceptos de estas escuelas o movimientos incorporándolos a sus ficciones libertinas, Sade habría recurrido, a su vez, a compilaciones, diccionarios y enciclopedias del período, así como también a ciertos textos de circulación clandestina en donde se difundían y se discutían ideas filosóficas heterodoxas varias inspiradas en la Antigüedad Clásica<sup>4</sup>. Contaba además con escritos de los contrailustrados en donde estos expresaban sus críticas al paganismo y remarcaban el peligro que constituiría su difusión<sup>5</sup>.

A la manera de un mecanismo serial, la escritura esotérica sadeana produce continuamente distintas disertaciones filosóficas en cuya progresión puede observarse la recombinación incesante de ideas de tono materialista. Uno de los libertinos más icónicos de *Histoire de Juliette*, Braschi o Pio VI, ofrece a la protagonista de esta novela una extensa disertación de corte materialista y ateo. Se despliega allí uno de los conceptos más polémicos del materialismo

2 Los/as libertinos/as en *Histoire de Juliette* que expresan materialismos atomistas son, entre otros/as, Mme Delbène, Noireuil y Saint-Fond.

3 El ejemplo paradigmático de *Histoire de Juliette* en este sentido es el discurso de Braschi, el cual analizamos en este artículo.

4 Sade utilizó el manuscrito clandestino titulado *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, atribuido a Nicolas Fréret y publicado en formato impreso en 1765, para componer los discursos filosóficos de Mme Delbène, la primera instructora-filósofa de Juliette en la novela homónima, tal como indica Jean Deprun (1970). La *Lettre* formaba parte de la biblioteca de Sade. Ver Mothu (1995, 680 [427, vol. II, VII]).

5 Sade era un asiduo lector de la obra de Nicolas-Sylvestre Bergier, un contrailustrado crítico tanto de filósofos deístas como ateos, tal como consta en sus epístolas. Ver su carta de noviembre de 1783 a Mme de Sade (Sade, 1966, t. XII, 416).



ilustrado: la idea de la naturaleza como mecanismo ciego. La hipótesis de este artículo es que tal concepción de naturaleza se inspira en gran medida en el estratonismo, tal como fue concebido en la Ilustración francesa. Aquí Sade no sería la excepción, pues encontramos concepciones similares en autores como d'Holbach, para quien existen leyes naturales necesarias y “ciegas” que no responden a ninguna finalidad ni son creadas por una inteligencia superior. Esta hipótesis nos permite comprender las bases histórico-conceptuales de la noción de naturaleza en Sade, acercándola a la de sus predecesores materialistas, y también demostrar que esta noción no es meramente metafórica o vacía de sentido, como postulan algunos comentaristas/as, sino que remite a esta matriz filosófica estratonista que reconstruiremos aquí.

En primer lugar, entonces, estudiaremos la obra de Johann Franz Buddeus, Ralph Cudworth, Pierre Bayle y Paul Henri Thiry, barón d'Holbach (Paul Heinrich Dietrich von Holbach), con el objetivo de examinar su caracterización del estratonismo. Tomamos en cuenta aquí posiciones ideológicas variadas e incluso encontradas para observar cómo inciden las construcciones conceptuales polémicas, las objeciones y las retorsiones argumentales en la articulación misma del estratonismo. Al igual que Buddeus, Cudworth era un férreo crítico del ateísmo materialista, mientras que Bayle ha sido caracterizado por algunos/as como un racionalista y por otros/as como un escéptico<sup>6</sup>, y d'Holbach es un claro representante de tal corriente filosófica atea. En segundo lugar, analizaremos la reapropiación crítica del estratonismo en la obra *Histoire de Juliette* de Sade, específicamente en el discurso filosófico de Braschi, el Papa libertino<sup>7</sup>.

## 2. Buddeus, Cudworth: contra el materialismo hilozoísta

El término “estratonismo” convendría a la articulación de la doctrina profesada por Estratón de Lámpsaco<sup>8</sup>, sucesor de Teofrasto en el Liceo. Si bien actualmente no es tan reconocido como otros pensadores antiguos, a comienzos del siglo XVIII su nombre resonaba en diversas obras del período que lo representaban como una de las voces más vehementes del ateísmo materialista. Un ejemplo de tales obras es el *Traité de l'athéisme et de la superstition* de Buddeus<sup>9</sup>. Este autor entendía que el filósofo de Lámpsaco sostenía un punto de vista materialista sobre el *cósmos*, adscribiendo a la naturaleza toda la potencia divina, es decir, que al igual que Epicuro, concebía a la materia dividida en átomos y desprovista de todo (auto)conocimiento —aunque a diferencia de este, Estratón no la consideraba “estúpida” sino llena de vida (Buddeus, 1740, 23-4).

Ralph Cudworth en *The True Intellectual System of the Universe* clasifica a la filosofía antigua griega distinguiendo cuatro categorías de “ateísmo”: la primera, proveniente de Anaximandro, supone un concepto de materia pasiva, “muerta y estúpida” (“dead and stupid”)

6 Ofreceremos más precisiones y referencias bibliográficas sobre este debate en el apartado dedicado a Bayle.

7 Algunas secciones de este artículo fueron elaboradas en base al trabajo de investigación realizado para mi tesis doctoral.

8 Para una compilación actualizada de los fragmentos y testimonios antiguos sobre Estratón de Lámpsaco (en formato bilingüe conteniendo el texto fuente en idioma clásico más traducción al inglés), ver Sharples (2017).

9 Buddeus fue un filósofo y teólogo crítico del “ateísmo” que proyectaba sobre la obra y figura de Spinoza. Originalmente titulado *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1716), citamos la versión francesa del tratado, que es la que habría circulado entre los ilustrados franceses.

[Cudworth, 1837, 194], de la cual surgirían, como sus formas, todas las cosas. La segunda, atomista o democrítea, identifica al azar implicado en el movimiento de los átomos como la fuerza creadora de la naturaleza. La tercera, el supuesto ateísmo estoico, consiste en un materialismo en el que la naturaleza es el principio racional ordenador del *cósmos*<sup>10</sup>. El cuarto tipo de ateísmo, por último, se denomina “Hylozoick or Stratonical” y es el que el autor del *True intellectual system of the universe* juzga más peligroso para la cosmovisión ortodoxa judeocristiana. Cudworth lo diferencia de los atomistas haciendo hincapié en su concepción de lo corpóreo. Mientras que para Demócrito y Epicuro todo se produce por el concurso fortuito de los átomos, que en sí mismos no responden a direccionamiento teleológico alguno, el “hylozoismo” estratonista “makes all body, as such, and therefore every smallest atom of it, to have life essentially belonging to it (natural perception and appetite) though without any animal sense or reflexive knowledge, as if life, and matter or extended bulk, were but two incomplete and inadequate conceptions, of one and the same substance, called body” (Cudworth, 1837, 157)<sup>11</sup>. Según Cudworth, el estratonismo estipula que este principio activo vital se encuentra en todas y cada una de las partes de la materia, a pesar de que estas no cuentan en sí mismas con un conocimiento aperceptivo sobre su movimiento. Por otro lado, según Estratón, al que llamaban “*físico*” (o también “científico”), el mundo no habría sido creado por una deidad trascendente inteligente. Este filósofo, por el contrario, habría sido partidario de un immanentismo en el cual la naturaleza, regida por ciertas leyes, se comporta uniformemente.

### 3. Bayle: la invención del estratonismo

Quizá el autor que más impacto ha tenido en el ateísmo *des Lumières* en este sentido es Pierre Bayle. Según Mori (1999) y Bost (2009), Bayle no se limita meramente a exponer las principales tesis de Estratón. Antes bien, es Bayle mismo quien va desplegando y elaborando este sistema “estratonista”, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, particularmente en su *Continuation des pensées diverses*. Incluso, según McKenna (2017), se trata “no de la filosofía de un Estratón histórico, sino de la síntesis de las tesis materialistas contra la doctrina cristiana” (McKenna, 2017, 48)<sup>12</sup>. En todo caso, la intervención de Bayle es en este sentido clave pues le otorga al estratonismo una importancia hasta entonces inusitada que luego impactará en el ateísmo de Jean Meslier<sup>13</sup> y d’Holbach, entre otros, tal como sostienen Mori (1999, 2000) y Quintilli (2009).

En el artículo “Spinoza” de su *Dictionnaire historique et critique*<sup>14</sup>, Pierre Bayle ofrece una aproximación al pensamiento de Estratón. Bayle caracteriza a este peripatético como

10 Según John Sellars en *Stoicism* (2014, 147), Cudworth solo se refiere en tal sentido a Boecio (de Sidón) y a Séneca, es decir, a algunos autores del estoicismo tardío, ya que Zenón y Cleantes habrían sido para él teístas (imperfectos).

11 Ofrecemos la siguiente traducción al español del pasaje: “hace que todo cuerpo, como tal, y por lo tanto que cada pequeñísimo átomo de este, tenga vida, vida (percepción natural y apetito) que le pertenece esencialmente aunque sin ningún “sentido animal” o conocimiento reflexivo, como si la vida, y la materia o la cosa extensa, no fuesen sino dos concepciones incompletas e inadecuadas de una y la misma sustancia, denominada cuerpo”. Salvo en aquellos casos en los que indicamos la referencia bibliográfica pertinente, las traducciones son nuestras.

12 Ver asimismo Laursen (2010) y Bahr (2018).

13 Para una completa introducción a la vida y obra de Meslier, ver Tizziani (2017).

14 Sade poseía un ejemplar del *Dictionnaire* de Bayle en su biblioteca (Mothu, 1995, 679 [426]).

un spinozista materialista que defendía la equivalencia *Deus sive natura*, puntualmente la idea de que no existe otra potencia divina que no sea la de la naturaleza, que a su vez es ella misma corpórea (material)<sup>15</sup>. En su (re)construcción del concepto estratonista de naturaleza, el autor del *Dictionnaire* la presenta como una naturaleza autónoma que produce todo lo que existe por sí misma pero sin conocimiento, es decir, sin apercebirse de ello, sin sentimiento alguno y actuando por necesidad (en las antípodas de la exaltación del azar atribuida en aquellos tiempos a los atomistas epicúreos). En tanto Estratón se habría opuesto a la noción de átomos y vacío de los epicúreos, Bayle especula con la idea de que quizás el motivo de este rechazo habría sido la presunta renuencia de Estratón a creer que el universo estaba dividido en partes discretas. Se suma a ello que Estratón habría postulado, según Bayle, leyendo a Cicerón y a Plutarco, que la naturaleza habría producido el mundo por necesidad (no por azar) “desde toda la eternidad” (Bayle, 2010, 341).

En la *Continuation des pensées diverses*<sup>16</sup>, en cambio, encontramos un desarrollo más extenso de lo que Bayle entiende por “estratonismo”, filosofía que, según él, constituiría una forma de “naturalismo” (posición que implicaría el rechazo de la existencia de lo sobrenatural). En efecto, el término “*naturalisme*”, según Bayle, recoge la opinión imanentista de quienes no reconocen otro Dios que no sea la naturaleza. El autor del *Dictionnaire* entiende que este naturalismo podría constituir asimismo una forma de ateísmo, ya que los ateos acordarían con los “ortodoxos” en la existencia de una “cause première, universelle, éternelle, qui existe nécessairement et qui doit être appelée Dieu” (Bayle, 1705, t. I, 80)<sup>17</sup>. De hecho, Bayle argumenta que tanto Spinoza como Estratón postulaban la existencia de un primer principio:

Il faut donc pour se distinguer de l’Athéisme reconnaître formellement que ce premier être n’agit point par voie d’émanation, que l’action par laquelle il produit le monde n’est point immanente, qu’il n’est point déterminé par une nécessité naturelle, qu’il dispose de la nature selon son bon plaisir, qu’il entend nos prières et qu’elles le peuvent induire à changer le cours naturel des choses (Bayle, 1705, t. II, 430)<sup>18</sup>.

Ahora bien, cuando Bayle reconstruye la posición filosófica de los “*Stratoniciens*”, los identifica, junto con los epicúreos, como los principales blancos u opositores del argumento del diseño, arma frecuentemente atribuida a los estoicos. Por eso, afirma que ellos están obligados a sostener que “Une nature qui n’avait ni vie, ni sentiment, avait produit tous ces beaux ouvrages, et que sans savoir ce qu’elle faisait, elle y avait mis une symétrie et

15 La figura de Estratón y su comparación con Spinoza le resultan funcionales a Bayle, quien parecería querer establecer en dicho artículo la inexorabilidad de una interpretación materialista de la equivalencia spinozista “*Deus sive Natura*”. Sin embargo, tal interpretación de la filosofía de Spinoza no va de suyo. A su vez, la comparación entre Estratón y el amstelodano no se desarrolla en profundidad en el mencionado texto del *Dictionnaire*, debido a que Bayle arguye que no tiene suficiente información como para saber cuán similares eran estos sistemas de pensamiento.

16 Ver Mothu (1995, 615 [53]).

17 “Una causa primera, universal, eterna, que existe necesariamente y que debe ser llamada Dios”.

18 “Es necesario entonces para distinguirse del ateísmo reconocer formalmente que este primer ser no actúa sino por vía de emanación, que la acción por la cual produce el mundo no es immanente, que no está determinado por una necesidad natural, que dispone de la naturaleza según le place, que escucha nuestras plegarias y que ellas pueden inducirlo a cambiar el curso natural de las cosas”.

une subordination, qui paraissent évidemment l'effet d'une intelligence très éclairée, et qui choisit et ses fins et ses moyens" (Bayle, 1705, t. II, 502)<sup>19</sup>. Los adversarios de los ateos (es decir, de los estratonistas) consideran que sería cuando menos insensato suponer, tal como lo harían sus rivales, que una naturaleza inanimada ha creado un mundo tan complejo y que parecería teleológicamente organizado.

Según Bayle, para responder, los estratonistas podrían recurrir a lo que él llama la vía de la "retorsión", estrategia argumental o retórica que consiste en trasladar al interlocutor el peso de la prueba, respondiendo a una objeción con otra. Por ejemplo, refiriéndose a la contienda entre los estoicos y los estratonistas, Bayle trata de identificar los puntos argumentales presuntamente más "débiles" de los estoicos. Él explica que ellos creen en dos principios: uno sería la materia, que es inanimada. El otro principio, que aporta el movimiento a la materia, sería Dios. Sin embargo, los estoicos conciben a Dios (al cual también llaman Júpiter, por cierto) como un fuego, es decir, como un conjunto de partículas sutiles en perpetuo movimiento. Ante esto, los estratonistas podrían entonces preguntar, de acuerdo con Bayle: ¿Quién creó el orden de dichas partículas?

Si vous voulez nous contraindre à vous expliquer comment il y a de l'ordre dans la nature sans la direction d'aucun être intelligent, nous vous contraindrons à nous expliquer comment il y a de l'ordre dans les corpuscules ignées de Dieu sans la direction d'aucune cause intelligente (Bayle, 1705, t. II, 507)<sup>20</sup>.

En lo que concierne a la creación y conservación del mundo, no habría demasiadas diferencias entre los epicúreos y los ateos (estratonistas), ya que ninguno de ellos admite la existencia de una causa inteligente creadora. Los epicúreos se enfrentan a la dificultad teórica de tener que explicar las regularidades observables del universo (pretender dar cuenta de ellas a través del concurso fortuito de los átomos es cuando menos extraño, según Bayle). La hipótesis epicúrea implica en algún sentido, desde la perspectiva del autor del *Dictionnaire*, el caos, desorden o anarquía entre los cuerpos. Partiendo de ella, nunca se podrá tener la seguridad de que el sol saldrá mañana o de que el mundo no estará continuamente expuesto a una ruina total (Bayle, 1705, t. II, 520).

Por el contrario, Bayle explica que los ateos estratonistas están en una posición más ventajosa que los epicúreos, pues pueden efectivamente sostener cierta noción de orden y regularidad en tanto defienden la idea de una naturaleza necesaria y continua que tiene la facultad de producir todo lo que existe en el universo. Esta naturaleza produce lo que produce ciegamente, es decir, no tiene conocimiento acerca de su actividad o apercepción alguna (parece ser casi una suerte de mecanismo). De aquí se deduce que, al estar de esta forma constituida, ella no podría variar su proceder o su actividad. Según la reconstrucción

19 "Una naturaleza que no tenía ni vida ni sentimiento, produjo todas las bellas obras y que, sin saber lo que hacía, introdujo en todo una simetría y una subordinación que parecen evidentemente efecto de una inteligencia muy brillante y que elige sus fines y sus medios".

20 "Si ustedes quieren obligarnos a explicarles cómo es que hay un orden en la naturaleza sin la dirección de un ser inteligente, nosotros los obligaremos a explicarnos cómo es que hay orden en los corpúsculos ígneos de Dios sin la dirección de una causa inteligente".

que hace Bayle del argumento, la premisa sería que quien nada conoce, nada desea, es decir, esta naturaleza no podría desear ser o hacer más de lo que es o hace (Bayle, 1705, t. II, 520).

Existe, no obstante, otra línea de reflexión en la reconstrucción que hace Bayle del estratonismo: se trata del corolario amoralista de este naturalismo materialista. Estratón estaría sujeto a recibir una objeción similar a la que se le podría hacer a un epicúreo, a saber: la acusación de que su sistema implica la anarquía de los cuerpos. Sin negarla como falsa, podría argumentar, según Bayle, que no es de temer si estos están sometidos únicamente a una naturaleza ciega (destituida de conocimiento). La clave aquí sería hacer ver que el orden del universo, hasta la actualidad, se ha mantenido constante, mientras que, al mismo tiempo, el estado de la materia ha sido un combate continuo. En efecto, los cuerpos actúan incesantemente unos sobre otros tanto como pueden: siguen la “ley del más fuerte”, sin detenerse, sin tregua ni paz (debido a que el equilibrio de poderes que suspende las hostilidades victoriosas no suspende en realidad los esfuerzos por vencer). Bayle argumenta de esta manera que “Si une telle anarchie pouvait amener celle qu’on objecte, il y a long temps qu’elle l’aurait fait” (Bayle, 1705, t. II, 524)<sup>21</sup>. Suponiendo que exista un Dios, ¿por qué permitiría la guerra de los cuerpos en el mundo, se pregunta Bayle, si esta no fuese un instrumento para mantener su orden?

En segundo lugar, la naturaleza, según Estratón en la reconstrucción bayleana, es caracterizada como el “Ser necesario”, eterno y autónomo, que no puede más que seguir las leyes eternas e inmutables. Por lo tanto, su estado, esto es: el estado de la naturaleza será siempre el estado más perfecto posible. Ahora bien, siguiendo el razonamiento:

Il n’y a point d’état anarchique à craindre dans la machine du monde, elle ne peut être que dans son état naturel: le chaos, le retour du chaos sont des chimères, et s’il arrivait un arrangement des corps différent de celui que nous voyons, et qui parut moins beau et plus incommode à l’homme, il ne serait pas pour cela ni moins beau, ni moins commode eu égard à tout l’univers (Bayle, 1705, t. II, 525)<sup>22</sup>.

#### 4. D’Holbach: recuperando al “naturalista” Estratón

D’Holbach, en su *Système de la nature*, se hace eco de las clasificaciones de Cudworth y las consideraciones de Bayle sobre el estratonismo. En esta obra clave del ateísmo materialista, d’Holbach se esfuerza por combatir los prejuicios en contra de los ateos, a quienes se los pinta como monstruosos y desenfrenados. Con este fin, intenta entonces describir al filósofo ateo como alguien que observa los fenómenos naturales y que se aboca a explicarlos sin recurrir a causas quiméricas, sino “Par les seules lois du mouvement, et par des rapports subsistant entre les êtres, par leurs affinités, leurs analogies, leurs actions et leurs répulsions,

21 “Si tal anarquía [la de la ley del más fuerte] pudiese causar aquella que le objetamos [a saber, la de la destrucción total del mundo], ya lo habría hecho hace tiempo”.

22 “No hay un estado anárquico que temer en la máquina del mundo, ella no puede estar sino en su estado natural: el caos, el retorno del caos, son quimeras y si se diese un orden de los cuerpos distinto al que vemos actualmente y que pareciese menos bello y más incómodo al hombre, no por eso sería este menos bello o menos cómodo para el universo en sí mismo”.

leurs proportions, leurs compositions et leurs décompositions” (d’Holbach, 2008a, 414)<sup>23</sup>. Aquí, el autor del *Système de la nature* agrega una nota, en la que reconstruye la clasificación de Cudworth citando a Jean Leclerc<sup>24</sup>:

Le docteur Cudworth, dans son *Systema intellectuale*, chapitre II, compte chez les Anciens quatre espèces d’athées: 1- Les disciples d’*Anaximandre*, appelés *hilo-pathiens*, qui attribuaient la formation du tout à la matière privée de *sentiment*. 2- Les *atomistes* ou disciples de *Démocrite*, qui attribuaient tout au concours des atomes. 3- Les athées *stoïciens*, qui admettaient une Nature aveugle mais agissant selon des règles sûres. 4- Les *hylozoïstes* ou disciples de *Straton*, qui attribuaient à la matière de la vie (d’Holbach, 2008a, 414)<sup>25</sup>.

El pasaje citado hace referencia a una naturaleza ciega que está constreñida por leyes (lo que explicaría sus regularidades), que aquí conviene a los estoicos y no a los estratonistas. Estos últimos son sin embargo caracterizados como los que afirman que la materia contiene en sí “je ne sais quelle vie, sans sentiment et sans intelligence”<sup>26</sup> (Leclerc, 1703, t. II, 61). Al comparar esta intervención de d’Holbach con lo anteriormente expuesto por Bayle y Cudworth, la distinción entre estos materialismos se revela oscilante. Parecería que los materialistas modernos aprovechan todo este crisol de ideas y propuestas, en tanto les permita romper con la concepción de la materia como un sustrato pasivo, sometido al poder de una entidad que le es trascendente. La nota del Barón continúa, y ofrece más consideraciones acerca del ateísmo en la historia de la filosofía:

Il est bon d’observer que les plus habiles physiciens de l’Antiquité ont été des athées avoués ou cachés; mais leur doctrine fut toujours opprimée par la superstition du vulgaire et presque totalement éclipsée par la Philosophie fanatique et merveilleuse de Pythagore et surtout de Platon (d’Holbach, 2008a, 414)<sup>27</sup>.

En este pasaje, d’Holbach menciona a aquellos filósofos que, debido a su compromiso con el estudio de la naturaleza y a su ateísmo más o menos abierto, fueron perseguidos. Sus rivales en esta concisa historización de la filosofía fueron, por el contrario, pensadores a los

23 “Solamente por las leyes del movimiento, por las relaciones subsistentes entre los seres, sus afinidades, analogías, atracciones y repulsiones, proporciones, composiciones y descomposiciones” (d’Holbach, 1982, t. II, 331).

24 Jean Leclerc fue un teólogo suizo que, junto con Cudworth, se oponía al ateísmo y rechazaba la idea estratonista de una naturaleza vital pero al mismo tiempo sin posibilidad de apercpección.

25 “El doctor Cudworth, en sus *Systema intellectuale*, ch. II, cuenta entre los antiguos cuatro especies de ateos: 1. los discípulos de *Anaximandro*, llamados *hylopathions*, que atribuían la formación del todo a la materia privada de *sensibilidad*; 2. los *atomistas* o discípulos de *Demócrito* que atribuían todo a la participación de los átomos; 3. los ateos *estoicos*, que admitían una naturaleza ciega pero actuante según reglas seguras; 4. los *hilozoístas* o discípulos de *Estratón*, que atribuían vida a la materia” (d’Holbach, 1982, 331 –nota).

26 “No sé qué vida, sin sentimiento y sin inteligencia”.

27 “Conviene observar que los más hábiles físicos de la Antigüedad han sido ateos declarados u ocultos; pero su doctrina fue siempre oprimida por la superstición del vulgo y casi totalmente eclipsada por la filosofía fanática y maravillosa de *Pitágoras* y sobre todo de *Platón*.” (d’Holbach, 1982, 331 –nota).

que la tradición protegió del olvido. Pitágoras y Platón aparecen asociados aquí a causa de su divinización de la inmaterialidad, de su concepción del alma como inmaterial e inmortal, de su opinión en favor de la metempsicosis, de su uso del lenguaje poético y metafórico para expresar sus ideas y de su esoterismo, entre otras posibles coincidencias que podrían establecerse. Particularmente Platón ha sido uno de los grandes pilares de la teología cristiana, y por esta razón está directamente vinculado con el pensamiento religioso que pretende combatir este autor ateo. De la misma manera, en su *Bon sens*<sup>28</sup>, d'Holbach establece una oposición similar entre aquellos cuyas ideas fomentan la superstición y aquellos cuyos aportes contribuyen a combatirla:

Quelques philosophes anciens et modernes ont eu le courage de prendre l'expérience et la raison pour guides et de s'affranchir des chaînes de la superstition. Leucippe, Démocrite, Épicure, Straton et quelques autres Grecs ont osé déchirer le voile épais du préjugé et délivrer la Philosophie des entraves théologiques. Mais leurs systèmes trop simples, trop sensibles, trop dénués de merveilleux pour des imaginations amoureuses de chimères, furent obligés de céder aux conjectures fabuleuses des Platon, des Socrate, des Zénon. Chez les modernes, Hobbes, Spinoza, Bayle, etc. ont marché sur les traces d'Épicure, mais leur doctrine ne trouva que très peu de sectateurs dans un monde encore trop enivré de fables pour écouter la raison (d'Holbach, 2008b, 158)<sup>29</sup>.

## 5. La concepción estratonista de la naturaleza en el discurso de Braschi

Braschi, el Papa ateo de *Histoire de Juliette*, desarrollará en su discurso la concepción “estratonista” de naturaleza como mecanismo ciego, retomando las clasificaciones y reconstrucciones antes estudiadas, aunque sin hacer mención explícita a Estratón de Lámpsaco. Se trata de una forma indirecta de reescritura y transformación sadeana, frecuente en su obra esotérica y clave en la construcción de su proyecto filosófico.

El discurso del Papa, desde sus comienzos, denuncia el llamado “prejuicio humanista”, a saber: la idea de la superioridad del ser humano por sobre otras formas de vida, lo que Braschi caracteriza como la más absurda extravagancia a la que puede conducir el orgullo de esta especie (Sade, 1998, 870). Según relata este libertino pontífice, el hombre se creyó en sus orígenes “una obra celeste” y se atribuyó a sí mismo un alma inmortal que lo distinguiera de todas las demás criaturas. Ahora bien, desde el punto de vista del Papa, no hay más que una diferencia de construcción, es decir, de configuración y organización del cuerpo entre

28 Ver Mothu (1995, 628 [94]).

29 “Algunos filósofos antiguos y modernos han tenido el coraje de tomar la experiencia y la razón como guías y de liberarse de las cadenas de la superstición. Leucipo, Demócrito, Epicuro, Estratón y algunos otros griegos han osado desgarrar el grueso velo del prejuicio y dispensar a la Filosofía de las trabas teológicas. Pero sus sistemas demasiado simples, demasiado sensibles, demasiado desprovistos de lo maravilloso para las imaginaciones enamoradas de las quimeras, fueron obligados a ceder ante las conjeturas fabulosas de los Platón, de los Sócrates, de los Zenón. Entre los modernos, Hobbes, Spinoza, Bayle, etc. han marchado sobre los pasos de Epicuro, pero su doctrina no encontró sino muy pocos seguidores en un mundo todavía demasiado embriagado de fábulas como para escuchar a la razón”.

un humano y los demás seres vivos. ¿Cómo se justifica entonces esta jerarquía axiológica que supone al ser humano por encima de estos?

Avec un peu d'étude (...), il [l'homme] se fût beaucoup moins estimé; un coup d'œil plus philosophique sur cette nature qu'il méconnaissait lui aurait fait voir que, faible et infirme production des mains de cette mère aveugle, il ressemblait à toutes les autres créatures, qu'il était invinciblement lié à toutes les autres, nécessité comme toutes les autres et, d'après cela, nullement fait pour s'estimer davantage (Sade, 1998, 870)<sup>30</sup>.

Braschi reclama al hombre la falta de filosofía. Si este hubiese reflexionado sobre la indiferencia a partir de la cual la “naturaleza ciega” compone a todas sus “producciones”, si hubiese reparado en el hecho de que todas ellas brotan de esta misma fuente y difieren únicamente en su organización interna, entonces quizás habría comprendido que su existencia es tan limitada y precaria como la de estos. El Papa utiliza aquí la cosmovisión materialista, valiéndose claramente de la noción estratonista de “naturaleza ciega”, para hacer énfasis en la finitud de todas sus criaturas —lo que las une, según este personaje, y las hace equivalentes.

Aucun être, ici-bas, n'est exprès formé par la nature, aucun n'est fait à dessein par elle; tous sont les résultats de ses lois et de ses opérations(...). Mais ces créatures ne sont ni bonnes, ni belles, ni précieuses, ni créées: elles sont l'écume, elles sont le résultat des lois aveugles de la nature (Sade, 1998, 870-1)<sup>31</sup>.

Elle [la nature] n'a agi qu'une fois sur eux, elles les a lancés; depuis qu'ils le sont, ils ont agi par eux-mêmes; ils ont agi par les lois qui leur étaient propres, dont la première était (...) une variation, une mutation perpétuelle entre eux (Sade, 1998, 873)<sup>32</sup>.

Al menos dos elementos estratonistas pueden identificarse en estos pasajes. Se describe, en primer lugar, a una naturaleza que no hace nada “a propósito” y que además no produce seres basándose en un diseño en particular. En segundo lugar, consecuentemente, se nos dice que las criaturas son “lanzadas” a la existencia a causa de las “leyes ciegas” que la naturaleza está obligada eternamente a observar. La naturaleza no tiene deseos, ni planes; funciona como un mecanismo. El mundo natural se encuentra regido por la mutación o variación perpetua de la materia, es decir, el principio según el cual la materia persiste en la

---

30 “Con un poco de estudio, [el hombre] se hubiese tenido a sí mismo en mucha menos estima; una ojeada más filosófica sobre esa naturaleza que desconocía le hubiese hecho ver que, débil e informe producción de las manos de esta madre ciega, se asemejaba a todas las demás criaturas, que estaba invenciblemente ligado a todas las otras, necesitado como todas las otras y, según esto, de ninguna manera hecho para ser más estimado” (Sade, 2009, 615).

31 “Ningún ser de aquí abajo está expresamente formado por la naturaleza, ninguno está hecho a propósito por ella; todos son el resultado de sus leyes y de sus operaciones (...). Pero estas criaturas no son ni buenas, ni hermosas, ni preciosas, ni creadas: son la espuma, son el resultado de las leyes ciegas de la naturaleza” (Sade, 2009, 615).

32 “Ésta [la naturaleza] no actúa más que una vez sobre ellos, los ha lanzado; a partir de ese momento, empiezan a actuar por sí mismos; lo hacen por las leyes que les son propias, la primera de las cuales es una metempsychosis perpetua, una variación, una perpetua mutación entre ellos” (Sade, 2009, 618).



existencia sin perder porción alguna de sí, pero en permanente cambio, reconfigurándose y singularizándose constantemente. Así, el Papa parte del supuesto de la eternidad de la materia misma, es decir, del universo y todas las cosas que existen. El universo es imperecedero, ya que no es más que materia en movimiento —otro rasgo estratonista.

Ahora bien, esta caracterización del universo o bien de la materia como lo eterno no equivale, no obstante, a una deificación o divinización de la misma. El Papa manifiesta su ateísmo vehementemente y critica todo tipo de nociones teístas y deístas de la divinidad en su disertación. Aun si consideráramos que su compromiso ateo pudiese ser meramente nominal, y que por detrás de este pudiese colarse algún tipo de noción de lo divino o inclusive de lo sagrado, es claro el esfuerzo de este libertino por “mundanizarlo todo”, es decir, por brindarnos una cosmovisión en la que todo lo que existe es de origen terrenal.

Tal como anticipaba ya Bayle, este concepto de naturaleza ciega nos conduce a observar la dinámica del mundo natural desde un punto de vista puramente físico y/o mecánico, y por tanto amoral. Desde esta perspectiva, el supuesto caos de los cuerpos, es decir, de las porciones de materia destruyéndose unas a otras y uniéndose y aglomerándose no es la excepción a la regla sino, por el contrario, la regla misma. Es por eso que, al describir en términos materialistas el fenómeno de la muerte de un individuo, esto es: la disolución de una configuración material, Braschi caracteriza a la muerte como algo “imaginario”:

[La] mort n'est qu'imaginaire, elle n'existe que figurativement et sans aucune réalité. La matière (...) ne se détruit pas pour cela; elle ne fait que changer de forme (...), elle fournit des sucs à la terre, la fertilise, et sert à la régénération des autres règnes, comme à la sienne. [La] matière se renouvelle et se réorganise dans les entrailles de la terre (Sade, 1998, 874)<sup>33</sup>.

## 6. ¿Un antinaturalismo sadeano?

“Delirio original, caos primordial” (Deleuze, 1969, 25): así describe Deleuze a la “naturaleza primera” sadeana. En efecto, él establece una diferencia entre dos nociones distintas de naturaleza que se pondrían en juego en la obra de Sade, lo que él mismo admite recuperar de *Sade mon prochain* (1947; 1967) de Pierre Klossowski. La naturaleza primera conviene a cierto principio de negación pura que está librado de toda ley; podría entenderse como exceso incondicionado. En oposición, la naturaleza segunda consistiría en los reinos (animal, vegetal, mineral), el ámbito de la individuación, de las criaturas. La naturaleza segunda sería accesible a través de la experiencia, mientras que la naturaleza primera nunca podría ser dada sino meramente demostrada. Ahora bien, con respecto al discurso del Papa, es menester señalar que este personaje se cuida de no utilizar el término “naturaleza” en este segundo sentido que le atribuye Deleuze. Para Braschi, la naturaleza no es equivalente a todo lo que existe. Podemos entonces recuperar ese primer sentido indicado, al que se suman, a su vez, las interpretaciones de Jean Deprun (Sade, 1990, lix-lxix) y Annie Le Brun (2008).

33 “[La] muerte es tan sólo imaginaria, no existe más que figuradamente, no se corresponde con ninguna realidad. La materia (...) no se destruye por eso; no hace más que cambiar de forma (...), proporciona jugos a la tierra, la fertiliza y sirve a la regeneración de los otros reinos como al suyo propio. [La] materia se renueva y se reorganiza en las entrañas de la Tierra” (Sade, 2009, 618).

Deprun le otorga a la naturaleza el status de un cuasi-personaje en la obra esotérica de Sade, un personaje que anhela la destrucción de sus criaturas para poder producir otras nuevas. Es por ello que sostiene que las novelas libertinas de Sade se rigen por cierto “*antiphysisme*”, a partir del cual se caracteriza a la naturaleza como “malvada” (*mauvaise*) y como “ama del crimen”, debido a que la única forma de servirla y de honrarla sería destruir la mayor cantidad de seres posible para darle la posibilidad de realizar nuevas composiciones materiales, tal como hacen los crueles libertinos sadeanos. Deprun interpreta que Sade aboga por una naturaleza cataclísmica, indiferente al aniquilamiento de las especies existentes y cuya marcha eterna no puede ser aplacada o detenida por ninguna catástrofe o ningún evento en particular. El ex marqués se inspira, según el intérprete, en las caracterizaciones del mundo natural de d’Holbach y Buffon, desarrollando el “sadismo latente” que habría en ellos.

Annie Le Brun (2008) también problematiza la vinculación de Sade con pensadores ilustrados ateos predecesores y contemporáneos a él. Según la autora, ellos se apresuran “a colocar desde sus orígenes los parapetos de la idea de naturaleza que delimitan y limitan hasta la actualidad su campo de acción”, procurando contener “las inevitables preguntas que [el ateísmo] suscita sobre el orden y el funcionamiento del mundo” (Le Brun, 2008, 60). Sade, en cambio, se sitúa ante el abismo de la nada, de acuerdo con Le Brun, y todo esfuerzo por definir y determinar qué sea la naturaleza no es sino una “salida común” de Sade, una manera de “salvar las apariencias”, de desviar la atención, estableciendo una dinámica continua entre las inmersiones filosóficas hacia la profundidad y el recorrido de la superficie.

Ahora bien, en las citas precedentes, hemos visto a Braschi describir a la naturaleza como una “madre ciega” que produce a los distintos seres vivos, como una entidad que lanza a las criaturas a la existencia como si estas fuesen proyectiles o la “espuma” de su tempestad creadora y también como algo que, “escondido” en las entrañas de la tierra, transforma distintas porciones aisladas de materia en un único ser vivo. Efectivamente, todas estas expresiones parecen personificar a la naturaleza. En el discurso del Papa, este registro poético, metafórico y hasta mitológico, parecería solaparse con el lenguaje metafísico en el que se expresan sus convicciones materialistas y ateas.

¿Es esta representación metafórica de la naturaleza que observamos en la disertación de Braschi una forma de vaciar de contenido al concepto de naturaleza? Esto es lo que parecería inferirse de la interpretación de Deprun y Le Brun, más allá de sus diferencias. Por su parte, Deprun no rompe nunca con ese registro metafórico a través del cual se personifica a la naturaleza sadeana, mientras que Le Brun, si bien logra salirse de él, lo hace interpretando que esta equivale o debería equivaler a la nada misma, esa nada de fundamento que constituiría el pilar conceptual del ateísmo sadeano. En el caso de Deleuze, ese vaciamiento no termina de concretarse, si bien la naturaleza primera sadeana es caracterizada como incondicionada e inaprehensible, Idea pura del caos.

Sin embargo, al comparar al estratonismo con la cosmovisión materialista de Braschi, el panorama se transforma, pues la noción de naturaleza se colma de sentido. Entre ambos materialismos, el estratonista y el sadeano, encontramos coincidencias varias, como las leyes inexorables que gobiernan el mundo natural y la ausencia de propósito, de un fin último que dirija la marcha de este. Podríamos interpretar, si quisiésemos trasladarnos desde el registro poético-metafórico al metafísico, que la noción de naturaleza en la disertación de Braschi equivaldría a la potencia de determinación de la materia, es decir, a su potencia de cambio.

## 7. Conclusión

A lo largo del artículo, nos hemos abocado a estudiar cómo surgía y cómo se articulaba durante el período ilustrado esta construcción histórico-filosófica denominada “estratonismo”. Esto nos ha permitido examinar el modo de circulación de las ideas filosóficas estratonistas y los desplazamientos conceptuales que se producen entre las formulaciones más tempranas y más tardías del estratonismo.

A través de nuestra selección de autores y obras, hemos buscado hacer evidente a su vez la pugna ideológica en la que se encontraban inmersos todos aquellos pensadores de la época que asumían la tarea de reconstruir y recuperar fuentes de la Antigüedad Clásica. Los antiguos devenían en este contexto munición con la que atacar a los contrincantes intelectuales. Así, autores críticos de posiciones ateas y/o heterodoxas como Buddeus o Cudworth describirán a ciertas filosofías materialistas de la Antigüedad como algo de orden monstruoso e inadmisibles, a fin de que tal caracterización se proyecte sobre las ideas insurgentes que les eran contemporáneas, impactando negativamente en su desarrollo y valoración. Distinto sería el caso de Bayle, quien, tal como hemos visto, es señalado por diversos intérpretes como el “inventor” del estratonismo. Bayle se aplica a reconstruir las ideas de las escuelas filosóficas de la Antigüedad a partir de fragmentos y testimonios pero también imaginando sus respuestas y argumentos ante posibles objeciones rivales. En este sentido, el estratonismo no constituye una excepción. Antes bien, se trata de uno de los logros de su creatividad filosófica, con la que además pone de manifiesto la riqueza histórica del pensamiento antiguo. El mismo d’Holbach se aboca a revalorizar posturas tradicionalmente relegadas como la de Estratón, en la medida en que el temple filosófico de este peripatético está estrechamente vinculado a la defensa del estudio científico de la naturaleza.

Finalmente, Sade, a través del estratonismo, habría conformado una suerte de palimpsesto filosófico-literario. La incorporación del estratonismo le permitió evocar en sus novelas libertinas ideas radicales asociadas al materialismo hylozoísta que venía desarrollándose durante todo el siglo XVIII en la obra de sus predecesores ateos. Al mismo tiempo, Sade combinó la inyección de ideas filosóficas estratonistas con recursos poéticos como la personificación de la naturaleza. De esta forma, parecería apuntar aquí tanto a una audiencia interiorizada con estos debates intelectuales como a un público que supondría quizás menos versado en ellos, al cual el autor de *Histoire de Juliette* pretendería entretener a través de esta poetización y ficcionalización de la filosofía. En este sentido, la noción de naturaleza que Braschi propone puede parecer (meramente) poética e incluso mítica para un/a lector/a que no está familiarizado con, por ejemplo, la reconstrucción bayleana del estratonismo. Sin embargo, un/a lector/a que sí lo está podría detectar estos elementos conceptuales estratonistas en el texto sadeano y así interpretar el gesto de Sade de incorporar tales elementos como una manera de divulgar (y hasta vulgarizar) secretamente, oblicuamente, el materialismo hylozoísta ilustrado.

Por otro lado, la imbricación de recursos literarios y filosóficos que se despliega en el texto sadeano produce a su vez cierta indeterminación axiológica respecto del materialismo allí articulado: si Sade mismo fue un defensor del materialismo ateo expresado por sus personajes, ¿se sigue esto que él está en efecto recomendando el estilo de vida inmoral y criminal que llevan adelante los personajes libertinos de sus novelas? Muchos lectores y lectoras contemporáneas de Sade entendieron que en la obra de este autor se confirma la sentencia contrailustrada

según la cual el ateísmo materialista conduce al libertinaje, al crimen y a la disolución de la sociedad<sup>34</sup>. En el marco de la contienda ideológica que acuciaba a la comunidad intelectual en ese entonces, el público más conservador podía utilizar la obra de Sade a su favor. En efecto, podían servirse de ella para atribuir cierta “reputación inmoral” a aquellos autores, tanto modernos como antiguos, cuyas obras sirvieron de fuentes conceptuales del materialismo libertino sadeano, buscando así desacreditarlos como interlocutores filosóficos.

En conclusión, para comprender el equilibrio que existe en la disertación del Papa entre ambos planos de sentido, el metafórico-poético y el metafísico, debemos reconocer estas fuentes comunes e ideológicamente diversas del estratonismo. Esto nos permite enriquecer nuestras interpretaciones de la obra de Sade y más generalmente, de la circulación de las ideas materialistas radicales durante el siglo XVIII.

## Bibliografía

- Bahr, F. (2018), «La razón que se autodestruye. Perspectivas sobre el pensamiento y el influjo de Pierre Bayle», *Sképsis: Revista de Filosofía*, IX (17), pp. 42–56.
- Bayle, P. (1705), *Continuation des pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680, ou réponse à plusieurs difficultés que Monsieur \*\*\* a proposées à l'auteur*, t. I-II, Rotterdam: Chez Reinier Leers.
- Bayle, P. (2010), *Diccionario Histórico y Crítico. Selección*. Introducción, traducción y notas F. Bahr, Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Bost, H. (2009), «Bayle propose-t-il une histoire de la Philosophie?», *Kriterion*, 120, pp. 295–311.
- Buddeus, J. (1740), *Traité de l'athéisme et la superstition*, Amsterdam: Chez Pierre Mortier.
- Castro, C. (2014), «Le fluide électrique chez Sade», *Dix-huitième siècle*, 46(1), pp. 561–577.
- Cudworth, R. [1678] (1837), *The true intellectual system of the universe: wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, and its impossibility demonstrated*, New York: Gould & Newman.
- D'Holbach, P. (1982), *Sistema de la naturaleza*. Traducción y notas J. Bermudo, Madrid: Editora nacional.
- D'Holbach, P. (2008a), *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, edición P. Jackson, Paris: Coda.
- D'Holbach, P. (2008b), *Le bon sens*, Paris: Coda.
- Deleuze, G. (1969), *Sacher-Masoch y Sade*, Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Deprun, J. (1967), «Sade et Le Rationalisme Des Lumières», *Raison Présente*, 3, pp. 75–90.
- Deprun, J. (1970), «Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*», en: *La Régence. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 24-26 fevrier 1968*, París: Armand Colin. pp. 153–64.
- Deprun, J. (1976), «La Mettrie et l'immoralisme sadien», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83(4), pp. 745–50.

34 Ver Warman (2014, 129-30 –nota 31).

- Deprun, J. (1977), «Quand Sade Récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach», *Obliques*, 12–13, pp. 263–66.
- Laursen, J. (2010), Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI(1), pp. 35–58.
- Le Brun, A. (2008), *Sade. De pronto un bloque de abismo*, traducción S. Mattoni, Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Leclerc, Jean (1703), *Bibliothèque choisie*, t. II, Amsterdam: chez Henry Schelte.
- Leduc, J. (1969), «Les sources de l'athéisme et de l'immoralisme du Marquis de Sade», *Studies on Voltaire*, 68, pp. 9–63.
- McKenna, A. (2017), «Pierre Bayle historien de la philosophie: un sondage», *Lexicon Philosophicum. International Journal for the history of Texts and Ideas*, 5, pp. 21–59.
- Mori, G. (1999), *Bayle philosophe*, Paris: Honoré Champion.
- Mori, G. (2000), «Jean Meslier stratonicien redivivus», en: Benítez, M., McKenna, A., Salem, J. (eds.): *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges à l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris: Honoré Champion, pp. 381–407.
- Mothu, A. (1994), «Les lectures « nécessaires » du Marquis de Sade», *La Lettre Clandestine*, 3, pp. 23–26.
- Mothu, A. (1995), «La bibliothèque de Sade à Lacoste», en: Lever, M., *Papiers de famille 2. Le marquis de Sade et les siens (1761-1815)*, Paris: Fayard, pp. 592–711.
- Quintilli, P. (2009), *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*, Paris: Honoré Champion.
- Roger, P. (1983), «La trace de Fénelon», en *Sade: écrire la crise*, Paris: Pierre Belfond, pp. 149–74.
- Sade, D. (1966), *Œuvres complètes*, t. I-VII, edición G. Lely, Paris: Cercle du Livre Précieux.
- Sade, D. (1990-8), *Œuvres*, t. I-III, introducción y notas M. Delon, Paris: Gallimard-Pléiade.
- Sade, D. (2009), *Juliette o las prosperidades del vicio*, traducción P. Calvo, Barcelona: Tusquets.
- Sellars, J. (2014), *Stoicism*, London & New York: Routledge.
- Sharples, R. (2017), «Strato of Lampsacus: The sources, texts and translations», en: Desclos, M.-L., Fortenbaugh, W. (eds.): *Strato of Lampsacus: text, translation and discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, vol. Xvi, London & New York: Routledge, pp. xviii–ccxliii.
- Tizziani, M. (2017), Jean Meslier: cura, ateo y revolucionario. Conferencia ofrecida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, 31-III-2017.
- Warman, C. (2002), *Sade: From Materialism to Pornography*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Warman, C. (2014), «“A little short fat man, thirty-five years of age, inconceivably vigorous, and hairy as a bear”: the figure of the philosopher in Sade», en: Parker, K. y Sclipa, N. (eds.): *Sade's sensibilities*, Lewisburg: Bucknell University Press, pp. 114–30.





## Pierre Bayle y la imposibilidad del debate racional sobre el mal

### Pierre Bayle and the impossibility of a rational debate on evil

MARTA GARCÍA-ALONSO\*

**Resumen:** En ese artículo, sugerimos que el debate sobre la teodicea bayleana tiene por finalidad evidenciar el uso ilegítimo que se hace de la filosofía al aplicarla a la controversia religiosa. La polémica sobre el mal no supone una disputa entre la razón en sentido absoluto y la religión, sino que compromete el uso de la razón en la revelación, de modo exclusivo. Por esa razón, como veremos, el filósofo de Rotterdam no limita su crítica a la teología calvinista de su tiempo, sino que la dirige al mismo corazón de la teología cristiana: la obra de Agustín de Hipona.

**Palabras clave:** Pierre Bayle, teodicea, libertad, teología, mal, razón

**Abstract:** I claim that Bayle engaged with theodicy in order to show how philosophy was misused in religious matters. For Bayle, the debate on evil does not oppose dichotomically reason and religion, it just requires that the participants deal with revealed truths using reason alone. In this regard, Bayle does not only criticize the Calvinist theologians of his time, but also the very source of Christian theology, Augustine of Hippo.

**Key words:** Pierre Bayle, theodicy, free will, theology, evil, reason

### Introducción

En la respuesta bayleana al problema de la teodicea<sup>1</sup>, autores como Elisabeth Labrousse (Labrousse 1964) o Richard Popkin (Popkin 2003) han visto una absoluta comunidad de Bayle con la tradición reformada que le vio nacer; otros, como Michael Hickson (Hickson 2016), puntualizan que el abandono de la razón es una conclusión *a posteriori* a la que conduce la filosofía tras el análisis del mal, no una toma de partido *a priori*, como parece desprenderse de la interpretación fideísta. Ciertamente, las lecturas que se han dado sobre Bayle son múltiples y, como señala Thomas Lennon, todas tienen algún grado de plausibili-

---

Recibido: 28/04/2020. Aceptado: 23/06/2020.

\* Marta García-Alonso. Profesora titular. Departamento de Filosofía Moral y Política, UNED ([mgalonso@fsof.uned.es](mailto:mgalonso@fsof.uned.es)). Líneas de investigación: Historia de las ideas. Teología política. Reforma francesa. Historia de la laicidad. Fuentes del pensamiento político moderno: Calvino, La Boétie, Bayle. Publicaciones recientes: "La tolerancia política en Pierre Bayle: pluralismo confesional, resistencia política y soberanía" *Pensamiento* 77 (2021), pp. 265-282; "Calvin's political theology in context", *Intellectual History Review* 31 (2021), pp. 541-61.

1 Usamos el concepto teodicea anacrónicamente puesto que, como es sabido, fue acuñado por Leibniz en *Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710).

dad, lo que es buen indicador de la complejidad que su interpretación filosófica implica para los especialistas (Lennon 1999, 12-41). Con esto a la vista, lo único que podemos pretender es ofrecer conclusiones tentativas. En ese sentido, sugerimos que el debate sobre la teodicea bayleana tiene por finalidad hacer patente el uso ilegítimo que se hace de la filosofía al aplicarla al debate religioso, y no la puesta en duda de las posibilidades de la filosofía o la racionalidad en sentido absoluto, como puede pensarse. Por esa razón, como veremos, el filósofo de Rotterdam no limita su crítica a la teología calvinista de su tiempo, sino que la dirige al mismo corazón de la teología cristiana: la obra de Agustín de Hipona.

Agustín de Hipona fue la fuente principal de Occidente sobre el maniqueísmo hasta fecha tan reciente como 1929, momento en que se descubren unos papiros escritos en copto que contienen las *Cartas de Mani*, *el Libro de los Salmos* y *Los capítulos (kephalaia) de la sabiduría de mi Señor Mani*, entre otros textos (Van Gaans 2013; Coyle 2001). Como es sabido, formó parte durante un tiempo de la secta maniquea, a cuyos miembros siempre consideró correligionarios, es decir, cristianos, algo que Bayle también asume al llamarlos siempre heréticos, nunca paganos (van Oort 2013).<sup>2</sup> El emanatismo maniqueo fue uno de los objetivos fundamentales del santo de Hipona, al que responde con la que será una de las tesis defendidas por la teología ortodoxa cristiana desde entonces: solo el bien es obra del creador, quien no engendra el mundo a partir de sí mismo (emanando de su esencia) sino creándolo desde la nada, *ex nihilo* (Vannier 2001). Esa diferencia ontológica entre creador y criatura le permite a Agustín defender que el mal es originado en la voluntad humana y no en la divinidad. Ahora bien, como la criatura no puede crear (ser causa) en sentido estricto —solo hay un creador, *ergo* una única causa—, el mal se define en sentido negativo, como una privación, no teniendo existencia por sí mismo.<sup>3</sup> Dicha privación del bien (el mal) se explica como corrupción de la voluntad que, a su vez, tiene su raíz en el pecado original que se hereda de Adán y su mal uso del libre arbitrio, que emplea para desobedecer los mandatos divinos. Siguiendo la teología agustiniana, la desaparición del mal se explicará mediante la función salvífica de Cristo. Creación, libre arbitrio, pecado original y Redención son conceptos que están completamente ligados y que se articulan teológicamente para dar explicación de la existencia del mal en el mundo.

La respuesta a cómo articular el dogma de la creación divina con la presencia del mal en el mundo pasa, por tanto, por articular principios ontológicos y antropológicos a través de una complicada dogmática, que no siempre escapa a la contradicción. Pierre Bayle pondrá en jaque dicha construcción teológica —la explicación racional de los datos de la revelación— en los artículos *Manichéens*, *Pauliciens* y *Marcionites* del *Dictionnaire Historique et Critique*. Textos que serán objeto de aclaraciones y ampliaciones en siguientes ediciones, las últimas recopiladas como *Eclaircissements*.<sup>4</sup> Asimismo, el problema del mal será tratado

2 El descubrimiento en 1970 en Egipto del *Cologne Mani Codex*, señala a Mani como un judeo-cristiano, no como a un dualista zoroastriano.

3 Agustín, *De Genesi contra manichaeos* I, 9, 15.

4 Los textos de Bayle se citan según la edición original electrónica de las obras completas publicadas por Garnier, que sigue la edición de las *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, 1727–1731, 4 vols. Se citan usando las iniciales de la obra seguida del volumen en el que se encuentran en las *Oeuvres diverses* (OD) y la página. NLCG: *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* (1685); CP: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ:*



en la *Réponse aux question d'un Provincial*, debate que será retomado y desarrollado en su obra *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, publicada de manera póstuma en 1707, en respuesta a las tesis de Jean Le Clerc e Isaac Jaquelot, representantes de la teología racional de su tiempo. Bayle someterá a esta teología a una crítica tan despiadada que la filosofía posterior tendrá enormes dificultades para rebatirle (Rodrigo 1995).

## 1. La teología natural ante el problema del mal

El *Dictionnaire* trata el problema del mal en tres artículos fundamentales: *Manichéens*, *Marcionites* y *Pauliciens* (DHC *Prudence* F n. 48.). Los tres constituyen expresiones diferentes del mismo problema. Bayle mismo señala que *Pauliciens* no es sino el nombre que reciben los maniqueos en Armenia. No obstante, Bayle hace una aclaración importante en relación a los maniqueos: no son el origen de la teología oriental de los dos principios sino solo una forma que esta puede adoptar (DHC *Manichéens* D). De ahí que en el artículo de *Manichéens*, Bayle comience el debate del problema del mal con la discusión entre los filósofos Meliso de Samos y Zoroastro.

Si bien los primeros argumentos que leemos en sus textos son ontológicos, Bayle pronto deriva la discusión hacia la moral. Efectivamente, hay que analizar cuál de los dos sistemas —dualista o monista— ofrece la mejor explicación del mal en el mundo pero, según Bayle, un sistema filosófico prueba su fuerza y su verdad no solo en su articulación lógico-abstracta, sino en su capacidad de dar razón de la experiencia (DHC, *Manichéens* D). Su argumento se desarrolla como sigue. Si se acepta que el hombre es creado a partir de un principio soberanamente bueno, santo y poderoso, pregunta el dualista Zoroastro cómo se explicaría la presencia del mal físico (la enfermedad, el frío, el dolor) o moral (el crimen) en el mundo. El monista Meliso responde que el hombre fue creado bueno pero que se convirtió en perverso por no seguir la luz de su conciencia, por lo que se hizo merecedor del castigo divino y, con ello, tuvo lugar la aparición del mal. Dios, por lo tanto, no es la causa del mal, sino causa de su castigo. Pero, como Bayle señala, Zoroastro no se quedaría satisfecho con dicha respuesta, sino que respondería que la misma inclinación al mal ha de ser explicada, puesto que tal defecto humano no puede justificarse apelando al principio único del bien. Si el hombre es una criatura cuya existencia depende de un creador, no puede por sí mismo ser la causa de introducción de ninguna otra cosa. Si el libre arbitrio existe por acción de Dios, y si Dios previó que el hombre se serviría de su libre arbitrio para pecar, bien podría haberlo impedido. No hay nada en la lógica del argumento causal que impida pensar que Dios podría haber

---

*contrain-les d'entrer* (1686); *Supplément: Supplément au Commentaire Philosophique* (1688); APD: *Adition aux Pensées diverses sur les Comètes* (1694); *Réponse: Réponse aux question d'un Provincial* (1703–1707); EMT: *Entretiens de Maxime et Themisme* (1707). El *Dictionnaire Historique et Critique* (DHC) se cita según la quinta edición publicada en 1740 por P. BRUNEL en Amsterdam, Leyde, the Hague, Utrecht; 4 vols. Una edición reciente de los *Éclaircissements* a cargo de Hubert Bost y Antony McKenna, *Les Éclaircissements de Pierre Bayle*, Honoré Champion, Paris, 2010. En español, contamos con algunas ediciones de los textos de Bayle: P. Lomba (ed), Pierre Bayle. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (2010), Barcelona, Trotta; Canal, J. A (ed), (2012), Pierre Bayle. *Diccionario histórico y crítico (A-AFRO)*, vol 1º, Oviedo: KRK Ediciones; asimismo, Bahr. F. (ed.), (2010), *Diccionario Histórico y Crítico*. Buenos Aires: El cuenco de Plata; Colomer J. L. (ed.) (2006), Pierre Bayle, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "obligaes a entrar"*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

eliminado toda traza de inclinación al mal del alma de sus criaturas. Su bondad y omnipotencia quedarían ambas perfectamente articuladas y explicadas sin la presencia del mal y el pecado en el mundo, según Bayle. En la *Reponse aux questions d'un Provincial* insiste en la misma tesis. El debate teológico que intenta articular el libre arbitrio con la idea de Dios como principio único termina siempre con una aporía: afirmando al tiempo que Dios es y no es causa de todas las cosas. En efecto, si se afirma que Dios es causa del mal (RQP II, CXLI, OD III, 789), sus atributos (omnipotencia, bondad, justicia) quedarían en entredicho y, con ello, toda la dogmática que hace de Él un ser justo y omnipotente al mismo tiempo (RQP II, CXLV, OD III, 846); si consideramos que el mal no se origina de ningún modo en la divinidad, dicha afirmación nos llevaría a concluir es que hay una causa ajena al propio Dios que figura a su lado como fundamento ontológico del mundo, con lo que se sería difícil no caer en brazos del dualismo metafísico, incompatible con la doctrina cristiana. Planteado en términos metafísicos, la discusión entre dualismo y monismo no es demasiado relevante pero al vincularse a la revelación, hace implosionar el edificio de la dogmática cristiana. Y es que la discusión no afecta únicamente a la definición de Dios —la teología natural—, sino que impacta en el núcleo de la teología moral, ya que el cristianismo sitúa el problema del mal en la fundamentación de la moral, al defender que no es posible la virtud sin el pecado.

¿Cómo explicar entonces la existencia de acciones perversas en el marco de una teología monoteísta? El mal necesita una causa explicativa, pues es tan real como el bien, no es una mera privación, algo que Bayle concede a Zoroastro contra Agustín (DHC *Manichéens* D, n. 53). Algunos teólogos señalan que, así como los epicúreos mantienen que el placer y el dolor no pueden ser entendidos de modo aislado —uno es necesario para la existencia del Otro—, así el bien y el mal son conceptos mutuamente necesarios. Pero esto implicaría afirmar que Dios necesita el mal para producir la virtud, dice Bayle, una hipótesis que no solo niega la experiencia de que exista un placer indefinido o un dolor crónico, dice, sino que pone en peligro los datos de la revelación: la descripción del Paraíso (el bien es eterno), del infierno (donde el mal es eterno), o de la naturaleza misma de los ángeles (DHC *Pauliciens* E). Ahora bien, igual que carece de sentido defender que el ser humano no pudo ser creado sin pecado, carece de sentido decir que no pudo ser creado sin libre arbitrio y, al tiempo, afirmar que Dios no es responsable de su uso. Cicerón, dice Bayle, defendía que la naturaleza del don dado no pone en evidencia la voluntad o intención del dador —el hecho de que se haga buen o mal uso del don no demuestra intenciones amistosas o maliciosas por parte del dador—, ahora bien, si la razón da muestra de ser origen de todos los males, mal podemos decir que sea un buen atributo.<sup>5</sup> Bayle traduce la sentencia del jurista romano a términos teológicos y señala que es fácil entender que si el primer hombre dotado de libre arbitrio (Adán) condujo a la ruina del género humano, a la condena eterna de la mayoría de sus descendientes y a la introducción del diluvio, no puede describirse como buena dicha libertad. A la vista de las consecuencias, podríamos haber prescindido de ella. Que el libre arbitrio se defina mediante una doble naturaleza —bueno por su origen de don divino y malo por sus consecuencias—, no soluciona el problema de su causa. Al fin y al cabo, la tolerancia del mal se comprende mejor como un acto de crueldad que como un acto de bondad (DHC *Pauliciens* M).

---

5 Bayle remite a Ciceron, *De Natura Deorum*, III, 28

Por lo tanto, según Bayle, el castigo de Adán constituye un buen argumento contra la omnipotencia y bondad divina (RQP II, LXXXI, OD III 661-3). Aceptar que Dios se sirve del mal para hacer el bien sería tanto como aceptar que el fin justifica cualquier medio y hacer de Dios la causa del mal. Al fin y al cabo, es lo mismo producir un efecto por sí mismo que producirlo por mediación de otro:

Sabemos bien por experiencia que el pecado es real. Así que, si todo lo que es posible debe formar parte del conjunto universal de cosas, el mal moral ha sido tan necesario como el mal físico. Es pues falso que las criaturas hayan gozado nunca de tal libertad que les diera plenos poderes para hacer una buena o mala elección. Que terminaran eligiendo mal fue un destino inevitable. Dios habría sido en ese caso autor del pecado, al menos en calidad de causa remota, pues habría creado almas que debían pecar necesariamente. Ahora bien, es una y la misma cosa ocasionar el pecado por sí mismo que ocasionarlo mediante causa interpuesta (RQP II, LXXXIX, OD III 675).<sup>6</sup>

En su artículo *Pauliciens*, Bayle señala que los cuatro caminos principales para articular la libertad humana y los atributos divinos recogidos por la teología cristiana de su tiempo (calvinistas, jansenistas, tomistas y molinistas), indican perfectamente a qué se oponen unos y otros, sin resolver el problema de fondo: la propuesta de los calvinistas es contraria al Concilio de Trento; la de los jansenistas a las Decretales papales; los tomistas terminan enfrentándose a la razón; y los molinistas señalan una solución contraria a las enseñanzas de San Pablo (DHC *Pauliciens* N). Para Bayle, tampoco los Padres de la Iglesia salen mejor parados en su respuesta al problema, con excepción de Agustín. En el artículo *Marcionites* señala que ni san Basilio, ni el resto de los Padres de la Iglesia tenían una enseñanza clara sobre la relación entre libre albedrío y Gracia, pues consideraban que el pecado debía estar indisolublemente ligado al libre albedrío. Pero, según Bayle, el libre arbitrio tampoco es imprescindible para explicar que la inclinación del ser humano a amar Dios sea voluntaria (DHC *Pauliciens* E). Es incomprensible, dice, que ni los Padres de la Iglesia, ni sus adversarios hayan advertido que la insistencia en vincular el mal al libre arbitrio es la gran falla del sistema cristiano. Cierto que esas discusiones no tuvieron la importancia que luego alcanzarían en los siglos XVI-XVII, en la discusión de la Gracia y la libertad humana [se refiere a las disputas de *Auxiliis* y al Sínodo de Dordrecht sin citarlos]. Pero para el filósofo de Rotterdam, el orden en el que Dios prevé el pecado y lo decreta carece de relevancia puesto que el resultado es siempre el mismo: *infralapsarios* o *supralapsarios* (RQP II, CLII, OD III 814), el verdadero problema es la existencia misma del pecado, no el orden en el que aparece en el mundo (RQP II, XLVII, OD III 804).

En su discusión con Leclerc y Jaquelot en los *Entretiens de Maxime et Thémiste*, Bayle recorre los mismos argumentos, los amplía y ofrece nuevas críticas pero el resultado permanece inalterable: los teólogos protestantes no consiguen resolver las contradicciones de la

6 Un argumento similar había usado Domingo Bañez en 1595 en su *Apología* contra las tesis de Molina: Bañez, D., (2002) *Apología de los de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, p.169). La solución de Bañez ante el desafío había sido la de someter la razón a la fe, como el propio Bayle sostiene (RQP II, CLXI, OD III 835).

teología cristiana.<sup>7</sup> Ciertamente que Bayle señala que Descartes hubiera podido responder mejor que los Padres de la Iglesia a los inconvenientes de los maniqueos, pero la razón es simple: como filósofo, no estaba sometido a las exigencias de la revelación (DHC *Marcionites F*)<sup>8</sup>, como sí ocurre con los teólogos, por muy cartesianos que sean. Por esa misma razón, los paganos saldrían mejor parados en este debate ya que, al fin y al cabo, su religión pública aceptaba que los dioses tuvieran pasiones, admitían que tomaran partido atacando o favoreciendo diferentes facciones, lo que les permitía explicar la historia y la presencia del crimen en el mundo sin problemas (DHC *Pauliciens G*). Pero cuando introducimos el dogma cristiano del pecado original, todas las hipótesis que los cristianos han elaborado para explicarlo son racionalmente débiles (DHC *Pauliciens F*, n. 44). Es, dice Bayle, como si Marcion y el resto de los sectarios supieran que ese era el punto débil de los ortodoxos (DHC *Marcionites F*). De hecho, fueron los herejes maniqueos los que mejor acomodaron la hipótesis del mal con la de Dios (DHC *Pauliciens E*). Por tanto, al margen de la filosofía que se use para dar cuenta de la creación —platónica, aristotélica o cartesiana—, la teología natural retuerce la razón al infinito, con el fin de disculpar a Dios y cerrar las puertas al ateísmo<sup>9</sup>:

¿Para qué tantas conjeturas? ¿Cuál fue la orden, cual la norma en tantas y tantas discusiones? Fue la necesidad de disculpar a Dios. Se comprendió claramente que toda la religión estaba en juego y que si se atrevían a enseñar que él [Dios] es el autor del pecado, se conduciría necesariamente a los hombres al ateísmo (DHC *Pauliciens I*).

La salida a la articulación del creacionismo con el problema del mal que Bayle señala en estos artículos del *Dictionnaire* es la apelación a la fe, al silencio de la filosofía, a la incomprendibilidad de los datos de la revelación ((DHC *Pauliciens F*).<sup>10</sup> La razón no admite compromisos. Si se pone en marcha, los resultados son corrosivos para la divinidad; si se rechaza su uso en cuestiones religiosas, se renuncia al discurso teológico.<sup>11</sup> Bayle afirma, por tanto, que sólo se pueden evitar las aporías del método filosófico si se renuncia desde el principio a la teología natural, es decir, se evita definir a dios de modo filosófico. Una afirmación que había mantenido años antes de publicar el *Dictionnaire* o los *Entretiens*.<sup>12</sup>

7 Ciertamente, los argumentos se refinan y multiplican, como puede verse en la introducción que Hickson hace a su edición inglesa de los EMT: Hickson, M. (2016), "Introduction" en M. Hickson (ed), *Pierre Bayle. Dialogues of Maximus and Themistius*, Leiden-Boston: Brill, pp. 1-102. Asimismo, Bahr, F. (2000), "Pierre Bayle contra los teólogos", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 27, pp. 75-94; Paganini G. (2008), "Bayle et les Théologies philosophiques de son temps" en W. van Bunge, H. Bots (eds), *Pierre Bayle (1647-1706), Le Philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Leiden: Brill, pp. 103-120; Brogi, S. (2004) "Bayle, Le Clerc, et les 'rationaux'" en A. McKenna y G. Paganini, G. (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, religion, critique*, Paris: Honoré champion, pp. 211-230.

8 En el mismo sentido, el teólogo no tiene la misma libertad de expresión que el filósofo: DHC *Charron O* y *Pomponace*.

9 En el mismo sentido: McKenna A. (2002), "La norme et la transgression: Pierre Bayle et le socinianisme" en P. Dubois (ed), *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Paris Sorbonne, pp.117-136.

10 Asimismo, DHC *Marcionites F*; DHC *Pauliciens E* y *Pauliciens M* y *Manichéens D*, entre otros.

11 En este mismo sentido, Mori, G. (2005), "Bayle et le socinianesimo" en M. Priarolo y E. Scribano (eds), *Fausto Sozzini e la Filosofia in Europa*, Sienna: Giaccheri, pp. 179-210.

12 Es una afirmación que venía de lejos, pues ya está presente en el *Commentaire Philosophique*: CPI, 1 OD II, 368

## 2. El problema de la exégesis

Si la teología natural no es la salida al dilema, ¿podría serlo la apelación al Evangelio? Calvino mantenía que era una pérdida de tiempo querer conocer a Dios a través del análisis de sus atributos o de su causalidad pero sí aceptaba su conocimiento a través de la Biblia.<sup>13</sup> Contra la tradición escolástica defendía que Dios era al tiempo un Dios vivo y *absconditus*, al que resultaba imposible conocer a través de la razón pero al que se podía acceder a través de su Palabra (Calvino, IRC, I, 13, 21), puesto que lo que importaba no era el conocimiento abstracto o filosófico de la divinidad, sino su voluntad (Calvino, IRC III, 2, 6). Y es que, para el reformador francés, al conocimiento de Dios no se accede a través de la razón, sino de la fe (Calvino, IRC II, 2, 18). Por eso, tras el pecado, la Escritura es la única forma que tenemos de acceder a esa voluntad divina, cuya comprensión no es posible sin la fe, sin la acción del Espíritu en el ser humano (Calvino, IRC II, 2, 20). Calvino es firme en su convicción de que, tras la caída, la razón ni tan siquiera puede pretender aceptar por sí sola lo que el Evangelio le muestra como evidente en sí mismo (Calvino, Com. Hebr. 8, 10: CO 55, 102-104).<sup>14</sup>

Como vemos, la hermenéutica bíblica es la solución propuesta por Calvino para alcanzar el conocimiento de Dios.<sup>15</sup> ¿Fue aceptada por Bayle? En un principio podría pensarse que así es, pues en el *Dictionnaire* señala en numerosas ocasiones que cuando hablamos de la Revelación hay que silenciar la filosofía y ponernos en manos del Evangelio (DHC *Pauliciens* F). Sin embargo, según Bayle, la exégesis añade dos problemas esenciales a este debate puesto que para aceptarla como guía ha de decidirse quien es su intérprete y cuáles las reglas que nos permiten descifrar sus textos. La respuesta a estas preguntas varía enormemente, de ahí que se obtengan diferentes dogmáticas según se apliquen unas u otras (CP II, I, OD II 396), lo que ha provocado un auténtico caos y conflicto en el seno del cristianismo durante siglos (CP II, VII, OD II 421). Sin ir más lejos, la Eucaristía es motivo de conflicto no solo entre católicos y protestantes sino entre los propios protestantes. Se disputa sobre si la frase “este es mi cuerpo” de Jesucristo ha de ser leída en sentido literal o figurado (CP II, X, OD II 438); lo mismo ocurre con el dogma trinitario (CP II, VII, OD II 421). Un conflicto, aclara Bayle, que no afecta a los fieles pues ni conocen ni se interesan por estos debates teológicos (DHC *Socin* H).

Por esa razón, dice Bayle, la Escritura no puede ser referente de la verdad revelada ni por su oscuridad, ni por el tipo de certezas que procura (EMT II, 21, OD IV, 72). La persuasión, la confianza en la fuente es mucho más relevante en lo que creemos ser verdad que la articulación lógica del argumento teológico. Por eso, las verdades religiosas deben ser descritas como relativas o putativas (NLGC XXII, OD II 334). Por eso, la fe no ofrece más asidero racional que la convicción del creyente en que su conciencia le muestra la verdad (CP II, X, OD II 442-43). Los fieles aceptan ciertas creencias por resultarles convincentes,

13 IRC I, 5, 10. IRC: Calvin, J. (1957-1963), *Institution de la religion chrétienne* edición crítica de J.D. Benoît, 5 vols, Paris: Vrin. CO: Calvin, J. (1863-1900: 2005).

14 Esta doctrina hace imposible una ética secular: García-Alonso, M. (2011), “Biblical Law as the source of morality in Calvin”, *History of Political Thought* 32, pp. 1-19.

15 Sobre la hermenéutica bíblica protestante en tiempos de Bayle: Laplanche, F. (1986), *L'Écriture, le sacre et l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIIe siècle*, Amsterdam-Maarsen: APA-Holland University Press.

no en función de que su objetividad pueda ser probada. En ese sentido, dice Bayle, la certeza subjetiva que sustenta la creencia religiosa es tan poco objetiva como el gusto (CP II, X, OD II, 441). Según esto, resulta muy difícil distinguir entre ortodoxia y heterodoxia y, por esa misma razón, la teología hermenéutica pierde su sentido.

### 3. La imposibilidad de articular racionalmente la fe

Hasta ahora, hemos expuesto la crítica que Bayle hace a la teología cristiana y hemos descartado que haya podido adoptar la solución protestante de la autoridad de la Escritura para explicar el mal. ¿Tiene Bayle alguna propuesta constructiva que hacer o su tarea es meramente la de deconstruir la propuesta cristiana? Intentemos una reconstrucción aproximativa de su respuesta: respuesta que pase por su doctrina de la conciencia errónea invencible.<sup>16</sup>

El problema de la conciencia errónea se podría simplificar al extremo como sigue: puesto que actuar en función de la duda es pecado, en caso de que exista alguna incertidumbre sobre los mandatos divinos ¿el fiel ha de seguir la ley o ejercer el libre arbitrio? Para Agustín, no había duda: el pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley.<sup>17</sup> Bayle le dará la vuelta defendiendo que la ley no es accesible tan fácilmente como pensaba Agustín, como evidencian las disputas sobre la hermenéutica bíblica, de modo que solo siguiendo lo que la conciencia reconoce como verdad puede uno comportarse moralmente; de otro modo, sería imposible un sólo acto virtuoso (CP II, X, OD II 437). A lo que Dios obliga es a respetar la verdad que conocemos. No podemos actuar en función de algo desconocido, ni tampoco podemos dejar de actuar conforme a lo que creemos. En ese sentido, no hay forma distinguir entre error y verdad cuando la conciencia te hace creer en algo como cierto (NLCG I, Lettre IX, OD II 2I9). Por esa razón resulta tan esencial la persuasión (CG II, XX, OD II 86). Por ello, la tendencia natural del libre albedrío no es hacia el mal, como señala Agustín, sino a elegir la verdad. Nadie elige de buena fe el error o la mentira (NLCG I, Lettre IX, OD II 222). El problema es el estatuto de dicha verdad, si es absoluta, relativa o subjetiva. Y ya hemos visto que la verdad religiosa es subjetiva, nada diferente a una mera cuestión de gusto. Y es que solo podemos conocer aquello que resulta cierto para nosotros, una vez filtrado por las pasiones, la costumbre y la educación.<sup>18</sup> Es decir, podemos creer como cierto algo que es un error porque nuestra constitución epistémica no nos permite ir más allá de este conocimiento mediado por pasiones y sesgos. Y, además de universales, estos límites psicológico-epistemológicos son irrebasables, no es posible eliminarlos. La consecuencia de esta afirmación es enorme pues desde esas bases, no hay necesidad alguna de recurrir al pecado original para explicar el mal moral:

16 García-Alonso, M. (2015), "Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle", *Anuario Filosófico* 48/2, pp. 35-56. Asimismo, Sobre el problema: Kilcullen, J. (1998), "Bayle on the rights of conscience", *Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford: Clarendon Press, pp. 54-105; McKenna, A. (2012) "Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience", *Reformation and Renaissance Review* 14/1, pp. 85-100; Laursen, J. C. (2001), "The necessity of conscience and the conscientious persecutor: The paradox of liberty and necessity in Bayle's theory of toleration" en L. Simonutti (ed), *Dal necessario al possibile: Determinismo e libertà nel pensiero anglo-holandese del XVII secolo*, Milano: Angeli, pp. 211-228.

17 Agustín, *Contra Faustum* XXII, 27.

18 Labrousse, E. (1964), *Pierre Bayle: Héterodoxie et Rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhof, pp. 60 y ss.

En absoluto son dos impresiones o movimientos diferentes en nuestra naturaleza aquello que nos lleva a la verdad y aquello que nos dirige al error. [Este último] no es más que el primer desvío del camino, conducido hacia otra dirección por el encuentro de otro cuerpo reflexivo, como la educación y la pedagogía de algún maestro. No vayamos a recurrir aquí a la mancha del pecado original o a no sé qué corrupción de la voluntad. ¿Acaso es eso lo que nos hace nacer en la casa de un herético o un impío más que en la de un hijo de Dios? (*Supplement XVI OD II 527*)

De ese modo, el error ocupa el lugar que había ocupado el pecado original pero, a diferencia de este, no hay redención que lo elimine.<sup>19</sup> Por esa razón, Bayle señala que la obligación de seguir nuestra conciencia en relación a la creencia religiosa debe ser formal y no depender del contenido material (CPI, V, OD II 379). De lo contrario, Dios habría hecho la ley imposible de cumplir (CP II, X, OD II 437). En la *Addition aux pensées diverses sur les comètes*, insistirá en las mismas tesis.<sup>20</sup> No se trata, por tanto, de que todo el que siga su conciencia esté libre de pecado, pero no podemos condenar a quienes se guían por un error invencible<sup>21</sup>, como señalan con acierto los jesuitas que defienden que la ignorancia invencible no es pecado, sea de hecho o de derecho (APD V, OD III 180). Es aquí donde el filósofo de Rotterdam lleva las tesis de la conciencia errónea más lejos que sus correligionarios, al afirmar que se han de seguir los dictámenes de la conciencia, sean estos los que sean, siempre que uno sea sincero y esté convencido de su verdad. Por esa razón, no estamos de acuerdo con Labrousse cuando señala que se trata de una extensión de las tesis clásicas calvinistas (Labrousse 1964, p. 600), por cuanto Bayle traslada el debate desde el contenido de la ley a la intención con la que ésta se practica. Y, en este contexto, el recurso calviniano a la inspiración del Espíritu Santo desaparece por completo:

De lo que concluyo que la ignorancia de buena fe disculpa en los casos más criminales, como el robo o adulterio, y que en todo exonera, de manera que un herético de buena fe, un infiel de buena fe no será castigado por Dios más que por las malas acciones que haya cometido, creyendo que eran buenas. En cuanto a aquellas que haya hecho en conciencia, es decir, según una conciencia que él mismo no haya cegado de modo malicioso, no podría convencerme de que sean un crimen (CP II, X, OD II 442).

Por tanto, la doctrina de la conciencia errónea y el error invencible constituyen la respuesta filosófica de Bayle al problema del mal, al menos en parte. Recordemos que Agustín define el pecado como un mal empleo del libre albedrío<sup>22</sup>, pues el uso de la libertad no

19 Una cosa son las consecuencias del error, que deben controlarse, y otra cosa el error mismo, que es inevitable. Sin embargo, en el caso del pecado solo se señala la imposibilidad de que el hombre haga el bien, pero supone que puede ser eliminado mediante la Gracia: Labrousse, E. (2003) “Bayle, ou l’augustinisme sans la grâce” en I. Delpia y Ph. Robert (eds), *La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris: Honoré Champion, pp. 19-25. p. 20.

20 El capítulo V lleva por título *Réponse aux objections qui concernent les droits de la conscience erronée* (APD §V, 179-180)

21 Efectivamente, la ignorancia vencible debe ser condenada: Todo aquel que no actúe según su religión, creyéndola verdadera, cometerá el crimen de haber despreciado la verdad. CP II, IV, OD II 406; APV VI, OD III 181.

22 Agustín, *Contra Faustum XXII*, 22.

implica el poder elegir entre una cosa y su contraria, sino que solo hay libertad cuando se obra acorde al bien.<sup>23</sup> A su vez, Calvino había descrito el pecado original como una falta de desobediencia a la Palabra de Dios y sus mandatos que, tras la caída, conocemos únicamente a través de la Escritura (IRC II, I, 4). La propuesta de Bayle será desvincular el pecado y el error y definiendo éste en términos epistémicos, no morales, como hace Agustín: la ley es incomprensible porque nuestras facultades no nos permiten acceder a ella (prejuicios, contexto, educación...). A continuación, vinculará el acto de obediencia a la conciencia subjetiva del fiel, rechazando tanto ligarla a la ley objetiva (inalcanzable por la conciencia tras el pecado), como a la hermenéutica Bíblica, como había propuesto Calvino. A partir de ahora, lo que importa es la sinceridad —la buena fe con la que se cree—. Carece, por tanto, de sentido hablar de la ley divina en términos objetivos. Y puesto que resulta imposible discutir sobre la sinceridad de la creencia, debemos aceptarla por principio: “¿Quién puede hablar sobre lo que pasa en el corazón de cada uno de nosotros?” (RQP II OD III, 1015).

#### 4. Herejía, mediación eclesial y tolerancia

Como hemos visto, la discusión sobre la existencia del mal afecta a uno de los dogmas fundamentales del cristianismo, el dogma del pecado original. Pero no es el único y los teólogos con los que Bayle discute, lo sabían bien. La existencia del mal se vincula también al dogma por excelencia del cristianismo, la Redención, máximo ejemplo de la misericordia divina. En ese sentido, el filósofo de Rotterdam opina que para que se manifieste la justicia de Dios no es necesario defender la perversión del hombre, ya que todo el mundo sabe que es mejor no permitir que un asesino mate a nadie, que castigarle después de que haya cometido los crímenes. Del mismo modo, sería absurdo decir que Dios hace leyes contra el crimen y él mismo las infringe para tener el pretexto de castigar a quienes las incumplen (DHC *Pauliciens* I). Por esa razón, podríamos decir que no es necesario el pecado para explicar la misericordia divina:

Pero, se diréis, los caminos de Dios no son los nuestros. Ateneos a ello, pues; se trata de un texto de la Escritura, no intentéis razonar más allá. No vengáis a decirnos que, sin la caída del primer hombre, la justicia y la misericordia de Dios habrían permanecido ignoradas (DHC, *Pauliciens* E).

No obstante, para San Agustín, decir que el hombre es libre y carece de capacidad de pecar, implicaría aceptar que el ser humano podría merecer la salvación sin necesidad de apelar a la Gracia, como habían defendido los pelagianos. Esa afirmación implica eliminar la necesidad de Cristo como Salvador y Redentor. Únicamente aceptando que todos somos pecadores —pues todos heredamos el pecado original introducido por Adán en el mundo—, puede comprenderse el sentido del sacrificio de Cristo.<sup>24</sup> La Redención necesita la naturaleza corrompida, *natura vitiata*, como correlato indispensable. En el mismo sentido, Para Tomás de Aquino, ningún hombre puede merecer la vida eterna mientras no

<sup>23</sup> Agustín, *Ep.* 105, 10.

<sup>24</sup> Agustín, *De natura et gratia* 6,6. Asimismo, Tomás de Aquino, ST I-II, q.114 a.2.



sea se elimine el pecado, lo cual es exclusivamente obra de la gracia.<sup>25</sup> Las consecuencias eclesiológicas de esta vinculación entre pecado y Redención son evidentes para un Bayle que las ha discutido en varias de sus obras y ha hecho de ese problema el eje de su doctrina de la libertad de conciencia.

Bayle recoge en la tercera parte de su *Commentaire* el debate de Agustín contra los donatistas —la necesidad de la Iglesia en la mediación de la administración de la salvación a través del bautismo—. En efecto, es bien sabido que la universalidad de la redención en San Agustín está ligada inevitablemente a la incorporación de los hombres en el seno del Cuerpo místico de Cristo, y dicha incorporación se lleva a cabo a través de la Iglesia por mediación del sacramento del bautismo.<sup>26</sup> De ese modo, la inserción en la Iglesia será un paso necesario para la incorporación en la vida divina y por tanto en la salvación. Siguiendo a los Concilios de Capua (392) y de Cartago (397) y frente a las tesis donatistas, el obispo de Hipona insistirá en que solo la Iglesia católica es capaz de transmitir esa gracia y eliminar el pecado original, convirtiendo, de ese modo, la pertenencia a la Iglesia en un paso insoslayable en la incorporación a la vida divina, al reino espiritual. El pecado universal es la razón de que la acción redentora deba ser también universal. Y en este proceso, se reivindica la necesidad de la Iglesia como mediadora: *extra ecclesiam nulla salus*.<sup>27</sup> Ciertamente, Agustín en ningún momento mantuvo que se pudiera imponer la fe, pero no es menos cierto que terminó aceptando la mediación del brazo secular en la evangelización. Para él, el proselitismo era un deber cristiano, puesto que de la pertenencia a la Iglesia dependía la salvación.<sup>28</sup> Los gobernantes tienen la obligación de contener el mal, consecuencia del pecado, y para que la justicia civil sea auténticamente justa (cristiana) debe ser acorde a la ley divina, ya que el único pueblo verdadero es la *Ciudad de Dios*.<sup>29</sup>

También Calvino defendía la importancia del pecado original, entendiéndolo como una falta de desobediencia, como hemos visto (IRC II, I, 4). La desobediencia habría sumido al mundo en el caos, corrompiendo en el camino a nuestra especie. Y la única salida a tal situación, nuevamente, sólo podría obrarla Cristo con su sacrificio: si nuestra corrupción es total, sólo Él puede lograr una regeneración completa. A diferencia de Agustín, sin embargo, Calvino entendía que la redención no era universal, pues el decreto de la doble predestinación separaba entre elegidos y condenados *ante praevisa merita* (sin importar la conducta o el mérito del fiel). No obstante, lo que sí compartían era la necesidad de la mediación eclesial, pues solo en una iglesia verdadera se predica correctamente la Palabra divina. De hecho, Calvino comenzó en 1536 defendiendo que la potestad eclesial tenía únicamente funciones correctivas y preventivas pero poco después —en la edición de 1545— vemos cómo la potestad eclesial se amplía y pasa

25 Tomás de Aquino, ST I-II, 1997, q.114 a.2

26 San Agustín es quien vincula bautismo y redención de modo sistemático: Huftier, M. (1966), «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, pp. 187-28. En el mismo sentido, Evers, A. (2012), “Augustine on the Church (Against the Donatists), en Mark Vessey (ed), *A Companion to Augustine*, Oxford: Blackwell, pp.375-85.

27 Formulado por San Cipriano de Cartago en el siglo III.

28 La crítica a esta afirmación conforma el núcleo de la doctrina de la tolerancia bayleana: García-Alonso, M. (2019), “Tolerance and religious pluralism in Bayle”, *History of European Ideas* 45/6, pp. 803-16.

29 Agustín, *De civ. Dei* V, 24, *De civ. Dei* XIX, 23, 5. Sobre este tema: Markus, R. (1989), *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press. Asimismo, Dodaro R. (2004), *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.

a constar de tres facultades: una primera *doctrinal*, cuyo fin es la elaboración de artículos de fe, así como la explicación de los principios contenidos en la Escritura; una segunda *legislativa*, que remitía a la facultad de darse leyes propias; y, por último, una tercera, *judicial o penal*. En base a esta última se crearía un *Consistorio*, con poder para juzgar el incumplimiento o la ofensa a las leyes cristianas; una institución eclesial capacitada para definir la verdad y perseguir la herejía. Tal vez esto nos de una pista de por qué algunos teólogos protestantes como Pierre Jurieu pensaban que la herejía era peor que el ateísmo, como denuncia Bayle. Y es que, una vez conocida la verdad —siempre transmitida por la que se considera la verdadera Iglesia—, desobedecerla es peor que oponerse a ella sin conocerla. La defensa práctica de estas ideas fue padecida por el propio Bayle cuando fue juzgado por el Consistorio valón, precisamente, a raíz de la publicación de sus artículos sobre el mal que estamos examinando.<sup>30</sup>

## 5. A modo de conclusión

Como hemos visto, la discusión sobre el mal afecta a la teología cristiana en su conjunto, pues la articulación filosófica entre los dogmas es estrechísima, de ahí que sea muy difícil tocar una pieza y pretender que no afecte al resto. Asimismo, aunque las diferencias ecle-siológicas entre católicos y protestantes son evidentes, Bayle supo ver que lo que comparten es más fundamental que lo que las distingue. Por esa razón, su doctrina de la libertad de conciencia se construye en oposición a la teología y ecle-siología cristiana en su conjunto, sin importar si es católica o protestante. En ese sentido, hemos visto que el filósofo de Rotterdam pone enormes trabas a la racionalización de la fe, a la teología cristiana, no a la filosofía en sentido amplio. Y ello porque los datos de la revelación, para Bayle, no se vuelven inteligibles racionalizándolos, no hay filosofía que pueda articular sin contradicción el monoteísmo y la existencia del mal en el mundo: ni la platónica asumida por Agustín, ni la aristotélica a la que apela Tomás de Aquino, ni la cartesiana de los protestantes racionalistas del XVII. Y tampoco es accesible la revelación en términos hermenéuticos, como pretendían Lutero o Calvino. Según esto, la crítica bayleana tiene una consecuencia inmediata y de enorme calado: si el cometido de la teología está destinado al fracaso, la función del teólogo se vuelve irrelevante. Desde aquí puede entenderse el enorme rechazo que supusieron sus tesis entre sus correligionarios.

Consideramos, por todo esto, que la puerta que el filósofo pretende cerrar definitivamente no es la de la creencia religiosa, como se ha mantenido al defender su tendencia fideísta, sino la de la teología, en tanto pretende ofrecer una explicación racional de la revelación. El objetivo de Bayle será el de disolver el sentido objetivo de la creencia religiosa, no suprimirla. Por esa razón, la discusión sobre el mal no implica la disputa entre la razón en sentido absoluto y la religión, sino que compromete el uso de la razón en la revelación de modo exclusivo. Es en este sentido que la discusión del mal, para Bayle, conlleva la aceptación de que la filosofía no es *ancilla teologiae* sino, más bien, su enterradora.

---

30 A los que se añadieron los artículos *David y Pyrrhon*. Sobre este asunto puede leerse, Bost H. y A. McKenna A., (2006), *L’Affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l’Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Étienne: Publications de l’Institut Claude Longeou.

**Bibliografía**

- Agustín de Hipona (1946-2002), *Obras completas*, Madrid: BAC, 41 vols. Edición online: <https://www.augustinus.it/spagnolo/polemici.htm>
- Aquino, Tomás de, (1994-1997), *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 5 vols. Edición online: <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/>
- Bahr, F. (2000), “Pierre Bayle contra los teólogos”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 27, pp. 75-94
- Bañez, D., (2002) *Apología de los de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español.
- Bayle, Pierre (1727–1731), *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, 4 vols. Edición electrónica Paris: Garnier.
- Bayle, Pierre (1740): *Dictionnaire Historique et Critique*, P. Brunel (ed). Amsterdam, Leyde, the Hague, Utrecht; 4 vols.
- Bayle, Pierre (2010): *Les Éclaircissements de Pierre Bayle*, H. Bost y A. McKenna (eds), Paris: Honoré Champion.
- Bost H. y A. McKenna A., (2006), *L’Affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l’Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Étienne: Publications de l’Institut Claude Longeon.
- Brachetendorf, J. (2012), “The Reception of Augustine in Modern Philosophy” en M. Vessey (ed.), *A Companion to Augustin*, Oxford: Oxford University Press, pp. 478-91.
- Brogi, S. (2004) “Bayle, Le Clerc, et les ‘rationaux’” en A. McKenna y G. Paganini, G. (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres: Philosophie, religion, critique*, Paris: Honoré champion, pp. 211–230.
- Calvino, J. (1863-1900: 2005) *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (eds). Edición digital a cargo de H. j. Selmerhuis, *Calvini Opera Database* [DVD], Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek.
- Calvino, J. (1957-1963), *Institution de la religion chrétienne*, J.D. Benoît (ed.), Paris: Vrin. 5 vols.
- Cicerón, (2000), *De Natura Deorum*, Angel Escobar (ed.), Madrid: Gredos.
- Coyle, J. K. (2001), “What did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two Treatises *De Moribus*” en J. van Oort, O. Wermelinger, G. Wurts (eds.), *Augustine and the Manichaeism in the Latin West*, Leiden-Boston: Brill, pp. 43-56.
- Dodaro R. (2004), *Christ and the Just Society in the thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Evers, A. (2012), “Augustine on the Church (Against the Donatists), en Mark Vessey (ed), *A Companion to Augustine*, Oxford: Blackwell, pp.375-85.
- Gaans, G. M. Van (2013), “The Manichaean bishop Faustus: The State of Research after a Century of Scholarship” en J. van Oort (ed.), *Augustine and Manichaean Christianity*, Leiden-Boston: Brill, pp. 199-227.
- García-Alonso, M. (2011), “Biblical Law as the source of morality in Calvin”, *History of Political Thought* 32, pp. 1-19.
- García-Alonso, M. (2015), “Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle”, *Anuario Filosófico* 48/2, pp. 35-56.

- García-Alonso, M. (2019), "Tolerance and religious pluralism in Bayle", *History of European Ideas* 45/6, pp. 803-16.
- Gourdriaan, A.; Lieburg, F. Van (2011), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden-Boston: Brill.
- Hickon, M. (2016), "Introduction" en M. Hickson (ed), *Pierre Bayle. Dialogues of Maximus and Themistius*, Leiden-Boston: Brill.
- Huftier, M. (1966), «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, pp. 187-281
- Kilcullen, J. (1998), "Bayle on the rights of conscience", *Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford: Clarendon Press, pp. 54-105.
- Labrousse, E. (1964), *Pierre Bayle: Héterodoxie et Rigorisme*, La Haya: Martinus Nijhof.
- Labrousse, E. (2003) "Bayle, ou l'augustinisme sans la grâce" en I. Delpla y Ph. Robert (eds), *La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris: Honoré Champion, pp. 19-25.
- Laplanche, F. (1986), *L'Écriture, le sacre et l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIIe siècle*, Amsterdam-Maarsen: APA-Holland University Press.
- Laursen, J. C. (2001), "The necessity of conscience and the conscientious persecutor: The paradox of liberty and necessity in Bayle's theory of toleration" en L. Simonutti (ed), *Dal necessario al possibile: Determinismo e libertà nel pensiero anglo-holandese del XVII secolo*, Milano: Angeli, pp. 211-228.
- Lennon, T. M. (1989), *Bayle en Reading Bayle*, Toronto: University of Toronto Press.
- Markus, R. (1989), *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McKenna, A. (2002), «La norme et la transgression: Pierre Bayle et le socinianisme » en P. Dubois (ed), *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, Paris: Presses Paris Sorbonne, pp.117-136
- McKenna, A. (2012) "Pierre Bayle: free thought and freedom of conscience", *Reformation and Renaissance Review* 14/1, pp. 85-100.
- Mori, G. (2005), "Bayle et le socinanesimo" en M. Priarolo y E. Scribano (eds), *Fausto Sozzini e la Filosofia en Europa*, Sienna: Giaccheri, pp. 179-210.
- Oort, J. van (2013), *Augustine and Manichaeism Christianity*, Leiden-Boston: Brill.
- Paganini G. (2008), "Bayle et les Théologies philosophiques de son temps" en W. van Bunge, H. Bots (eds), *Pierre Bayle (1647-1706), Le Philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Leiden: Brill, pp. 103-120
- Pitassi, M. C. (1987), *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden: Brill.
- Popkin, R. (2003), "Introduction" en *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Rodrigo, A.A. (1995), "Leibniz, el cristianismo europeo y la teodicea", *Daimon* 10, pp. 37-46.
- Vannier, M.A., (2001), "L'interpretation augustinienne de la création et l'emanatisme manichéen" en, J. van Oort, O. Wermeninger, G. Wurts (eds.), *Augustine and the Manichaeism in the Latin West*, Leiden-Boston, Brill, 2001, pp. 287-97.



## Alberto Magno, proemio al *De praedicamentis*: sobre las categorías

### Albert the Great's Preface to Aristotle's *De Praedicamentis*: On Categories

ÁLVARO BERROCAL SARNELLI\*

**Resumen:** En este artículo pretendemos llenar un vacío en el estudio de la filosofía medieval aportando un texto completo y estable del Proemio al *De Praedicamentis* de Alberto Magno. Nuestra intención es que pueda servir como herramienta para estudiosos tanto de Aristóteles y su recepción en el Siglo XIII, como del propio autor Coloniense. Aportamos además una discusión inicial acerca de la contextualización histórica y filosófica así como una discusión filológica acerca de los términos fundamentales del fragmento. Ponemos también a disposición del lector un glosario que recoge los conceptos fundamentales así como su uso en el texto.

**Palabras clave:** Alberto Magno, lógica, metafísica, Aristóteles, categorías, traducción.

**Abstract:** In this paper we intend to fill a gap in the study of medieval philosophy by providing a complete and stable text of the Preface to Aristotle's *De Praedicamentis* by Albert the Great. Our intention is that this translation could be useful for scholars studying Aristotle and its reception in the 13th century, and for those that are interested in the Colonian author himself. We also provide an initial discussion about the historical and philosophical contextualization as well as a philological discussion about the fundamental terms of the fragment. In addition, we supplement the text with a glossary that includes the fundamental concepts as well as their use in the text.

**Keywords:** Albert the Great, logic, metaphysics, Aristotle, categories, translation.

#### 1. Introducción

En los últimos años se ha despertado el interés por la inmensa obra de Alberto Magno, como se echa de ver por el continuo incremento de investigaciones, que atienden especialmente al teólogo e investigador de la naturaleza. En cuanto a su obra como comentarista de Aristóteles y quizá debido a su fama dentro de las ciencias naturales, los estudios sobre el Coloniense se han centrado, sobre todo, en lo relativo a los comentarios acerca de las Ciencias Naturales y de la Metafísica<sup>1</sup>. Los libros de lógica han sido especialmente

Recibido: 13/05/2020. Aceptado: 24/06/2020.

\* Universidad Católica de Murcia. Profesor ordinario de Ética e Historia de la Psicología. [aberrocal@ucam.edu](mailto:aberrocal@ucam.edu). Líneas de investigación: Filosofía medieval, Metafísica, siglo XIII, filosofía y lengua latina.

1 Una muestra de esto es Resnick, Irven M. (2013), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston. En esta obra vemos que la parte dedicada a los comentarios de Aristóteles se centra, sobre todo, en aquellos que tratan sobre las Ciencias Naturales y, muy especialmente, la Metafísica a la que distintos autores dedican más de doscientas páginas.

ignorados, quizá debido a que los historiadores de esta disciplina han considerado erróneamente que la labor de Alberto es meramente comentadora, sin una contribución propia<sup>2</sup>. Sin embargo, no parece descabellado afirmar que la labor sistematizadora de la lógica que Alberto Magno lleva a cabo es única en el mundo latino y sólo comparable con los esfuerzos realizados por los comentadores árabes<sup>3</sup>. Se trata además de una obra que aporta una síntesis que influye en todo el pensamiento medieval, especialmente en los dominicos, y, de manera destacada, en Santo Tomás.

El comentario al libro de las Categorías de Aristóteles fue redactado en Colonia a su vuelta de la Universidad de París en la década de los años 50 del siglo XIII. Esto significa que se trata de un comentario posterior al de algunos otros maestros de París como Johannes Pagus o Robert Kilwardby<sup>4</sup>, pero anterior a los comentarios de Tomás sobre la lógica aristotélica en los que, sin duda, debió de tener influencia<sup>5</sup>.

Como en otros comentarios, Alberto desentraña el texto aristotélico apoyándose en los comentarios de los que él llama peripatéticos en un sentido laxo, refiriéndose especialmente a Avicena y Averroes. Avicena estudió ampliamente la lógica aristotélica, pese a que, en muchas ocasiones, se separa de ella, favoreciendo posiciones influidas por los estoicos o los neoplatónicos. La considera siempre un saber instrumental e introductorio para el estudio de la filosofía. Desarrolla sus posiciones en relación a este conocimiento en dos obras: el Libro de la Salvación y en las Anotaciones y admoniciones sobre lógica, así como en su obra magna, la Shifa<sup>6</sup>.

Averroes, por su parte, le dedica un comentario menor (Taljis) llamado Paráfrasis del libro de Aristóteles sobre la lógica, en el que incluiría una explicación en nueve libros, no demasiado extensos, sobre la Isagoge de Porfirio, el Organon así como de la Retórica y la Poética<sup>7</sup>. También dedica a la lógica un comentario mayor (Tafsir) a los Analíticos posteriores, llamado Comentario al libro de la demostración<sup>8</sup>.

En las compilaciones de las Obras completas de San Alberto que poseemos (Jammy, Borgnet y Coloniense), este comentario se sitúa inmediatamente después de un estudio acerca de los cinco tipos de predicables. Esta disposición es interesante, pues se da una cierta unidad metodológica entre el estudio de las categorías y el de los predicables, que señalaremos más abajo.

2 Esta valoración negativa de la obra lógica de Alberto puede verse en Wallace, William A. (1996), "Albert the Great's Inventive Logic. His Exposition of the Topics of Aristotle" in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume 70, Issue 1, Winter, pp. 11-12.

3 Cfr. Tremblay, Bruno (2008), "Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories*" in Newton, Lloyd A. (ed), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden-Boston, pp. 72-75.

4 Conti, Alessandro D. (2013), "Semantics and Ontology in Robert Kilwardby's Commentaries on the *Logica vetus*", in Bellitto, Christopher M. *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, Brill, Leiden-Boston, pp. 65-67.

5 Estos debieron realizarse a partir del año 1266-68 en adelante, ya en Roma, ya en Nápoles: Weisheipl, J.A., OP (1994), *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, p. 324.

6 Gutas, Dimitri (2014), *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden-Boston, pp. 201-206.

7 Martínez Lorca, Andrés (1990), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, p. 419.

8 Puig Montada, Josep (2002), "El proyecto vital de Averroes: Explicar e interpretar a Aristóteles" in *Al-Qantara*, XXIII, 1, CSIC, Madrid, pp. 11-52.

El comentario a las Categorías de Aristóteles es un texto bastante largo, que cubre toda la obra del Estagirita, siguiendo un orden similar a la misma, quintuplicándola en extensión<sup>9</sup>. Por este motivo, siguiendo la clasificación de Averroes, que divide los textos sobre Aristóteles según su extensión en epítomes, paráfrasis y comentarios, podríamos considerar la que nos ocupa como perteneciente a éste último grupo, que recoge a aquellas que triplican o cuadruplican la obra comentada<sup>10</sup>. Está dividida en siete tratados que constan de un número variable de capítulos que van desde los dos capítulos del Tratado VI a los veintiséis del Tratado VII. Dichos tratados están introducidos por una frase breve que describe su contenido y les da como título. De este modo, el Tratado I versa sobre los antecedentes a la ciencia del libro de las Categorías; el II, sobre la substancia; el III, sobre la Cantidad; el IV, sobre la Relación; el V, sobre la cualidad; el VI, sobre las demás Categorías; y el VII, sobre lo que procede estudiar después de las Categorías.

En este artículo nos centraremos en los dos primeros capítulos del Tratado I, que funcionan como proemio del resto del comentario y que se centran, como en otras ocasiones, en el objeto y el método de la ciencia estudiada en las Categorías.

## 2. Las categorías en Alberto Magno

Los comentarios sobre la obra de Aristóteles de San Alberto Magno tienen, al menos textualmente, si no en cuanto al contenido, una cierta deuda con los realizados por el dominico Robert Kilwardby<sup>11</sup>. No obstante, como hemos dicho, la obra de Alberto se alimenta también del pensamiento árabe, lo que hace que, en su desarrollo, llegue a posiciones diferentes a las del de Canterbury, dependiendo si se apoya más en la interpretación aviceniana o en la averroísta.

San Alberto comienza situando el estudio acerca de las categorías dentro de la ciencia de la lógica la cual «Enseña de qué manera, por medio de lo conocido, se llega al conocimiento de lo desconocido»<sup>12</sup>. Por otra parte, tal como señala el Coloniense, lo conocido solo puede ser o bien complejo o bien incomplejo. Los términos incomplejos serían aquellos que son significados por términos o voces simples, como “hombre” o “caballo”, mientras que los complejos son los que se nos presentan a través de las oraciones tales como “Sócrates es un hombre”. En concreto, el estudio de las categorías, al igual que el relativo a los cinco tipos de predicables, cae bajo aquello que concierne a lo incomplejo, que es anterior al pensamiento argumentativo<sup>13</sup>. Para el conocimiento de lo incomplejo, el procedimiento, dado que no puede ser argumentativo, habrá de ser a través de la descripción y la definición.

9 La obra de Aristóteles cuenta con unas 15.000 palabras, mientras que el Comentario de san Alberto supera cómodamente las 80.000 palabras.

10 Forment, Eudaldo (2009), *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, p. 523.

11 Conti, Alessandro D. (2013), “Robert Kilwardby and Albert the Great on Praedicamenta and Praedicabilia” in Marenbon, John, *Logic and Language in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, p. 155.

12 Albertus Magnus (1890), “De praedicamentis”, in Augusti Borgnet (ed.), *Opera omnia*, Ludovicum Vives, Paris, p.149a 1-4.

13 Higuera, José (2016), “El silencio de Aristóteles y los *Praedicamenta* en la obra luliana” in *Anuario Filosófico*, 49/1, Universidad de Navarra, Pamplona, 21-50, p. 42

Alberto señala que la razón, pretendiendo llegar desde lo conocido a lo desconocido, sólo puede obrar a través de tres actos que son: i) ordenar los términos, unos con respecto a otros; ii) componer unos con otros y iii) colegir algo compuesto derivando de unos a otros<sup>14</sup>. Tanto el estudio de los predicables, como el de las categorías se corresponden con el primero de los actos señalados, pues el ordenar los términos unos con respecto a otros se hace de dos modos: considerando los incomplejos en tanto que realizan el papel del predicado en una oración, o considerando las relaciones de semejanza o diferencia que se dan entre ellos, y cómo se organizan en géneros, especies, características y accidentes<sup>15</sup>. Del primer modo de ordenar los incomplejos unos con respecto a otros obtenemos los cinco tipos de predicables, a saber: género, especie, diferencia, propio (característica) y accidente; pues estas son las formas en que pueden obrar como predicados en una oración. Del segundo modo, ordenándolos en cuanto a todas sus diversidades, obtenemos los diez géneros de las categorías, en los que se centra este tratado. Estos, como sabemos, se organizan en dos grupos fundamentales, substancia y accidentes, de las cuáles, el segundo, se divide en los otros nueve géneros (cantidad, cualidad, relativo, lugar, tiempo, situación, posesión (tener), acción y pasión).

Una vez establecido esto, Alberto sostiene que la investigación acerca de las categorías sólo puede realizarse “a través del discurso ordenado”<sup>16</sup>, esto es, en el lenguaje. Por lo tanto, señala, las categorías y su orden se deberán determinar dependiendo de bajo qué vocablos (en latín, voces) pueda ser determinado aquello que se predica, pues en el pensamiento no se pueden usar las cosas mismas desconocidas que queremos investigar, sino que es necesario hacer, más bien, uso de los términos que las denotan<sup>17</sup>. De este modo, Alberto centra la investigación acerca de las categorías en el ámbito de lo semántico, al mismo tiempo que señala que esa investigación terminológica se refiere a aspectos ontológicos, es decir, de las cosas mismas<sup>18</sup>. Algunos autores, sin embargo, apoyándose especialmente en la mención a Boecio, que encontramos tan sólo unas líneas, después plantean una posición distinta<sup>19</sup>. E. J. Asworth<sup>20</sup> y William E. McMahon<sup>21</sup> sostienen que Alberto se refiere en primer lugar y sobre todo a los vocablos, restando peso a su denotación real de las cosas, apoyándose no sólo en la referencia a Boecio, sino también en las palabras con las que acaba el mismo párrafo: “Pues el orden no está en las cosas mismas, sino que es necesario que la razón ponga orden tal como hace en la composición y reunión de los

14 Alb. “De praedicamentis”, 1 149a 11-21 .

15 Conti, Alessandro D. (2013), “Robert Kilwardby and Albert the Great on Praedicamenta and Praedicabilia” in Marenbon, John, *Logic and Language in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, p. 163.

16 Alb. “De praedicamentis” 1, 149b 24 - 150a 7 .

17 Alb. “De praedicamentis” 1, 150a 6-11.

18 Conti, Alessandro D. (2013), “Robert Kilwardby and Albert the Great on Praedicamenta and Praedicabilia” in Marenbon, John, *Logic and Language in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, p. 164.

19 Alb. «De praedicamentis” 1, 150a 13-16.

20 Asworth, E. J. (1997), “L’analogie de l’être et les homonymes: Catégories” in *L’enseignement de la philosophie au xiiiè siècle. Autour du «Guide de l’étudiant» du ms. Ripoll 109 : actes du colloque international*, Brepols, Turnhout, p.289.

21 McMahon, William E. (1980), “Albert the Great on the Semantics of the *Categories* of Substance, Quantity, and Quality” in *Historiographia Linguistica*, 7, John Benjamins, Amsterdam, 145-157.



compuestos<sup>22</sup>. Alessandro Conti<sup>23</sup> y Giorgio Pini<sup>24</sup>, sin embargo apoyan la interpretación semántico-ontológica, señalando la semejanza de las posiciones en los comentarios de Alberto y Robert Kilwardby. Además, otros autores consideran que lo que Alberto está manejando en esta discusión son, sobre todo, conceptos, más que palabras u objetos<sup>25</sup>. La discusión entonces sería sobre si en su comentario el Coloniense pone el peso de las categorías en las voces, los entia o más bien en las intenciones.

En relación a esta discusión puede ser interesante centrarse en una de los fragmentos más problemáticos de este proemio, que encontramos en 150a 21-26: “Y es evidente a partir de todo esto cuál es el objeto de este libro, pues es el objeto ordenable en razón de lo que puede hacer de predicado<sup>26</sup> o de sujeto, según caiga bajo el vocablo que significa tal ordenación”. A partir de aquí parece claro que el tema de la obra, en sentido estricto, es aquello que funciona como sujeto o como predicado considerado en general para ir de lo desconocido a lo conocido. Siguiendo este camino, podemos afirmar que el coloniense se refiere primordialmente y de forma explícita a nociones o formas que existen en nuestra mente. Es cierto que también parece referirse también a una cosa, a un existente o al principio de un existente, o incluso a las palabras, pero podemos decir que sería una referencia a estos de manera análoga<sup>27</sup>.

Expuesta la cuestión de cuál es el tema del que trata el libro de las categorías, Alberto pasa a discutir cuál es el fin y el método de este estudio. En cuanto a la finalidad, plantea que hay un fin último y un fin próximo. El último se refiere al lugar de esta investigación en la ciencia de la lógica, pues sostiene que es “tomar el orden de la composición con vistas a la enunciación”<sup>28</sup>. Es decir, obraría como un prolegómeno del resto de la lógica, pues tan solo en la enunciación es donde podemos obtener conocimiento a partir de lo desconocido. El fin próximo es, como hemos dicho, “que se tenga ciencia de los ordenables según todos los géneros”<sup>29</sup>, es decir, obtener una clasificación sistemática de todo aquello que puede funcionar como sujeto o como predicado.

Partiendo de estos fines, Alberto describe los tres posibles métodos aplicables en esta ciencia. Dos de ellos son métodos propios de la ciencia: la definición y la división. Como las Categorías trata acerca de términos incomplejos, y estos sólo pueden conocerse a través de la definición, éste será sin duda el método fundamental. En la aprehensión de los términos incomplejos no cabe hablar de verdad o de falsedad, sino sólo de adecuación. Un incomplejo

22 Alb. “De praedicamentis” 1, 150a 16-20.

23 Conti, Alessandro D. (2013), “Robert Kilwardby and Albert the Great on Praedicamenta and Praedicabilia” in Marenbon, John, *Logic and Language in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, p. 164.

24 Pini, Giorgio (2001), *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden, p. 27.

25 Tremblay, Bruno, (2008), “Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories*” in Newton, Lloyd A. (ed), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden-Boston, p. 76.

26 Aquí se encuentra una de las dificultades de este texto: la traducción de la palabra *subicibile*, que no tiene equivalente español. Hemos decidido expresarlo con la locución ‘que puede hacer de sujeto’, como paralelo a *predicabile*.

27 Tremblay, Bruno (2008), “Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories*” in Newton, Lloyd A. (ed), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Brill, Leiden-Boston, p. 93.

28 Alb. “De praedicamentis” 1, 150a 45-49.

29 Alb. “De praedicamentis” 1, 150a 50-52.

será más o menos adecuado si a través de la inteligencia de los indivisibles capta el “qué es” (τὸ τί ἐστὶ) de la cosa<sup>30</sup>. Así, dice Alberto, conoceremos la substancia y el ser de la cosa<sup>31</sup>. Pero además del ser de la cosa, es necesario conocer su “poder ser”, pues no se conoce algo hasta que se conoce según lo que es y según todo aquello que puede llegar a ser<sup>32</sup>. Por último, añade un método para esta ciencia que tiene, sobre todo, utilidad didáctica y que resulta secundario con respecto a los dos anteriores. Dicho método consiste en aproximarse al tema poniendo ejemplos que expresen lo que queremos decir, tal como han hecho muchos filósofos a lo largo de la historia.

Alberto acaba el proemio haciendo referencia a que para esta teoría, como para otras, piensa seguir las enseñanzas de la escuela Peripatética, y sobre todo a su fundador, Aristóteles. Señala que buscaremos en ellos todo lo que tangan de correcto para poder aprender nosotros después, según lo que proceda<sup>33</sup>.

### 3. Nuestra traducción

Este artículo pertenece a un proyecto general de traducción de la obra de Alberto Magno. En ella, como en otras ocasiones nos hemos impuesto una doble motivación. En primer lugar, ofrecer un texto de rigor filológico y científico que permita, por así decir, recomponer el texto original a través de su lectura en español. En segundo lugar, y sobre todo, hemos pretendido aportar una traducción filosófica rigurosa y fiable que pueda ser útil para la investigación académica, facilitando la interpretación filosófica del texto de San Alberto. Por lo tanto, hemos intentado ofrecer a los filósofos un texto fiable y riguroso que pueda servir para la especulación científica y se aporte como herramienta para las posibles interpretaciones del comentario de San Alberto.

De este modo, hemos procurado siempre ser fieles al texto, pero nos hemos separado de la tradición en la traducción puramente filológica de algunos términos, cuando lo hemos considerado justificado en aras de la claridad conceptual. Es necesario, por tanto, añadir algunas aclaraciones y justificaciones para que puedan ser discutidas, si es necesario.

Pese a haber tres grandes ediciones de la obra completa de Alberto Magno, para el texto del Proemio que ofrecemos hemos optado por dos fuentes distintas: la edición de Auguste Borgnet de 1890 y la Coloniense, que está aún en proceso. Aunque la hemos consultado, hemos descartado la edición de Peter Jammy de 1651, por el elevado número de erratas que contiene. La edición de Borgnet es bastante estable y las erratas son pocas, pero adolece del hecho de no ser una edición crítica, como lo es la edición de Colonia de Aschendorff de 2015. La edición crítica tiene la desventaja de, al estar aún en proceso, no ofrecer el corpus completo, dificultando las referencias intertextuales dentro de la obra de nuestro autor. Por eso, hemos optado por una solución intermedia. En general, y para el texto que nos ocupa, hemos seguido la edición de Borgnet comparándola con la coloniense, primando esta segunda en los pasajes controvertidos. Sin embargo, a la hora de citar, tanto esta como las demás obras de San Alberto, hemos optado por utilizar un

30 Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. 6, l. 1, 1233

31 Alb. “De praedicamentis” 1, 150b 21-23.

32 Alb. “De praedicamentis” 1, 150b 23-26.

33 Alb. “De praedicamentis” 1, 151a 10-20.

sistema similar al de las citas de la edición bekkeriana de Aristóteles, indicando la página, la columna y la línea de la edición de Borgnet, que está completa. Esto permite mantener un criterio de cita que abarque toda la obra de Alberto Magno de manera homogénea y estable.

Tanto las marcas textuales como las cursivas, las mayúsculas, etc., como la división del texto es nuestra en ambos textos, el latino y el español. En cuanto a lo primero, hemos optado por la cursiva para referirnos al nombre de las obras citadas, siempre respetando la regla de la mayúscula inicial. Así, cuando hemos escrito ‘Categorías’, la cursiva indica que se refiere a la obra de Aristóteles. Por el contrario, cuando escribimos ‘categorías’ nos referimos a las categorías mismas. Con las palabras escritas en letras mayúsculas indicamos que Alberto se refiere a cuestiones tratadas por él mismo en otros lugares de su obra, al que nos remitimos en la nota correspondiente. Las comillas, que también son adición nuestra, señalan la cita de la obra de alguno de los autores nombrados, cuya procedencia también señalamos con una nota al pie. Este punto no siempre resulta sencillo pues, en ocasiones, no se trata de una cita del texto verbatim, sino que es tomada con mayor o menor libertad. No obstante, se ha intentado aportar el origen con exactitud, indicando la procedencia del texto, cuando ha sido posible, o al menos acotándolo de manera aproximada, cuando no.

La división del texto en párrafos o parágrafos, también se ha hecho siguiendo un doble criterio. En primer lugar, se ha respetado, cuando ha sido posible, las separaciones que encontramos en las dos ediciones citadas, con ánimo de respetar la tradición en la transmisión del texto. No obstante, cuando la unidad o separación de los temas tratados así lo ha indicado, hemos optado por unir o separar, primando el criterio de inteligibilidad del tema.

En nuestra traducción hemos tratado de no sobrecargar los términos traduciéndolos por vocablos que, por su uso cotidiano o técnico añadan al texto posibles interpretaciones que le son ajenas. Cuando las palabras usadas en la obra original tienen valor técnico, hemos optado por conservarlas, manteniendo el mismo criterio a lo largo de toda la traducción. Por otra parte, cuando la palabra equivalente en español ha resultado en algún sentido ambigua o interpretativa, hemos preferido sustituirla por un término de extensión similar al término latino. En cuanto a los giros estilísticos o literarios propios del autor, hemos tratado de volcarlos utilizando equivalentes españoles de similar significado. Para concluir, indico que los muy frecuentes neutros latinos han sido o bien mantenidos, cuando ha sido posible, o bien adaptados, cuando ha sido necesario, utilizando palabras que, como decimos, no recarguen filosóficamente el texto.

Los términos más polémicos o que requieran aclaraciones posteriores han sido acompañados de una nota al pie que justifica su elección. Hemos decidido situar las notas relativas al contenido del texto, así como las citas a otros autores en el pie de página del texto latino, reservando el mismo espacio del texto español para aquellas que se refieran específicamente a la traducción y sus problemáticas. Por último, hemos decidido aportar también un breve glosario con los términos fundamentales del proemio y la traducción que hemos sugerido para ellos. No pretende ser un diccionario, ni agotar el significado de las palabras, pues en los términos polisémicos hemos incluido sólo la traducción que nos interesa para el texto que nos ocupa.

#### 4. El Proemio del Comentario sobre las Categorías de Aristóteles de San Alberto Magno

INCIPIIT LIBER PRAEDICAMENTORUM, CUIUS PRIMUS TRACTATUS EST DE ANTECEDENTIBUS AD SCIENTIAM LIBRI PRAEDICAMENTORUM

Cap. 1. De subiecto libri et ordine et modo et aliis quae quaeri consueverunt

In ANTEHABITIS dictum est quod logica est scientia, per quam docetur, qualiter per cognitum deveniatur ad notitiam incogniti, et quod hoc duobus fit modis, secundum quod duo sunt quae, quando sunt incognita, desideramus cognoscere, scilicet incomplezum et complexum; et quod incomplezum incognitum cognosci non potest nisi diffinitione vel quacumque notificatione, complexum autem incognitum cognosci non potest nisi argumentatione. DICTUM EST<sup>34</sup> etiam quoad hoc quod ratio, quae est virtus unum cum alio complectens, non potest devenire ad instrumentum, quo cognitionem incogniti eliciat ex cognito, nisi tribus actibus, qui sunt: ordinare unum ad alterum, componere unum cum altero et colligere composita secundum decursum, qui fit ex uno in alterum. Sic enim et non aliter accipiet cognitionem incogniti per id quod est cognitum.

Primus igitur actus, qui est ordinare unum componibile cum altero, perficitur duobus et ordo ipse duobus fit modis. Primum autem, quod exigitur ad actum rationis ordinantis, est ratio, quae sumitur ex ipsa forma ordinabilium, et haec ratio trahitur ex universali et particulari; per hoc enim quod «universale est quod est in multis et de multis»<sup>35</sup>, ratio ordinis accipitur praedicati ad subiectum. Et de hoc iam, quantum ad praesentem spectat intentionem, DETERMINATUM EST<sup>36</sup>. Sequitur igitur nunc determinare de his quae secundum rationem praemissam ad se invicem sunt ordinanda secundum genera et species et differentias et propria et accidentia. Hoc enim secundum est, quo perficitur rationis ordinatio.

COMIENZA EL LIBRO DE LAS CATEGORÍAS, CUYO PRIMER TRATADO ES ACERCA DE LOS ANTECEDENTES A LA CIENCIA DEL LIBRO DE LAS CATEGORÍAS

*Capítulo 1. Acerca del objeto del libro y el orden y el modo y otras cosas que son habitualmente investigadas*

Como hemos dicho anteriormente, la lógica es la ciencia que enseña de qué manera, por medio de lo conocido, se llega al conocimiento de lo desconocido. Y que esto se hace de dos modos, dependiendo de que lo desconocido que deseamos conocer sea un término incomplejo o complejo: lo desconocido incomplejo no se puede conocer más que por defi-

34 Alb. *De praedicabilibus*, Caput I.

35 Aristoteles, *Analitica posteriora*, I, 11, 77a 5-9.

36 Alb. *De praedicabilibus*, Caput II.

nición o por algún modo de descripción, mientras que lo desconocido complejo no puede conocerse sino en la argumentación. También SE HA DICHO a este respecto que la razón, que es la capacidad de unir una cosa con otra, no puede convertirse en un instrumento por el que se obtenga el conocimiento de lo desconocido partiendo de lo conocido, más que a través de tres actos, que son: ordenar uno con respecto a otro, componer con otro y colegir lo compuesto según la derivación que se hace de uno a otro. Pues así, y no de otra manera, se adquirirá el conocimiento de lo desconocido a través de lo conocido.

Así pues, el primer acto, que es ordenar un componible con otro, se lleva a cabo<sup>37</sup> de dos modos y el orden mismo se hace de dos modos. Lo primero que se exige para el acto de razón ordenante, es el criterio<sup>38</sup>, que se toma de la forma misma de los ordenables, y este orden se extrae de lo universal y lo particular, pues, dado que “universal es aquello que se da en muchos y se dice de muchos”, el criterio del orden se toma del predicado al sujeto. Y acerca de esto, en lo que concierne a nuestra presente intención, ya hemos resuelto. Procede ahora, pues, determinar acerca de aquello que, según la razón susodicha, se ordena entre sí según los géneros, las especies, las características y los accidentes. Este segundo es el que completa el ordenamiento racional.

Et ideo hic ordinanda ad subici et praedicari sunt determinanda secundum omnem sui diversitatem, quae consistit in decem generibus praedicabilium sive praedicamentorum.

Quia autem iam in antecedentibus ad logicam probatum est quod ad scientiam incogniti per cognitum non devenitur nisi per inquisitionem, inquisitio autem non fit nisi per dispositum sermonem ad significandum, sive homo inquirat apud seipsum per interius dispositum sermonem sive inquirat apud alium per sermonem exterius prolatum, sequitur de necessitate quod ordo praedicabilium non potest determinari, nisi secundum quod sub voce habet praedicabile designari. Rebus enim in inquisitione incogniti uti non possumus, eo quod nec paratae sunt nobis nec praesentes, et ideo significativis vocibus uti oportet. Propter quod praedicabilia considerare oportet, secundum quod vocibus significantur; propter quod dicit Boethius quod haec scientia, libri scilicet Praedicamentorum, est de decem ‘primis vocibus decem prima genera rerum significantibus’<sup>39</sup>. Ordo enim non est in rebus ipsis, sed oportet quod ratio ponat ordinem, sicut et facit compositionem et collectionem compositorum.

Et ex his planum est, quid sit huius libri subiectum. Est enim subiectum ordinabile in rationem praedicabilis vel subicibilis, secundum quod stat sub voce talem ordinem significante. Et sic patet, qualiter ista scientia est una ab uno subiecto. Partes autem huius subiecti sunt ordinabilia secundum diversum modum praedicandi in substantia et accidente, et in accidentibus secundum omnia novem genera accidentium. Et sic multitudo infinita restringitur in decem genera, ut dicit Boethius, decem autem in duo praedicabilia, substantiam scilicet et accidens, et duo in unum praedicabile, scilicet

37 Utilizamos aquí el verbo español *perfeccionar* en su sentido etimológico, es decir, que se completa o que está acabado.

38 El término latino *ratio* suele traducirse por concepto, proporción o razón. Nosotros hemos optado en este caso por ‘criterio’, que recoge de manera más precisa lo que el autor parece querer decir aquí.

39 Boet. *In categorias Aristotelis*, Lib. IV, I, A.

ordinatum ad compositionem secundum rationem praedicabilis, determinatum ex universali et particulari vel subicibili.

Ex hoc autem etiam patet, quae sit causa suscepti operis. Non enim est componibile praedicabile cum subicibili nisi per ordinem unius ad alterum, et ideo de ipsis ordinabilibus in genere et specie oportuit determinare.

Y por tanto, aquí los sujetos y predicados que han de ser ordenados, deben determinarse de acuerdo a todas sus diversidades, las cuales consisten en diez géneros de los predicamentos o sea, las categorías<sup>40</sup>.

Ahora bien, como ya se ha probado en los antecedentes a la lógica que al conocimiento de lo desconocido a través de lo conocido no se llega sino por la investigación. Y como la investigación, por otra parte, no se hace más que a través del discurso ordenado para significar, entonces o bien el hombre investiga por sí mismo mediante un discurso ordenado internamente, o investiga junto a otro mediante una conversación expuesta externamente. Se sigue necesariamente que el orden de los predicamentos no puede ser determinado más que según bajo qué vocablo<sup>41</sup> tiene que ser determinado lo predicable. Pues no podemos hacer uso de las cosas [mismas] en la investigación de lo desconocido, porque no están preparadas ni presentes para nosotros, y por este motivo es necesario hacer uso de términos significativos. Por esta razón es necesario considerar los predicamentos según lo que significan los términos. Por esto dice Boecio que esta ciencia, es decir la del libro de las Categorías, es acerca de las diez «primeras voces que significan los diez primeros géneros de las cosas», pues el orden no está en las cosas mismas, sino que es necesario que la razón ponga orden tal como hace en la composición y clasificación de los compuestos.

Y es evidente a partir de todo esto cuál es el objeto de este libro, pues es el objeto ordenable en razón de lo que puede hacer de predicado<sup>42</sup> o de sujeto, según caiga bajo el vocablo que significa tal ordenación. Y así está claro cómo esta ciencia es una y a partir de un único objeto. Y las partes de este objeto son ordenables según distintos modos de predicar en sustancia y accidente, y en accidentes según los nueve géneros de accidentes. Y así una multitud infinita se restringe a diez géneros, como dice Boecio, y estos diez en dos predicables, esto es, sustancia y accidentes, y estos dos a un predicado, es decir, a algo ordenado a una composición según la razón de predicado, establecido a partir de lo universal y lo particular o lo que haga de sujeto.

A partir de esto queda claro cuál es la causa de llevar a cabo este trabajo. Pues no es componible lo que puede hacer de predicado con lo que puede hacer de sujeto, más que

40 Aquí Alberto emplea el término *praedicabilium*, es decir, predicable. Normalmente los 5 predicables el género, la especie, la diferencia, la característica y el accidente, de los cuales ha discutido en su anterior obra. Aquí nos decantamos por considerar que es igual a categorías por el uso del *sive* y el contexto general. Por eso, lo traducimos por predicamentos.

41 El término latino empleado es *voce*. Hemos optado por ‘vocablo’ pues recoge al mismo tiempo la raíz latina y su significado, sin añadir más carga significativa.

42 Aquí se encuentra una de las dificultades de este texto: la traducción de la palabra *subicibile*, que no tiene equivalente español. Hemos decidido expresarlo con la locución ‘que puede hacer de sujeto’, como paralelo a *praedicabile*.

por la ordenación del uno al otro y, por eso, es necesario investigar sobre los ordenables mismos en género y especie.

Patet etiam, quis finis ultimus et quis est finis propinquus. Ultimus enim est, ut ex ordinatis ratio accipiatur compositionis ad enuntiationem, quae sola inter orationes verum significat, et ulterior adhuc finis, ut ex compositis eliciatur collectio consequentiae unius ex altero, per quam accipiatur scientia complexi, quod ignotum est. Finis autem propinquus est qui est terminus operis, ut scientia habeatur ordinabilium secundum omne genus, secundum quod potest esse diversus modus praedicandi vel diversus ordo praedicabilis ad subiectum, de quo praedicatur; quae scientia libri Praedicamentorum est proprius finis.

Modus autem istius scientiae oportet quod ex fine sumatur. Est enim ille modus eligendus, quo in materia proposita potest devenire quis ad finem intentionis. Est igitur, cum sit de incomplexis, diffinitivus quidem, secundum quod ex prioribus secundum naturam procedit; divisivus autem, secundum quod notificat, quod est prius, per sua posteriora, quae sunt in ipso. Et primus quidem, scilicet diffinitivus, notificat rei substantiam et esse; secundus autem, scilicet divisivus, notificat rei posse, quia non perfecte cognoscitur res, nisi cognoscatur et secundum esse et secundum posse. Tertius autem modus, non propter scibile, sed propter eum qui scire quaerit, apponetur a nobis et appositus est ab antecessoribus, ut facilius sit doctrina, et ille est exemplorum positivus.

Est autem dubitatio quorundam, utrum de generibus, quae, ut dicit PORPHYRIUS, sunt ‘prima rerum principia<sup>43</sup>’, possit haberi scientia, eo quod ‘scientia habitus est conclusionis<sup>44</sup>’ per causas et principia demonstratus. Cum igitur ista sint prima rerum principia, non sunt alia priora eis principia, per quae demonstrantur de eis passionibus. Et sic de istis non videtur posse dari scientia, sed in scientia debent esse supposita. Sed hoc solvere non est difficile. Haec enim secundum rem et secundum quod sunt naturae quaedam et partes entis, sunt prima principia, secundum autem quod sunt praedicabile ordinabile in genere secundum hunc vel illum modum praedicandi vel subiciendi, sic non considerantur ut principia et habent multas proprietates et passionibus, quae sunt demonstrabiles de ipsis. Et hoc modo agemus de ipsis hic. Prout autem sunt partes entis et principia diversitatis rerum, sic de ipsis agit primus philosophus, sicut scire potest qui in metaphysica studendi ponit intentionem. Quod non pertinet ad praesens negotium, quod logicus habet considerare.

Es manifiesto también cuál es el fin último y cuál el fin próximo. El último es, en efecto, que a partir de los ordenados se tome el orden de la composición con vistas a la enunciación, pues solo ella es susceptible de ser verdadera entre las oraciones; y todavía hay un fin ulterior: que, a partir de las cosas compuestas, se obtenga la inferencia de la consecuencia de lo uno desde lo otro, por lo cual se adquiere conocimiento de un objeto complejo que

43 Porphyrius (1887), *In Aristotelis categorías expositio per interrogationem et responsionem*, Busse, Reimer, Cap. I.

44 *Idem*

es desconocido. El fin próximo, que es el fin de esta obra, es que se tenga ciencia de los ordenables según todos los géneros, según puede ser distinto el modo de predicar o distinto la ordenación de los predicados respecto a los sujetos de los cuales predicar. Y esta ciencia es el fin propio del libro de las Categorías.

Es necesario, por otra parte, que el método de esta ciencia se tome de su fin, pues el método que hay que elegir es aquel mediante el que se puede llegar al fin pretendido en la materia propuesta. Por tanto, en cuanto a los términos incomplejos, el método es sin duda definitorio<sup>45</sup>, en tanto que procede desde lo anterior según la naturaleza; pero divisivo, en tanto que hace conocer lo que es anterior, por medio de sus posteriores, los cuales están en él mismo. Y el método primero, es decir, el definitorio, hace conocer la substancia y el ser de la cosa; pero el segundo, es decir, el divisivo, hace conocer lo que puede ser la cosa, pues no se conoce del todo la cosa, más que si se conoce según lo que es y según lo que puede ser. Un tercer modo, no a causa del objeto del conocimiento, sino a causa de aquel que busca conocer, es usado por nosotros y por nuestros antecesores, se trata de poner ejemplos para que la enseñanza sea más fácil.

Por otra parte, existe esta duda de algunos: si acerca de los géneros, los cuales, como dice PORFIRIO, son “los primeros principios de las cosas”, puede haber ciencia, dado que “la ciencia es el hábito de obtener conclusiones” demostradas a través de causas y principios. Pero si estos son los primeros principios de las cosas, no hay principios anteriores a ellos a través de los cuales sean demostradas sus determinaciones. Y así, acerca de estos, no parece poder ofrecerse ciencia, sino que deben ser supuestos en la ciencia. Pero resolver esto no es difícil. Pues estos, según la realidad, y según son una cierta naturaleza y partes de lo existente, son primeros principios. Pero en tanto que son predicados ordenables en géneros según este o aquel modo de predicar o de hacer de sujeto, así no se consideran como principios y tienen muchas propiedades y determinaciones que son demostrables en ellas mismas. Y de esta manera los vamos a considerar aquí. Ahora bien, en tanto son partes de lo existente y principios de la diversidad de las cosas, así es como el filósofo primero investiga sobre ellas, al igual que quien se esfuerza por conocer en metafísica. Lo cual no es relevante para el presente trabajo, que debe realizar el lógico.

Sic ergo tractantes de praedicabili, secundum quod stat sub voce designativa praedicabilis secundum modum praedicandi diversum in genere et in specie ordinabilis, sequemur sicut in aliis sectam philosophorum, qui Peripatetici vocantur, et maxime Aristotelem, qui huius sectae princeps et primus inventor fuisse perhibetur, nihilominus apponentes quaecumque bene dicta a posteris poterimus invenire.

Procedemus enim et per modum scientiae et per modum artis: per modum quidem scientiae in hoc quod considerabimus subiectum et partes subiecti principales ostendentes, quae insunt eis passiones et proprietates ex principiis huic scientiae propriis; viam autem artis tenebimus in hoc quod colligemus principia ad unum finem operis tendentia; quod opus quidem ordinatio est praedicabilium ad finem compositionis et

45 En latín *diffinitivus*, que es una incorrección que translitera *definitivus*, tal como indica el Thomas Lexikon de Ludwig Schütz, in Alarcón, Enrique (2006), *Thomas Lexikon de Ludwig Schütz*, Universidad de Navarra, Pamplona. Hemos optado por ‘definitorio’ pues suena más español que definitivo, aunque rompa la simetría con el posterior ‘divisivo’.



collectionis syllogismi, per quem per scientiam cogniti potest devenire ad notitiam incogniti, sicut saepe diximus. Iam autem ad propositum accedamus. Sufficit enim haec et tanta praelibasse.

Así, por tanto, cuando hablamos de lo predicable según está bajo un término designativo de lo predicable según el modo diverso de predicar, ordenable en género y especie, seguiremos, como en otros temas, a una escuela de filósofos que se llaman peripatéticos, y máximamente a Aristóteles, que fue cabeza de esa escuela y es considerado su fundador, añadiendo, no obstante, cualquier cosa que podamos encontrar que haya sido bien dicha por los posteriores.

Procedemos, pues, a través del método de la ciencia y a través del método del arte: ciertamente, a través del método de la ciencia en aquello que consideremos el objeto y las partes del objeto que se muestren principales, las cuales están dentro de sus determinaciones y propiedades, a partir de los principios propios para esta ciencia; la vía del arte la mantendremos cuando reunamos esos principios que se dirigen al único fin de la obra, pues, ciertamente, la obra es la ordenación de los predicamentos al fin de la composición y la formación de silogismos, por medio de los cuales, a través de la ciencia de lo conocido se puede llegar al conocimiento de lo desconocido, tal como a menudo hemos dicho. Pero accedamos ya al asunto, pues bastan estas cosas y en esta cantidad para ser degustadas<sup>46</sup>.

## 5. Breve glosario

Complexum: término complejo.

Considero: reflexionar.

Determinare: resolver, determinar, fijar.

Devenio: llegar desde, arribar desde.

Diffinitione: definición.

Doctrina: teoría.

Habitus: hábito.

Incomplexum: término incomplejo.

Modus: modo, método.

Notificatio: descripción, exposición.

Notitia: conocimiento, noticia, idea, noción.

Passiones: determinaciones.

Phantasia: imaginación

Praedicabilis: predicable. Bien referido a los cinco predicables, o bien como sinónimo de categorías, según el contexto.

Praedicamentum: categoría.

Praelibo: degustar, gustar primero, probar antes, catar. Fig. recorrer con la mirada, examinar. Resumir, decir de manera sucinta. Mencionar en el discurso

Proprium: características propias.

<sup>46</sup> En latín *praelibasse*, del verbo *praelibo*, degustar, probar, catar, probar antes de comer. Hemos querido, dentro de lo posible, mantener el símil culinario aunque en español suene un poco peculiar.

Rationis ordinantis: razón ordenante.  
 Sensibilia: lo sensible.  
 Sententia: pensamiento, juicio, parecer, opinión.  
 Sermo: discurso.  
 Significativus: denotativo, significativo.  
 Species: especies, tipos  
 Subiectum: objeto, tema.  
 Virtus: capacidades, facultades.  
 Vox: vocablo, palabra

## 6. Bibliografía

- Albertus Magnus (1890), “De praedicamentis”, in Augusti Borgnet (ed.), *Opera omnia*, Ludovicum Vives, Paris.
- Aristotele (1989), *Le Categorie*, Testo greco a fronte, Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- Aristóteles (1993), *Segundos Analíticos*, Gredos, Madrid.
- Asworth, E. J. (1997), “L’analogie de l’être et les homonymes: Catégories” in *L’enseignement de la philosophie au xiii<sup>e</sup> siècle. Autour du «Guide de l’étudiant» du ms. Ripoll 109 : actes du colloque international*, Brepols, Turnhout.
- Boethius, Manlius Severinus (1844), In *Categorias Aristotelis commentaria*, in *Patrologia Latina*, Migne, Paris.
- Conti, Alessandro D. (2013), “Robert Kilwardby and Albert the Great on Praedicamenta and Praedicabilia” in Marenbon, John, *Logic and Language in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston.
- Conti, Alessandro D. (2013), “Semantics and Ontology in Robert Kilwardby’s Commentaries on the *Logica vetus*”, in Bellitto, Christopher M. *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, Brill, Leiden-Boston, pp. 65-130.
- Forment, Eudaldo (2009), *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Gutas, Dimitri (2014), *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden-Boston.
- Higuera, José (2016), “El silencio de Aristóteles y los Praedicamenta en la obra luliana” in *Anuario Filosófico*, 49/1, Universidad de Navarra, Pamplona, 21-50.
- McMahon, William E. (1980), “Albert the Great on the Semantics of the Categories of Substance, Quantity, and Quality” in *Historiographia Linguística*, 7, John Benjamins, Amsterdam, 145-157.
- Martínez Lorca, Andrés (1990), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona.
- Newton, Lloyd A. (ed) (2008), *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*, Brill, Leiden-Boston.
- Pini, Giorgio (2001), *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle’s Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden.
- Porphyrius (1887), In *Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, Busse, Reimer.

- Puig Montada, Josep (2002), “El proyecto vital de Averroes: Explicar e interpretar a Aristóteles” in *Al-Qantara*, XXIII, 1, CSIC, Madrid, pp. 11-52.
- Resnick, Irven M. (2013), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, Brill, Leiden-Boston.
- Schütz, Ludwig (2006), *Thomas Lexikon*, Alarcón, Enrique (ed.) Univeridad de Navarra, Pamplona.
- Tomás de Aquino (1955), *Sententia libri Metaphysicae*, ed. Marietti, Torino.
- Tremblay, Bruno (2008), “Albertus Magnus on the Subject of Aristotle’s Categories” in Newton, Lloyd A. (ed), *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*, Brill, Leiden-Boston, pp. 72-97.
- Wallace, William A. (1996), “Albert the Great’s Inventive Logic. His Exposition of the Topics of Aristotle” in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume 70, Issue 1, Winter, pp. 11-39.
- Weisheipl, J.A., OP (1994), *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona.





## Simone Weil pensadora liminar

### Simone Weil liminal thinker

ANDREA FUENTES-MARCEL\*

**Resumen:** Weil construyó inteligibilidad mediante una escritura que desenraza el pensamiento de conceptos habituales. Sus reflexiones sobre la fuerza indican que solo leemos sensaciones que el mundo nos ofrece mediante nuestro cuerpo, el que resultará determinante para propiciar transposiciones semánticas que modifiquen lo que el ser humano lee en la realidad. De aquí el alcance político de cuerpos y discursos en la conversación interseccional de las instituciones y en el interior de los colectivos cuyos dispositivos vuelven más reales las significaciones fijadas a los nombres que las cosas mismas a las que aluden, esta modalidad de fuerza impide el acceso a la verdad impersonal.

**Palabras clave:** atención, impersonal, impolítico, liminar, radical.

**Abstract:** Weil built up intelligibility through a writing that uproots the thinking of regular concepts. Her thoughts about the *strength* denote that people only read the feelings that the world offers via our body. These will become key to propitiate semantic transpositions that modify what the human being is actually able to read. Hence the political scope of bodies and speeches in the intersectional conversation of the institutions and inside the collectives whose mechanisms make the significances attached to the names more real than the very things these allude to. This kind of strength prevents access to the impersonal truth.

**Key words:** attention, impersonal, impolitical, liminal, radical.

El filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel, a quien tengo el honor de estar emparentada por vía materna, consideró a Simone Weil como un “testigo de lo absoluto”, admitiendo la dificultad infranqueable de dar contenido a esta palabra. En un breve escrito (1966, 7-12) Marcel visibiliza el doble precio que Weil ha debido pagar por la autenticidad de su pensamiento y experiencia espirituales: por un lado, puede apreciarse en las décadas que llevamos de recepción de su obra, que ciertas personas o colectivos podrían querer monopolizar su legado. Por el otro, se ha visto expuesta a quedar marginada de una cierta coherencia intelectual, incluso llegando a no reconocérsele la condición de filósofa ¡como hace el propio Marcel!, si bien la considera un espíritu “notablemente lúcido” y califica su vida y obra con el término de

---

Recibido: 14/05/2020. Aceptado: 14/07/2020.

\* Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Espacio Europeo de Educación Superior, Universidad de Barcelona. Licenciada en Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora cofundadora de la Escuela de Escritura y Humanidades del Ateneo Barcelonés. Autora del libro *Ese relato que somos*, 2002. [afuentesmarcel@gmail.com](mailto:afuentesmarcel@gmail.com)

“asombrosas”. Asimismo, Marcel preserva a Weil de un posible sincretismo al que pudiera quedar sujeta según las lecturas de la obra de alguien que, como ella, se halla “habitada por el fuego”. Marcel advierte acerca de que todo lo que pudiéramos “decir de Weil corre el riesgo de traicionarla”, por ello cabe dejar que su palabra nos interpele pues esta hermana de Antígona “lleva un mensaje adaptado a cada uno de nosotros”. Añadiría que no solo eso, sino que constituye una fuente de autoridad para buena parte del pensamiento contemporáneo.

Ahondar en la obra de Simone Weil nos pone delante de una pensadora que quiso construir inteligibilidad enraizando en la radicalidad de la experiencia humana, buscando conocer las raíces de la misma. Es por ello que, habiéndose prestado a experiencias extremas, puede ser potentemente liminar para pensarlas, esto es, que el pensamiento que las piensa no podría ser él también radical. Para ello habilita un enunciador transformador, que desenraiza paso a paso el pensamiento de las habituales formas de ejercerlo y si bien sus exploraciones se realizan con toda rotundidad, no suele encerrar el discurso en torno a conceptos radicales. Sus escritos no perderán nada de su brillantez por el hecho de que, sin llegar a representaciones definitivas, seguirán escribiéndose de modo desbordante, revisando conceptos y, al mismo tiempo, descolocándolos o desplazándolos en una exploración sostenida.

Al hablar de pensadora liminar me propongo enfatizar el sentido de pasaje entre conceptos y disciplinas, y también entre espacios: queremos aquí fijarnos en ese adjetivo desde su raíz, esto es, más que *limes*, límite: *limen*, umbral. Así, el polo opuesto de la experiencia radical, la que sondea en las raíces de lo humano, no es no tener experiencia alguna, sino disponerse a pensar esa radicalidad desde el umbral. En éste reside la libertad que Weil ejerció para pensar y dialogar en el espacio umbrío que se da entre cada concepto claro. Pero a la vez, ciertos conceptos claros quedarán modificados o evidenciados como confusos, sacudidos respecto a cómo eran antes de ser sondeados y quizá desvelados como equívocos. Sus travesías no permitirían volver a permanecer en los parámetros consabidos o convencionales: nos deja ante la necesidad de resignificar y de modificar aquello que se había instalado como una única manera de leer la realidad. Esto es, cultivar la atención para explorar desplazamientos, construir y transponer significaciones, propiciando aperturas posibles que amplíen el radio de relaciones copresentes en el espíritu. Hacer pie en la experiencia radical permitirá al trabajo del pensamiento no fortalecer formas ideológicas o confirmar conceptos fijos asociados a las formas de poder, a las formas de la fuerza —con sus correspondientes determinantes teóricas acerca de ante qué estamos—, sino prestar la máxima atención a lo real desde una plataforma semántica mínima alojada en cada palabra, este es el modo weiliano que hace pensable el presente, pues aún sin saber qué es justo o falso Weil llama a atender a lo que hay, y esa atención se dirige, en primera instancia, a constatar que desventura y fuerza coinciden en su carácter irreductible en la vida de las sociedades. Pero si bien coinciden en este único punto, se diferencian muy tajantemente en que el primero, el *malheur* —el más desconocido, solo decible en su antesala y que únicamente puede ser pensado desde un *afuera* del discurso—, la desventura comporta un acceso a la verdad. La fuerza, en cambio, en la que Weil focaliza todas sus desconfianzas, carece de relación con la verdad, y no es completamente erradicable por parte de la política. Así pues, aunque la belleza como dimensión máximamente elevada pueda superar por unos instantes los estragos de la fuerza, es la fuerza la que resulta ser el residuo ineliminable de la política y se halla

completamente desconectada de la relación entre desventura y verdad, estableciendo que estos dos términos participan de una misma especie de atención.

Desde que se nace no existen escenarios neutros, afirma la filósofa parisina, y la fuerza es entendida, por una parte, como violencia explícita allí donde se manifiesta, siendo la guerra su forma más extrema y, por la otra, como la fuerza aplicada, y menos evidente, a la lectura de las significaciones: la fuerza que imprime torsiones en el lenguaje para que prevalezca una determinada lectura de la realidad. En este sentido, la historia escrita de la humanidad, como ejemplo evidente —también lo es el *mass media* con su información, claro está— no consta de la historia de los hechos, antes bien, lo que en ella leemos son ideologías narrando unos hechos del todo imposibles de reconstruir, pues lo actualmente significativo es que podemos construir o deconstruir, pero no reconstruir entre otras cosas porque comportaría identificarse con el orden imperante al uso.

Lo dicho comporta que, en el pensamiento de Weil, reducir el *malheur*, la desventura humana, pase a ser uno de los objetivos prioritarios de la política y, a la vez, que el lenguaje como dispositivo político de primer orden, quede sujeto a una revisión permanente. La noción weilinana de desventura introducirá asimismo consecuencias difíciles de omitir también en el ámbito espiritual. Así pues, la fuerza quedará íntimamente asociada al poder y la desventura a la verdad, donde el *malheur* pasará casi enseguida a ser puerta a lo trascendente, “trascendente” que debemos entender *sensu stricto* como opuesto a immanente. Como acceso, entonces, al *topos*, al lugar anónimo que caracteriza lo sagrado e impersonal.

Weil establece que, hasta donde es posible, el pensamiento debe abarcar, la mayor cantidad de relaciones, pero no solo: debe integrar y no acallar la contradicción, que ciertamente aparecerá pues es inherente al discurrir de la auténtica filosofía. Por ello la contradicción no debe paralizarnos, pues hay que mantener viva la *attente*, la *hypomoné*, la espera sin rebajar la alta lucidez, desapegados de fijaciones o intereses particulares y siendo capaces de sostener la copresencia en el espíritu de múltiples planos en relación.

Al tratar cada cuestión con el mayor alcance posible y dentro de los límites con que se discierne en el pensar conceptual, Weil consigue que éste se transforme en una nueva pista de despegue en la que emprender el vuelo de ese pensar con el alma entera, que significa para ella “tener experiencia de la nada”, como lo expresa literalmente en su artículo de 1943 “La persona y lo sagrado” (2000, 34). El hecho de que este incisivo ensayo contenga el examen de nociones políticas y, a la vez, de la noción de sagrado y de sobrenatural, ha comportado hasta nuestros días la dificultad de su plena validez en el discurso filosófico y académico. Asimismo, observamos que la recepción de su extensa obra se ha transformado en general en una distinción entre una primera Weil política y una segunda espiritual, difíciles de sobrellevar simultáneamente, pero a la vez imposibles de separar del todo pues prácticamente toda obra de Simone Weil contiene ambas dimensiones —la política y la espiritual—, las que no solo trabaja filosófica e intensamente, sino que busca establecer vínculos entre ambas.

El artículo “La persona y lo sagrado” es mucho más que un buen ejemplo del modo de trabajar de Weil y a la vez evidencia cómo, en la recepción del mismo, dos de las grandes áreas de la civilización se bifurcan, de manera excluyente, ante nuestra mirada. Una prueba de ello es que el título del ensayo alude a una orilla, la espiritual, mientras que el desarrollo del escrito gira en torno a esa otra orilla que es la política. Es una de las grandes muestras de la lucidez weiliana al trabajar en territorios vecinos, sondeando, cuando no encarnando,

la máxima radicalidad de la experiencia y, al mismo tiempo, al pensar esa experiencia radical desde la máxima liminariedad que le sea posible al discurso filosófico. Al escribir nos muestra una gran capacidad de desituarse los conceptos, y no solo, pues mientras dilucida pone en contacto, en una misma página, ámbitos no siempre colindantes en el discurso, al menos a primera vista. Disocia o desarticula conceptos para luego asociarlos de otra manera con la realidad. De ahí la sensación, que muchas veces puede acompañar al lector, de una cierta errancia semántica. Sin embargo, la desnudez o la decreación semántica, no como persona (en su sentido literal de máscara social y jurídica), sino como pureza impersonal que se pudiera experimentar, es justamente esa capacidad de higienizar el lenguaje mediante el pensamiento, y a la vez depurar el pensamiento mismo.

La pureza salvadora, la atención creadora no son conceptos radicales, sino que, efectuado un cierto recorrido conceptual tienen que ver con un elevado sostenerse en una espera liminar. Desde allí se debería regresar a la mesa redonda de los conceptos, al registro categorial del pensamiento, con una capacidad no fácil pero indispensable de transponer los significados, y por tanto propiciar la transformación de lo que los seres humanos leen en la realidad. Asimismo, ampliar las posibilidades de *decir* acerca de la dimensión espiritual, cuyo horizonte es aún más abstracto que el conceptual. La vuelta a la plataforma del discurso conceptual dialogado, resultará así inevitablemente crítica, transformadora y constructiva, no dirigida al exterminio del que piensa y se siente diferente o dirigida a defender a toda costa la autoafirmación o posiciones dentro de jerarquías. El potencial alcance de Weil es tal que cada disciplina podría experimentar la interpelación ante su discurso. Podría asimismo experimentar una cierta certeza de que cabe seguir construyendo pensamiento e inteligibilidad sin apropiarse en exclusiva de su legado, sin pretender forzar su discurso reduciendo su amplitud, para acondicionarlo a unos intereses determinados. Este modo peculiar suyo debe instarnos a quienes la estudiamos a no radicalizarla: Weil es liminar en varios sentidos, no solo entre las orillas política y espiritual —al introducir esa gran bisagra de lo impersonal—, sino en el interior del ejercicio mismo del pensar. Si hacemos resonar en sus palabras una de las frases, para ella más sugerentes, de esa fuente griega originaria y fundacional, la de Filolao que dice: “L’harmonie est l’unité d’un mélange de plusieurs, et la pensée unique de pensants séparés”, (2009, 326-327),<sup>1</sup> ‘La armonía es la unidad de una mixtura de muchos, y el pensamiento unificado de pensantes separados’, frase que le interesó especialmente y tradujo con distintos matices durante su joven madurez filosófica, podemos entender que se refiere al trabajo de los que comparten la aspiración a una armonía común e impersonal plenamente coincidente con el bien, pero deben pensar separados, y por lo mismo se trata de una armonía ajena a cualquier forma idolátrica, personal o colectiva. Tengamos en cuenta que para Weil una colectividad no puede pensar, como tampoco puede realizar una operación matemática elemental. Es más, nos pone el ejemplo de un niño que realiza una suma aritmética, la que deberá operar a solas y si no se equivoca su persona no cuenta para nada, pero si comete error su persona es lo primero que se evidenciará. De este modo entendemos que la dimensión impersonal es la que alberga un orden universal de las cosas al cual el niño adhiere con todo su ser al realizar correctamente un ejercicio matemático de manera anónima.

Así pues, si observamos el proceder de Weil vemos que no se plasma en una dialéctica que avanza sintetizando a fuerza de eliminar las diferencias y sus tensiones, sino más bien

1 Se trata de la tercera y última de las traducciones de Weil a esta cita.



avanza en un dia-logos, un trabajo que aspira a una armonía dialógica a la que se aproxima la dialéctica suspendida de Walter Benjamin (2009), esto sería sostener en copresencia, las diferencias. Los especialistas en inteligencia artificial nos dicen que el futuro está por escribir, aunque lo guíen los algoritmos, por lo que igualmente cabe considerar que, en un mundo cada vez más digitalizado, se debe seguir construyendo la memoria.

Escribe en unos de sus *Cahiers*: “La philosophie —recherche de la sagesse— est un vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être”, (1994a,174), ‘La filosofía, búsqueda de la sabiduría, es una virtud. Es un trabajo sobre sí. Una transformación del ser.’ Este último rasgo es lo que diferencia grandemente esa búsqueda virtuosa de sabiduría respecto de la geometría o la matemática. Y para ser verdaderamente virtuosa la travesía exploradora debe enraizarnos “en la ausencia de lugar” (2007a, 86), eso es lo más parecido a ser capaces de pensar con el alma y también con el cuerpo enteros. Asimismo, el pensamiento de Weil ilumina la instancia, difícil ya de pasar por alto, de centrar nuestra atención en el ámbito de las significaciones y en el necesario y arduo trabajo de transformar el mundo a partir de modificar lo que los seres humanos leemos en éste. Su búsqueda alumbró algo no tan evidente pero innegable: lo que leemos no es otra cosa que las sensaciones que el mundo —mediante nuestro cuerpo— nos ofrece. La corporeidad así pasará a ser determinante en el experimentar y concebir las significaciones y propiciar así las posibles transposiciones semánticas de nuestros enunciados. No es solo por la mano física al escribir que la corporeidad resulta determinante en el texto, sino porque toda dosis de significación o ínfima verdad que se deposite en las palabras es obtenida a partir de las sensaciones que acontecen en el cuerpo. De aquí el alcance político de los cuerpos, del lenguaje, de los discursos disidentes en la conversación transversal de las instituciones como asimismo en el interior de los diálogos entre interlocutores sociales. Hay que asumir que, sobre todo en colectividad, los dispositivos de poder en el lenguaje consiguen hacer que sean más reales las significaciones instaladas de los nombres, que las cosas mismas a las que aluden. Así, ocurre que por vía de una especie de paradoja —debida a que las significaciones simulan atraparnos desde fuera, y a la vez no es sino del lenguaje que brota lo decible acerca de nuestra identidad, de los otros y del mundo—, el decir debe descifrar transponiendo constantemente significaciones, con una “lucidez siempre más nueva”, (2002, 63) para ser eterna. Transformar el mundo es, en primera instancia, una tarea sobre las significaciones pues “on passe d’une signification à une autre par un travail [...] où le corps a toujours part” (1994b, 411), ‘pasamos de un significado a otro por un trabajo [...] donde el cuerpo siempre tiene una parte’, un trabajo que no podría ser llevado adelante por un yo personal que no haya accedido a la impersonal desnudez semántica, a la impersonal experiencia del vacío.

Es la calidad de atención y pensamiento la que hace progresar el alma hacia el bien, bien que solo puede ser sobrenatural, pues nos dice en muchos momentos que el bien no es natural y que, en su forma pura, discurre ajeno a las dimensiones estrictamente fenoménicas y mezcladas. En este arco de sentido indica, asimismo, que el polo opuesto del mal observable no es el bien natural sino, en cualquier caso, sobrenatural.

La propuesta de lo impersonal, una de las más originales de Weil, le permitirá tomar distancia de concepciones que coloquen la noción de persona en el centro de una sacralidad confusa entre lo trascendente y lo inmanente; así como evidenciar los supuestos equilibrios erigidos sobre la constante y engañosa ocultación de la fuerza en la civilización. A partir

de su intervención podemos afirmar que lo personal es político, lo impersonal es sagrado y es imperativo regular la fuerza en la vida de las sociedades anclando, lo más posible, lo político en lo impersonal, es decir, dotando de un fundamento *atópico*, ajeno a la experiencia estandarizada y a la experiencia personal o colectivamente interesadas, que pivotan sobre la sola fuerza mecánica de las circunstancias humanas, como asimismo ajeno a la búsqueda de modulación y oferta de las emociones como mercancía. En esta línea de espera, lo más adecuado es “desear la verdad en el vacío sin intentar adivinar de entrada el contenido [...] En eso, precisamente, consiste todo el mecanismo de la atención” (2000b). Y cultivar la atención es lo que, precisamente, para Weil define ‘cultura’.

La suya fue una experiencia máximamente radical. Su pensamiento es esencialmente filosófico y máximamente liminar. Con atrevimientos como integrar lo puro, lo sobrenatural, la trascendencia, en muchas de sus páginas consciente como era de que cabía imantar en el pensamiento todo lo decible acerca de esa irreductible polaridad, cuyas conquistas en lo decible no agotarán el misterio de la Sabiduría eterna, no convertirán en luz total la oscuridad que nos comprende.

Por otra parte, constatamos que Weil propone que, en sí misma, la facultad de la imaginación es real, es decir, la imaginación no es imaginaria, “elle est tout à fait réelle”, 1994c, 411), ‘ella es del todo real’, enfatiza. Y como tal tiene una importancia que no es posible desestimar, dado que dicha facultad constituye el “tejido de la vida social y el motor de la historia” (2010, 208). Así, la imaginación, como facultad real, es colocada en diversos momentos como fuente de primer orden en el ámbito político. Cabe indicar que, si habitualmente se ha concebido la dimensión imaginaria como engañosa o ilusoria vemos que Weil recoge ese sentido y advierte, en diversos momentos, acerca de la necesidad de precaverse de sospechosas fórmulas vacías que, entiende, son frutos imaginarios y que, por lo mismo, no superan la prueba de la rugosa realidad. En este sentido, en sus últimos años, dota a esta facultad de una legítima capacidad creativa, legitimidad que en los inicios no era tan evidente, pues en uno de los primeros ‘topos’, redactado en octubre de 1925 titulado “Imaginación y percepción” (1988, 297-298), la discípula de Alain analiza el mecanismo de las ilusiones perceptivas para concluir que recubrimos lo real con significaciones que vienen de nosotros y, por lo mismo, la experiencia humana oscila entre construcción subjetiva e intuición pura. Es decir, lo que llamamos realidad es fruto del encuentro de la imaginación, como dimensión pre reflexiva, y el mundo (2003, 68). Esta oscilación crea habitualmente una suerte de *mediana* inestable en la cual la imaginación compensa aquello que nos llega del mundo exterior “y realiza así un compromiso que nosotros llamamos percepción” (1998a, 298). Por lo que si la imaginación, más bien confusa, estuvo inicialmente más próxima a la percepción, en los últimos años la considerará como una facultad humana capaz de crear soluciones, colocándola ahora más cercana a la atención creadora y a la verdadera política.

La dimensión política de Weil es de tal profundidad y atrevimiento que propone, en 1943, la supresión de los partidos políticos y de toda modalidad que se apodere del procesamiento de las experiencias y pretenda dirigirlas ajeniéndolas de la progresión hacia el bien. No se puede dejar de tener en cuenta que en el frontispicio de su pensamiento se advierte la constante necesidad de lo que considera una verdadera política, en la cual el pueblo participa y tiene aspiraciones comunes respecto del bien, pero no la posibilidad de formar ideas claras como colectividad de partido que, como su nombre ya indica es parte,

pero con pretensión de ser totalidad y por tanto sujeta a sus propias limitaciones, corrientes jerárquicas o de poder en su interior. Una claridad que tampoco es esperable de personas o grupos con poder económico que aspiraran a gobernar una nación, pues como expresa en “La persona y lo sagrado” sería del todo imposible que un político privilegiado, al hablar de justicia, esgrimiera que lucha para que todos disfruten de privilegios equivalentes a los suyos. Lo político por excelencia debe brotar de una dimensión impersonal, que no defienda intereses particulares o desatienda lo prioritario que es el bien común y la máxima capacidad de reducir a mínimos el *malheur* por opresión sea laboral que estatal en los ciudadanos. Esta última tarea es de capital importancia en Weil pues comporta ineludibles iniciativas políticas que deben adoptarse para regular de manera constante y eficaz la fuerza de la opresión y de la injusticia que someten. Sería redundante enfatizar todo lo que ocurre en tiempo real ante nuestra directa asistencia virtual y que, después de décadas, en estos meses se ha vuelto definitivamente ineludible afrontar como la crisis climática, no sabemos hasta qué punto reversible, debida en gran parte a los excesos y abusos de la fuerza de países o industrias poderosas —recordemos que la propia pensadora afirma en su artículo de 1938 sobre la guerra de Troya, citando a Anatole France: “se cree morir por la patria [...] se muere por los industriales” (2007b, 355)—. Simultáneamente asistimos a desigualdades y pobreza desde hace mucho insostenibles, los brotes de fobias humanas muy graves, la violencia de género que extermina ciudadanas en cualquier día de la semana, hechos imposibles de naturalizar en nuestras consciencias y conversaciones, aunque se evidencie nuestra impotencia. Son los múltiples planos que, en el 2022, con carácter de urgente, debe saber componer y articular la verdadera política, ¿sabremos? Es lo que creo que Simone Weil se y nos preguntaría.

En este arco de sentido en el que desventura y fuerza constituyen realidades irreductibles en la vida de las ciudades, cabría trabajar a partir de elucidar si desde un posible concebir la condición impolítica del espíritu<sup>2</sup>, podría ser factible la progresión política hacia el bien y la justicia, como asimismo el vínculo impersonal con la política. ¿Es posible, en definitiva, hacer política en tercera persona? Puesto que no basta para Weil haber establecido esa tautología entre sagrado e impersonal, sino que cabría habilitar una política que pueda enraizarse, suficientemente, en lo impersonal. El itinerario hacia esta dimensión comporta participar de lo impersonal y ejercer una especie de regreso a la experiencia personal, fenoménica y consensuable, esta vez con un saber distinto e iluminador. El enigma que ante nuestra sensibilidad encierra la justicia es que, siendo más fuerte que la fuerza, deba consistir en una cierta calidad de atención y espera, lúcidamente sostenidas, durante la búsqueda de armonía y equilibrio, a través del determinar cuáles son las necesidades del ser humano y poder así establecer las obligaciones a él debidas. Con su atrevida propuesta de lo impersonal, Weil abandona casi totalmente el terreno del derecho como instrumento superior y principal de regulación en la vida interhumana, aun cuando acepta que sigue siendo imprescindible en el nivel de intercambio propio de los fenómenos humanos.

2 El vocablo “impolítico” remite a Thomas Mann, revisitado por Roberto Esposito en su Prefacio e Introducción “De lo impolítico” (2006, pp. 7-27 y pp. 29-43), donde se expone una inflexión en la semántica del término que, aproximándose a lo impersonal de Weil, constituye la afirmación de lo impolítico como dimensión distinta a lo “no político” o a lo “antipolítico”. De esta forma lo impolítico no sería la negación de lo político, del mismo modo que lo impersonal no constituye la negación de la persona. Por otra parte, “impolítico” también remite a Massimo Cacciari (1994, pp. 63-79), texto en el que tematiza una posible impoliticidad del espíritu.

Lo impersonal y lo anónimo, términos casi sinónimos, están relacionados con la decreación humana, pues le resulta imprescindible que lo impersonal quede disociado del trasiego de los lenguajes habituales de las personas y aproximado, en la medida máximamente posible, a la pureza sin mezcla, sin la sombra de la mezquindad propia de los intereses. La verdadera justicia, alejada del derecho, emergería en gestos anónimos e impersonales; gestos entre un ser humano y otro ser humano que, desde sus particularidades, pasan a ser un necesitado cualquiera y un benefactor cualquiera, y a representar a toda la humanidad en cada ocasión, haciendo así brotar actitudes y palabras de carácter verdadero, impersonal y anónimo, éstos dos últimos son los modos que emergen en ese necesitado y en ese benefactor. El “orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a esas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir” (2000c, 40), que aceptan decrearse, disminuir la expansión de su persona y habilitar un pensar con el alma entera. Una vez más, Weil asocia verdad y *malheur*, pues este estado extremo, junto con la belleza, como ya hemos dicho, es “la condición de tránsito a la verdad” (2000d, 40).

El bien, lo puro, la justicia verdadera, lo impersonal, lo sobrenatural, son dimensiones aludidas en el campo de lo sagrado, son máximamente abstractas e inconceptualizables en sí mismas, pues se dan al modo de destellos de lo sobrenatural en pequeñas dosis, y es por eso que se hallan en los confines del discurso de la filosofía rigurosamente categorial que no los podría asumir, sino solo aludir marginalmente por evitar el riesgo de incurrir en derivas hacia formas de trascendencia.

Se trata de muestras luminosas de lo sobrenatural que pueden darse en cantidades ínfimas, pero suficientes, sostiene, para interrumpir la cadena causal mecánica y desnuda de los fenómenos. Por ello un estudioso de Weil, como es Blanchot, sugiere que “una buena parte de su pensamiento, debe interpretarse como un pensamiento de la gracia”, (2008, 143) pues en ella lo trascendente es lo que se relaciona con esos destellos exentos de peso, evanescentes y luminosos. La filósofa afirma que lo sobrenatural de la gracia actúa en el alma aligerando en ella el peso del mundo, liberándola de la gravedad que lo caracteriza pero haciéndola permanecer en él, es decir, preservándola de la mayor de todas las tentaciones posibles que es la de no pensar.

Pero tampoco podríamos decir o suscribir esto sin más, pues constituye solo la mitad de lo que una pensadora como Weil ha trabajado muy seriamente revisando nociones políticas y no solo: poniendo ambas mitades en relación y esa completitud es la que constituye su enorme caudal de pensamiento. Y a la inversa también: reducirla sin más a la sola dimensión política es abusar o traicionar este pensamiento, omitiendo el nexo o vínculo que Weil ha podido establecer con la dimensión espiritual e impersonal o sagrada. Lo sobrenatural es lo oscuro y, a la vez, fuente de luminosidad, reconocible allí donde nada natural podría reemplazarlo. E indica que el mayor equívoco humano será renunciar a ejercer la facultad de recibir luz. Asimismo, lo sobrenatural, dimensión que la filosofía nombra residualmente, es lo que para nuestra pensadora estaría en el centro. Tendríamos que entender que cuando se refiere a un alma que ha experimentado un contacto no reductible al lenguaje de lo estrictamente inmanente, querría decir que ha conocido fugazmente la “realidad real”, (1997, 438), la que hace abolir en nosotros la realidad *erzast* o sucedánea propia de la región mediana como la llama Weil: la región fenoménica y elementalmente cognoscible, aquella que vive en nuestros

lenguajes. Por el contrario, esa *realidad real*, nuestras facultades no la podrían fabricar sino solo contemplar. Será la inteligencia la que nos lleve a comprender que lo que ella misma no puede conocer resulta ser “más real que lo que ella aprehende” (2009, 53) y gracias a esa comprensión, el alma entera consentiría o se predispondría solícita “a subordinarse al amor sobrenatural” (2006, 174). Las comprensiones elevadas son ajenas a los dispositivos lingüísticos, se hallan separadas, como por un abismo, tanto de la esfera de los lenguajes como de la fuerza, y vinculan indisociablemente amor sobrenatural y justicia verdadera.

Hace falta que las instancias de tipo espiritual acompañen nuestras *praxis* políticas, de lo contrario, la *praxis* deviene la sola administración del estado de cosas existente (lo cual no siempre se cumple de manera justa), se convierte pues, en rentabilizar su desnuda inmanencia y como tal *praxis* queda desconectada de las auténticas aspiraciones compartidas. La cultura laica moderna, en su legítimo separar la religión de la vida civil, ha debido pagar el precio de una intemperie glacial dado que, quizás sin preverlo, en el mismo gesto quedaba omitida del horizonte de la cultura, la dimensión espiritual, la que Weil considera ineludible para la composición en planos múltiples que es la política. Al erradicar dicha dimensión, quedan acallados o cancelados aspectos que atañen al desarrollo que por necesidad racional deberían ser traídos al discurso. El hecho de no haber identificado el bien sobrenatural con religión institucionalizada alguna no quiere decir, claro está, que su pensamiento carezca de una dimensión espiritual trabajada transversal y liminarmente respecto a las diversas religiones, sus lenguas, sus fuentes y a las relaciones que articula en territorios fronterizos, entre espíritu y política. En su obra *L'Enracinement*, (1996, 79ss) encontramos propuestas en relación a la formación y educación de los seres humanos que ya no pueden ser acalladas ni torsionadas en ninguna dirección prefijada. Nos habla acerca de que la única prevención contra el totalitarismo es una verdadera formación espiritual en niños y jóvenes. La educación debe procurar que dicha atención sea cultivada fuera del tumulto de las mentiras, propagandas y opiniones, “estableciendo un silencio en el que la verdad pueda germinar y madurar: esto es lo que los seres humanos se merecen” (2000e, 38).

La radicalidad de su experiencia y la liminariedad de su pensamiento quedan manifiestamente expresadas en su vida y en su escritura. Y más que un estilo fragmentario, lo que ocurre en cada página de Weil es la copresencia de dominios o áreas distintos. Es difícil desglosar asuntos tan profundos en apartados que muestren todo lo que su pensamiento tocaba —a la vez— pues mientras procesaba y dilucidaba, había dicho unas cuantas cosas que lo cambian todo y nos acercan quizás al presentimiento del bien puro y de la verdadera justicia. Bien que solo podríamos recibir deseándolo y en una espera adecuada y compartida de ese bien común, de ese amor que se expresa como atención máxima hacia el mundo. Lo único que nos habilita para saber “leer” en cada situación ante qué estamos y así descifrar cuál es nuestra acción justa a cada instante, es el cultivo de una extrema atención. Weil lo expresa interrogativamente en sus escritos de Londres: “tal y como somos, ¿seguro que estamos en nuestro lugar en el terreno de la justicia?” (2000f, 50).

La mayor prescripción weiliana, su imperativo categórico, no es otra cosa que la posibilidad constante de no hacer uso de la fuerza ciega que efectivamente esté a nuestro alcance: esta renuncia es la que se hallaría más cercana a la pureza de la mirada que contempla lo divino exento de poder. Este Dios solo podría preservar del mal a la parte eterna de un alma que hubiera entrado en un contacto real y directo con la pureza impersonal.

Si bien Weil afirma que la Sabiduría eterna no abandona completamente cada alma al azar de las circunstancias, o al querer de los hombres sin más, “para cualquiera que no haya recibido la gracia del contacto real” (2000g, 37) se hace necesario que sean los propios hombres, mediante una verdadera política, los que velen para que no se les haga daño a los seres humanos, pues “Del mismo modo que son capaces de transmitirse el bien unos a otros, también tienen el poder de transmitirse el mal” (2000h, 37). Lo sobrenatural, lo divino, no puede ejercer esta tarea protectora del mal infligido entre los hombres, ni preservar del *malheur* causado en gran parte por el mismo ser humano y sus determinismos sociales. Ya afirmaba en su primera gran obra de 1934, que la fuerza se traduce en que “La historia humana sea la historia de la esclavitud que hace [...] tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado; rebaja así a la humanidad viva a ser un objeto de materia inerte” (2015, 52). Entonces es la fuerza humana la que somete, la que frena u obliga y el poder divino habría creado el *cosmos* pero se ha decreado, ha abdicado de su poder una vez que hubiera dotado a cada cosa de una esencia que le hace ser lo que es. Pero lo divino no preserva de la desventura. Y el atributo de la fuerza es ajeno al Dios oculto, que reside en lo secreto, el Dios sin poder como Weil parece concebirlo. A nuestro alcance sí está el ejercer la facultad de amar la belleza, ese gran *metaxy*, intermedio e intermediario —planteado por Platón—, es más, Weil llega a afirmar que la desatención a la belleza es un crimen de ingratitud que debería ser castigado, como asimismo el negarse a ejercer la facultad de recibir luz que todo ser humano posee, constituye ésta una de las mayores faltas que podemos cometer. Pareciera que más que poner nuestros esfuerzos en un cielo fijo de valores, quizá cabría atender a las aspiraciones compartidas de los que no solo piensan separados, sino que lo hacen desde el umbral. Es más: de los que no rechazan ejercer el amor sobrenatural, que aceptan decrecer en plena lucidez. “La philosophie est éternelle comme l’art” (1994d, 175), ‘la filosofía es eterna como el arte’. A su ejercicio le toca hacer brotar sentidos, transponer nuestras semánticas para transformar lo que leemos en el mundo y así modificarlo para que sea más justo y más *hospitalario*, que es la palabra que emplea en su penetrante artículo, compuesto entre 1938 y 1939, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza” (2007c, 304). No olvidemos que, en otro lugar, resume muy brevemente la leyenda del Graal, diciendo: *no accederás al Santo Grial si antes no preguntas por su dolor, al rey paralítico que lo custodia*.

Lo sagrado o lo impersonal, más que impronunciable vendría a ser, en palabras de Blanchot, “puro nombre que no nombra, sino que, más bien, queda siempre por nombrar” (1994, 79). Quizás en ese posible camino de vuelta de las atopías impersonales, a la conciencia personal, será que “el amor sobrenatural, lejos de anonadar la razón o la inteligencia, pasaría a ser su generador” (2009b, 53). Es decir, en un regreso de lo impersonal a la vida personal otra vez, pero en un nivel más elevado, el alma ha podido ejercer su aptitud para experimentar el misterio de lo sagrado —esa belleza “con color de eternidad” (2000i, 122) que seguirá estando por nombrar pero que el ser humano merece experimentar—. Y en el ejercicio del amor sobrenatural podrían seguir manifestándose destellos, aperturas iluminantes, en medio del paisaje umbroso en el que estamos inmersos, y donde cabe sostener el deseo de que sigan permeándose, sin agotar el misterio impersonal del que proceden.

## Bibliografía

Nota previa sobre la forma de citar a Simone Weil: cuando se citan textos traducidos al castellano se hace desde ellos, con la referencia específica a la edición crítica de las *Oeuvres Complètes* de Gallimard, las cuales desde 1988 hasta el presente, se están publicando. En los casos en que no existe edición traducida, se cita directamente desde *OC*, con traducción propia. En los casos en que no consta referencia a *OC* es porque aún no se ha editado el texto citado y se da solo y directamente la referencia castellana.

- Benjamin, W. (2009), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: Arcis y Lom Ediciones.
- Blanchot, M. (1994), *El paso (no) más allá*, Barcelona: Paidós.
- Blanchot, M. (2008), *La conversación infinita*, Buenos Aires: Arena Libros.
- Cacciari, M. (1994), “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires: Biblos, pp. 62-79.
- Chenavier, R. (2009a y 2009b), *Simone Weil. La atención a lo real*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Fuentes-Marcel, A. (2002), “El ser se dice de muchas maneras”, *Ese relato que somos*, Barcelona: Octaedro.
- Esposito, R. (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz.
- Gabellieri, E. (2003), *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve. Lovaina-París: Éditions Peeters.
- Marcel, G. (1966), prólogo a Marie-Madeline Davy, *Simone Weil*, Barcelona: Fontanella. Asimismo, se halla parcialmente citado en *Simone Weil*, París: Cahiers de L’Herne 2014, p. 105.
- Weil, S. (1988a y 1988b), “Appendice I (Dans la classe d’Alain octobre 1925 – juillet 1928)” *OC I Premiers écrits philosophiques*, París: Gallimard.
- Weil, S. (1994a), “Cahier inédit I (K1)”, *OC VI 1, Cahiers (1933-septembre 1941)*, París: Gallimard.
- Weil, S. (1994b y 1994c), *Annexe IV, “Lecture”, OC VI 1.*
- Weil, S. (1994d), “Cahier inédit I (K1)”, *OC VI 1.*
- Weil, S. (1996), *Echar raíces*, Madrid: Trotta, [*OC V 2, Écrits de New York et de Londres (1943) L’Enracinement*, (2013), París: Gallimard.]
- Weil, S. (1997), “Cahier VII (K7)”, *OC VI 2*, París: Gallimard.
- Weil, S. (2000a), “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid: Trotta, pp. 17-40. [*OC V 1 Écrits de New York et de Londres (1942-1943) Questions Politiques et Religieuses* (2019), París: Gallimard, pp. 212-236.]
- Weil, S. (2000b), “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, pp. 101-116. [*OC V 1, Écrits de New York et de Londres (1942-1943) Questions Politiques et Religieuses*, (2019), París: Gallimard, pp. 396-415.]
- Weil, S. (2000c, 2000d y 2000e), “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres.*
- Weil, S. (2000f y 2000g), “¿Estamos luchando por la justicia?”, *Escritos de Londres.*
- Weil, S. (2000h), “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres.*
- Weil, S. (2000i), “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres.*

- Weil, S. (2006), “Cahier XIV (K14)”, [OC VI 4, *La connaissance surnaturel (Cahiers de New York et de Londres)* (2006), París: Gallimard.]
- Weil, S. (2007a), “Descreación”, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta.
- Weil, S. (2007b), “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, Madrid: Trotta. [OC II 3, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, (1989), París: Gallimard, pp. 49-66.]
- Weil, S. (2007c), “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *Escritos históricos y políticos*. [OC II 3, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, (1989), París: Gallimard, p. 246.]
- Weil, S. (2009), “Notes de Londres”, OC IV 2, *Écrits de Marseille*, París: Gallimard.
- Weil, S. (2010), “Meditaciones sobre un cadáver”, *La condición obrera*, Buenos Aires: El cuenco de plata. [“Méditations sur un cadavre”, pp. 74-77 y “Méditation sur un cadavre”, pp. 288-290, variante del primero, aquí en singular. OC II 3, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, (1989), París: Gallimard.]
- Weil, S. (2015), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Madrid: Trotta. [OC II 2, *Écrits historiques et politiques*, (1991) París: Gallimard, pp. 27-109.]



## **NOTAS CRÍTICAS**



Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 86 (2022), pp. 193-198

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

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.479251>

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 malestar de la pornografía. Nota Crítica sobre *PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*, de Mabel Lozano y Pablo J. Conellie

The malaise of pornography. Review on the book *PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*, by Mabel Lozano and Pablo J. Conellie

ALEJANDRO J. LADRERO BENITO\*

**Resumen:** Nota crítica sobre *PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*, de Mabel Lozano y Pablo J. Conellie, Barcelona, Editorial Alrevés, 2020, 286 pp.

**Palabras Clave:** pornografía, mujer, industria, sexo.

**Abstract:** Review on the book *PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*, by Mabel Lozano and Pablo J. Conellie. Barcelona, Editorial Alrevés, 2020, 286 pp.

**Key Words:** pornography, woman, industry, sex.

La pornografía necesita de *voyeurs*. Bajo la atenta mirada de los espectadores, la pornografía se despliega y define. Ante esta exposición, la delimitación del material pornográfico se fundamentará de forma negativa, es decir, en contraposición a otros fenómenos desconectados o que permanecen en un orden que estará ubicado más allá de las imágenes que se muestran en la pantalla. Siendo habitual utilizar, en este tipo de debates, el sentido de la vista como principal herramienta evaluativa y discriminativa de las apariencias que transcurren en la pantalla. Lo erótico pasará a entenderse como aquellas instantáneas que dejan espacio a la imaginación e incertidumbre bajo la máxima que de que *no todo debe* ser mostrado frente a lo pornográfico que no da pie a la metáfora o alegoría, *todo es* mostrado. Delimitándose como género frente a lo erótico, la pornografía se definiría como aquellas representaciones e imágenes que son, manifiestamente, antieróticas. Sin embargo, esta primera premisa reclama el principio y define lo oscuro por lo más oscuro, ya que no es sencillo demostrar qué es aquello que demarca lo erótico ni responde a, entre otras cuestiones, la pregunta sobre cuáles son los fenómenos que caen dentro de la

---

Recibido: 04/05/2021. Aceptado: 12/10/2021.

\* Doctorando por la Universidad de Salamanca. Contacto: [alejandroladrero@usal.es](mailto:alejandroladrero@usal.es). Actualmente, sus líneas de trabajo e interés son aquellas que versan sobre la filosofía teórica y la antropología filosófica.

inmanencia de esta idea. Tampoco resuelve la noción de si lo erótico excluye, realmente, a lo pornográfico o si, por el contrario, puede haber intersección.

Esta brevísima introducción a la problemática que suscita el par de términos erotismo-pornografía, conlleva y dirime la necesidad de un planteamiento del orden de la práctica teórica. Si bien, siendo imprescindible en muchos casos, el libro que presentamos se encuentra en otro orden. Su finalidad se focaliza en la ejemplificación de las relaciones que se desarrollan en un trilema donde la pornografía, su industria y los métodos de grabación empleados, constituyen una serie de prácticas que refluyen en agitadas polémicas fomentadas por los diversos sectores sociales. Los niveles de consumo, cada vez más altos, acaban constituyendo un debate en el que los argumentos a favor y en contra de la producción pornográfica quedan presentados mediante binomios antagónicos: abolicionistas vs regulacionistas, izquierda vs derecha, *good girl vs bad girl*, etc. La realidad, se nos dice, no espera a que se llegue a un acuerdo entre ambas facciones; uno debe posicionarse. Este libro es buena prueba de ello: su configuración, su mensaje y su objetivo se puede vislumbrar desde su comienzo. Los autores abogan por un libro periodístico fuera de los ensayos teóricos sobre el tema, no encontraremos, pues, profundas teorías psicoanalíticas ni fundamentaciones sobre lo obsceno o la lujuria. Por ello, el escrito es, tal y como sus autores nos indican en la contraportada, una “bofetada de la realidad para quienes creen que la pornografía es ajena a sus vidas”.

La pornografía que nos describe el texto se elabora como una producción que tiene una doble vertiente dentro de la cual la industria parece que siempre acaba ganando: por un lado, la pornografía se alimenta de las desigualdades sociales, por consiguiente, la pornografía es fruto de diversas estructuras sociales. En segundo lugar, la pornografía, configurada gracias a estas inequidades, se torna en la génesis y fuente de diversas injusticias y efectos nocivos que se van formalizando de una forma deliberadamente abstrusa.

Debido al carácter polimorfo de la industria pornográfica, la obra trata de ejemplificar el *malestar* que es producido, a ambos lados de la pantalla, por las diversas realizaciones del llamado cine X. De este modo, el propósito de la publicación, el *finis operis* del texto, y el modo en el cual se presenta, coordinando distintos relatos, sirven para exponer, de una manera diáfana, un problema público de primer orden. Por esta razón, se entiende que el objetivo sea el de: conseguir sensibilizar a la población ante un negocio que reparte frutos para unos (los productores y proxenetas), pero que genera, como efecto colateral, una serie de secuelas perjudiciales debido a que las prácticas observables en las escenas se llevarían a cabo en el medio social. Según esta hipótesis, los jóvenes (hombres) aprenden a imitar las conductas, se ven determinados por el hacer, algunos dirán ficcional, de la pornografía. Además, los ingresos que origina dicha industria sólo pueden producirse, según los autores, mediante la captación, extorsión y tráfico de mujeres y niñas.

De este modo, la pornografía legitimaría el acceso del hombre al cuerpo de la mujer. Y decimos cuerpo, y no la mujer, porque en el texto queda presentada como un objeto pasivo, pero que, en su pasividad, otorga, de forma implícita, el consentimiento del acto sexual. La imagen de la mujer, sobre la que nos advierten los autores, se escenifica como un sujeto incapaz de negar: al decir no estará afirmando. En definitiva, la pornografía queda postulada como un ejercicio de hombres que es consumido por otros hombres.

Los avisos y denuncias se introducen mediante discursos que ejemplifican que el hacer pornográfico no puede ser la vía con la que los jóvenes aprendan sobre sexualidad, ya que

la sexualidad no queda totalizada o reducida en la producción pornográfica. La realización pornográfica no crea contenido, sino que representa una serie de prácticas que preexisten, por aquella sentencia clásica que argumenta que nada puede ser deseado sino ha sido antes conocido, pero que no quedan agotadas en lo que aparece en pantalla debido a que, *aunque todo lo que aparece en la pantalla está en el mundo, no todo el mundo está en la pantalla*. En consecuencia, no todo puede ser visto y sentido por el receptor. Si bien, tanto la sexualidad como las prácticas sexuales son los factores que posibilitan la “creación” pornográfica y no al revés. Ni siquiera aludimos a aquellos motivos referidos a la imposibilidad de conocer el contorno escénico (lo que sucede tras las cámaras, “el mundo fuera de la pantalla”), sino que señalamos aquellos elementos que, aun escenificándose en el *dintorno espacial* propio del desarrollo escénico, no pueden ser percibidos por el televidente (como los olores o sabores). Así se indicará, como una crítica habitual hacia este tipo de producciones, que el deseo femenino se encuentra sometido e invisibilizado. Derivado de lo anterior, el hacer pornográfico que requiere de tecnologías que permiten grabar lo que acontece en la sala, se encuentra limitado, necesariamente, por dichas prácticas de registro audiovisual que precisan y fuerzan la segregación de contenidos presentes en la realidad; incluidos los sentimientos de dolor y/o placer que el sujeto sienta y pueda (o no) enmascarar tras su “expresión” facial.

En todo caso, hemos de añadir que la pornografía no se reduce a la grabación ya fuera para cine, para que ciertas productoras distribuyan las escenas en plataformas webs, sea convencional o amateur, etc. Y es ante esta diversidad de medios y plataformas cuando la pornografía posee y guarda distintas apariencias. Sin una delimitación, no ya del término pornografía, sino de la propia *ceremonia del porno*, podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto el escrito, que aquí presentamos, no es, en sí mismo, pornográfico al presentar narraciones donde aparecen nombrados actos, escenas y prácticas sexuales como: felaciones, orgías, eyaculaciones, masturbaciones o penetraciones anales? En este caso, vemos que tanto los defensores de la pornografía como los movimientos contestatarios se mueven, *a sensu contrario*, desde un mismo punto (*contraria sunt circa eadem*).

Más allá de estas consideraciones, Mabel Lozano y Pablo Conellie deciden organizar su obra mediante capítulos donde van compadeciendo una serie de testimonios de ciertas personas a los que la pornografía les ha influido de manera negativa. Ambos autores estructuran el escrito a través de una serie de relatos donde los sujetos expresan su relación con la pornografía desde dos escenarios, propios del visionado y contexto característico de la pornografía, donde, a medida que se suceden dichos testimonios, se conectan las experiencias de unos y otros (pero no todos con todos). Este doble marco es inseparable, pero sí disociable. El muestrario quedaría formalizado según: a) Los actores/ices internos: Personas que han trabajado en la pornografía ya sea como actor-actriz, webcamer, director/a, fotógrafo/a, etc. y b) Los actores/ices externos: Personas que no trabajan en las producciones pornográficas, pero ella misma ha influido de manera notable y recurrente en sus vidas. Las confesiones de un adicto a la pornografía, de una activista y trabajadora de una asociación, o el relato de un padre que debe tomar medidas legales por la circulación de un video donde participa su hija menor de edad. De esta manera, los autores muestran el carácter bifronte de la pornografía formalizando la manera en la que, las supuestas creaciones para adultos, impactan a los sujetos situados a cada lado de la pantalla. Desde un prisma, como señalamos anteriormente, interno a la pornografía, aparecen narraciones que confluyen en lo esencial.

El texto deja claras evidencias de las diferencias de trato que existen hacia los actores y actrices en este mundo. Los actores aparecen como sujetos que han querido adentrarse en la pornografía (incluido el porno homosexual), consiguiendo y logrando un cierto status en la industria. Más allá de las características y el exigente canon físico que deben mantener, en ocasiones mediante el uso de anabolizantes, como atributo fundamental derivado de la voraz competencia, la historia de los actores ofrece una serie de declaraciones que muestran el carácter opaco e ilegal de las producciones pornográficas. Principalmente muestran un *modus operandi* que se predispone a interpretarse mediante una secuencia de dos actos o momentos:

1) Momento previo o de selección: En primer lugar, aparecen los emails donde se dilucidan las condiciones, una vez que se ha sido seleccionado como actor, para participar en una producción. En dichos pliegos, se enuncia el día a día de grabación, las escenas, su duración, el salario y la forma de pago de este. En este último punto, las irregularidades son mostradas de forma nítida. La forma de pago habitual es en mano y la retribución se entrega una vez finalizada la grabación. Este método se realiza con una clara finalidad ya que las compañías se guardan las espaldas sobre las posibles denuncias que puedan realizar los actores al observar lo que allí se acontece; siendo esta la principal causa por la cual no hacen contratos, es decir, no se da ningún alta en la seguridad social.

2) Momento in situ o durante: Estos mensajes donde las productoras indican una serie de cláusulas mínimas, son mera apariencia puesto que, tal y como indican los protagonistas, durante la presentación y demás preparativos escénicos, los actores se encuentran con una serie de cambios organizativos en lo referido a las prácticas sexuales que supuestamente iban a materializarse. Sin embargo, los cambios de guión no son las únicas excepciones. Existen otros comunes denominadores: falta de cumplimiento en los pagos o bien el pago se realiza en estupefacientes, la no obligación de presentar analíticas de cada sujeto interviniente, el poco y/o casi nulo uso del preservativo, el consumo de drogas y otros estimulantes o la exigencia de dos grabaciones por el precio de una incumpliendo, así, el horario expresado con anterioridad, además de desgarros anales y otras lesiones, etc. En definitiva, estos dos momentos, el previo y el durante de la grabación, quedan inmortalizados en el texto como dos caras de una misma moneda.

No obstante, la representación de la mujer es muy distinta y el alegato que es reflejado por los autores exhibe a la perfección las divergencias (aunque comparten las problemáticas anteriores). Las mujeres que aparecen internamente en el hacer pornográfico, sea como actriz, como webcamer o como ambas, muestran un mismo tipo de perfil socioeconómico teniendo en cuenta, a su vez, un canon de belleza propio de la industria. Lo cual hace que el debate se pueda enmarcar según los parámetros que aluden a la consideración sobre la libertad de elección o la falta de esta: ¿Hasta qué punto mujeres que están en situación de vulnerabilidad económica eligen libre o voluntariamente ser actriz porno?

Los desgarradores testimonios de las mujeres que han pasado por el negocio hacen referencia a una sofisticada red que comienza con un seguimiento de sus movimientos para dar paso a una primera toma de contacto que servirá como reclamo para movilizar a la víctima hacia el lugar concreto y, una vez allí, finalizar con la extorsión. En este punto, este libro subraya como muchas mujeres, con poca capacidad económica tanto a nivel individual como a nivel familiar, son vigiladas y seleccionadas por intermediarios que ejecutan el plan a la perfección. En primer lugar, los captadores abogan por una serie de discursos que son deli-

beradamente confusos; prometiendo a las víctimas un dinero fácil y rápido por unas acciones que no son expuestas de forma clara. Las indicaciones ponen el foco en ciertos elementos que no guardan una conexión con la realidad: por un lado, se les comenta que la grabación tendrá lugar en algún hotel o sala, su alojamiento, así como los pasajes y demás gastos, serán otorgados por la empresa. Por otro, el objetivo y las acciones del trabajo varían, es decir, a veces se hablará de una simple sesión de fotos eróticas, otras de una pornografía de contenido light, de una webcam donde el horario lo ponen ellas, etc. Por supuesto, los contactos que trabajan como intermediarios, una vez han conseguido su objetivo, se disipan, son pura nebulosa que se pierde al no existir la agencia mediante la cual se presentan. Como nos indican en el entretejimiento que va surgiendo en las sucesivas páginas, las acciones no se detienen únicamente en la víctima, sino que buscan conocer aquello que les rodea con el fin coaccionar a la afectada mediante la amenaza de agresión a sus seres queridos en caso de que no ejecute lo que allí se ordena. Lo fundamental, insistimos, está en los ganchos que utilizan como efecto atractor. Mayoritariamente, el reclamo se efectúa mediante una promesa que conjuga una cuantiosa suma de dinero con fama y experiencias por el mundo. En resumen, la consecución de una movilización dentro de la escala social, de una mejora de su nivel de vida que se producirá *ipso facto*; aunque los intermediarios no tardan en aclarar que su éxito dependerá, en gran medida, de su motivación, ganas y entrega, es decir, de su servilismo.

En cuanto a los actores externos, la obra ejemplifica a la perfección los efectos colaterales del consumo de pornografía. Las palabras de un adicto a la pornografía y las consecuencias que le generaron a él y a sus allegados dan buena cuenta de la problemática que se origina una vez que se comienza a consumir pornografía siendo menor de edad. Las secuelas, mostrándonos una multitud de dilemas personales, son varias: problemas afectivos-emocionales con su pareja-esposa, relaciones sexuales insatisfactorias, grandes pérdidas económicas, ansiedad y estrés, disfunción eréctil, pérdida de amistades y de relaciones familiares, etc.

La industria pornográfica, tal y como se es presentada, sobrevive mediante medios que permiten categorizar a la misma como una suerte de entidad paralela que se sitúa entre lo clandestino y lo público. Y producto de sus subterfugios aparecen, como contrapartida a sus excesos, movimientos y organizaciones configuradas como elementos de choque, como lo anti-pornográfico.

El enfoque varía y el análisis, al tratar de una industria global, se mueve más allá de nuestras fronteras presentándonos la labor de una trabajadora y activista contra la prostitución de origen colombiano. En estos capítulos, el interés se circunscribe a establecer las conexiones entre la prostitución y la pornografía siendo esta última un sucedáneo suyo: “Nosotras, en la asociación, de este fenómeno, el de la pornografía, sabíamos muy poco, tan sólo teníamos claro que era prostitución filmada” (p. 227). Si atendemos a este intento de definición del *fenómeno pornográfico* nos encontramos ante lo que, en términos clásicos, denominaríamos como: analogía de atribución. Así la pornografía se designaría de manera extrínseca debido a que la significación sólo se comprende abstrayéndose o retrayéndonos al análogo primero, en este caso, a la prostitución (*reductio ad unum*). Aunque el concepto sea único, “prostitución 2.0” (tal y como la denominan), aquello que significa no es común a sus analogados. Dicho de otra manera, la pornografía aparecería como analogado secundario definida por su relación con un primer foco (primer analogado), es decir, por la prostitución. Sin embargo, hemos de añadir que la definición de la pornografía como una forma más de prostitución requiere marcar y delimitar qué es lo materialmente significado, o en palabras más simples, las razones obje-

tivas o la realidad que se define, que se significa por el nombre a través del propio concepto formal: ¿cuáles son los parámetros que permiten definir a la pornografía como una forma de prostitución?

Bajo este prisma, comienzan a establecerse las mutaciones y nuevas formas de prostitución que se presentan mediante eufemismos, modelos en vez de putas en el ámbito de las webcams, con el objetivo de “lavar la imagen” de los actos que se llevan a cabo. Así pues, la principal permuta que ha llevado a la pornografía a ser un producto accesible para la gran mayoría de personas se configura mediante un cambio propiciado por el desarrollo tecnológico acaecido desde finales del siglo XX y principios del XXI, a saber, el pasar de *una caverna a nuestra caverna*. Es decir, una vez que el consumo se ha encapsulado en aparatos personales y de uso cotidiano (smartphones, tablets o portátiles), la tecnología a la que acudimos en nuestra intimidad hogareña vacía lugares, frecuentados casi en su totalidad por hombres, donde se exponían las películas (salas x, videoclubs u otros sitios tan “especializados” como subterráneos). Con diferentes recursos y medios, la producción pornográfica se ve sometida a cambios necesarios para su supervivencia.

En conclusión, el fin de la obra es presentar batalla ideológica y avivar el debate público manteniendo una postura claramente abolicionista. En ella se asume la pornografía como una totalidad unívoca que varía en forma, pero *no en las formas*. Los autores diseñan un texto donde a medida que los diferentes protagonistas detallan sus experiencias, comienzan a comparecer multitud de variables y datos auxiliares que tienen como común denominador la pornografía. En consecuencia, utilizando una dicotomía propia de la escolástica, la doctrina sobre la pornografía estaría más *ejercitada* que *representada*. Y el lector, ante la dureza de las pruebas que se presentan, sólo le queda disentir frente al corolario de fenómenos que se suceden; sentenciando que los materiales pornográficos son malos en sí mismos (como fundamento de *maldad in re*). Es por ello por lo que estamos ante un texto de carácter, creemos vislumbrar, epidéctico. Lo cual no es, ni mucho menos, una crítica al mismo, sino una consideración que permita centrar, delimitar y valorar esta obra junto a otros escritos como los de Rosa Cobo (2020), Andrés Barbas y Javier Montes (2007), Ruwen Ogien (2005) o Bernard Arcand (1993). Textos que se enfoquen, de manera más precisa, en cada una de las problemáticas que este trabajo pone de relieve y que aquí han quedado, “por exigencias del guión”, en el tintero.

Finalizamos agregando que las dificultades de valorar de manera compleja y crítica la pornografía, requieren y precisan atender aquellos estudios que focalicen sus análisis sobre cada uno de los procesos socioculturales, tecnológicos e históricos que han ido transformando a la pornografía; desarrollos que deberán evaluarse en conjunción con los procesos psicológicos manifestados tras o mediante o su consumo.

## Referencias

- Arcand, Bernard. (1993), *Antropología de la pornografía: El jaguar y el oso hormiguero*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Barbas, A., & Montes, J. (2007), *La ceremonia del porno*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Cayetano OP. (2005), *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente*, trad. de Juan Antonio Hevia Echevarría, Oviedo, Pentalfa.
- Cobo, Rosa. (2020), *Pornografía: El placer del poder*, Barcelona, Ediciones B.
- Ogien, Ruwen. (2005), *Pensar la pornografía*, Barcelona, Paidós.





## Imaginación democrática y distribución del conocimiento. Nota crítica de J. L. Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores*. *Localización y crítica del fetichismo político*. Madrid: Akal, 2021\*

Democratic imagination and distribution of knowledge. Critical  
Notice of J. L. Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores*.  
*Localización y crítica del fetichismo político*. Madrid: Akal,  
2021

MANUEL DE PINEDO\*\*  
NEFTALÍ VILLANUEVA\*\*\*

**Resumen:** José Luis Moreno Pestaña argumenta contra lo que considera una variedad de formas de fetichismo político. Lo que tienen en común es depositar una confianza excesiva o monolítica en algún mecanismo democrático en particular. Compartimos su motivación y en esta nota crítica intentamos llevar sus argumentos más lejos preguntándonos si diferentes tipos de conocimiento políticamente relevante pueden distinguirse, si en algunos contextos es necesario dejar las deci-

**Abstract:** José Luis Moreno Pestaña argues against what he takes to be a variety of forms of political fetishism. What they have in common is that they place an excessive or monolithic confidence on any one particular democratic mechanism. We agree with his take and, in this critical notice, we push his arguments further by wondering whether: different kinds of politically relevant knowledge can be differentiated; in some contexts it is necessary to leave decisions in the hands of

---

Recibido: 01/05/2021. Aceptado: 08/11/2021.

\* Este trabajo está financiado por el Ministerio de Ciencia (PID2019-109764RB-I00), la Junta de Andalucía (B-HUM-459-UGR18), y la Universidad de Granada (Unidad de excelencia FiloLab). Agradecemos a Fernando Fernández Llóbreg, José Luis Moreno Pestaña y Mar Muriana sus comentarios y sugerencias. Se trata de un trabajo realizado en plena colaboración en todas sus fases, el orden de firma es meramente alfabético.

\*\* Profesor del departamento de Filosofía I, Universidad de Granada. Email: manueldepinedo@gmail.com. Mi trabajo reciente se enmarca dentro de la filosofía de las ciencias cognitivas y del giro político en filosofía analítica, especialmente en epistemología. Publicaciones recientes: Almagro, M., Ll. Navarro y M. de Pinedo, "Is testimonial injustice epistemic? Let me count the way", *Hypatia*, 3-11-2021, <https://doi.org/10.1017/hyp.2021.56>, M. de Pinedo, "Ecological psychology and enactivism: A normative way out from ontological dilemmas", *Frontiers of Psychology*, 30 July 2020, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01637>

\*\*\* Profesor y director del departamento de Filosofía I, Universidad de Granada. Email: nef@ugr.es. La mayor parte de mi trabajo se centra en las aplicaciones de la filosofía del lenguaje a cuestiones clásicas de la historia de la filosofía y a preocupaciones políticas y sociales prácticas. Publicaciones recientes: Almagro, M., I. Hannikainen y N. Villanueva, N., «Whose words hurt? Contextual determinants of offensive speech», *Personality and Social Psychology Bulletin*. Julio 2021; Almagro, M., J. Osorio y N. Villanueva, «Weaponized testimonial injustice», *Las Torres de Lucca*, 10(19), 2021: 29-42.

siones en manos de expertos y si la propuesta de Moreno Pestaña cae en un nuevo tipo de fetichismo con respecto al sorteo como mecanismo capaz de eliminar injusticias sociales profundas.

**Palabras clave:** Democracia, Sorteo, Expertos, Injusticias sociales, Tipos de conocimiento, Normatividad

experts; and the proposal falls into a new kind of fetishism regarding sortition as a mechanism able to deal with profound social injustices.

**Keywords:** Democracy, Sortition, Experts, Social injustices, Types of knowledge, Normativity

José Luis Moreno Pestaña nos conduce en su libro, merecedor del Premio Internacional de Pensamiento 2030, por un recorrido con escalas a lo largo de la historia de la democracia y del debate filosófico sobre el papel del sorteo en la organización del espacio público. También se detiene en algunas de las representaciones artísticas de las paradojas del poder, especialmente en la tragedia griega, para hacernos ver la amplia variedad de herramientas que necesitamos para profundizar en la democracia. En esto, *Los pocos y los mejores* sigue explorando el territorio brillantemente cartografiado en su anterior libro, *Retorno a Atenas*. En esta ocasión, el viaje histórico, filosófico y cultural está al servicio de exponer las raíces de una variedad de concepciones monolíticas de la democracia. Frente al fetichismo de los excelentes o de los partidos o de las asambleas o de las cámaras sorteadas, el libro nos ofrece una alternativa pluralista. Los argumentos a favor de ese pluralismo son tan variados como atractivos: desde la tendencia de los expertos a la soberbia y la falta de humildad con respecto al propio conocimiento, ya señalada por Aristóteles o Spinoza, a la importancia de que, por medio de la participación política, el conocimiento necesario para la deliberación pública se extienda por la ciudadanía.

El tipo de imaginación democrática necesaria para ejercer el pluralismo que se defiende en el libro se vislumbra bien cuando, por ejemplo, se contrastan dos formas de realismo, un realismo conformista, que acepta la realidad tal y como es, y otro que podríamos llamar utópico, que cuestiona aspectos de la realidad en la que nos encontramos imaginando y construyendo formas de vida mejores. Esto es algo que Neurath, uno de los héroes intelectuales del autor, subraya al oponerse a la idea de que las utopías son relatos de sucesos imposibles (Neurath, 1973, 150-1). El primer realismo, conservador o incluso reaccionario, se muestra incapaz de contemplar formas alternativas de organización democrática. Pero cualquier modelo que se comprometa con que hay una única forma, válida para cualquier contexto, de ejercer eficazmente la democracia es fetichista: está condenado a convertirse en un sistema en el que quienes gobiernan pueden terminar separados del proceso que los llevó a esa posición, convencidos de que sus propios méritos los han hecho merecedores de la responsabilidad de gobierno y de que, por tanto, el poder que ostentan los hace esencialmente distintos de las personas que son gobernadas.

En el libro se muestran los límites de los procesos de elección para la selección de representantes políticos, reunidos en partidos, y del papel de los expertos en la toma de decisiones, pero se rechaza igualmente que un sistema de sorteo sirva en todos los ámbitos y situaciones. Solo la atención a las circunstancias particulares, el examen crítico de las experiencias pasadas y la capacidad de ingeniar cómo habrían de aplicarse a la situación actual las lecciones de la historia puede permitirnos avanzar hacia una forma de gobernar-

nos más democrática. El sorteo ha formado parte de la experiencia democrática, pero sería contraproducente pensar que puede aplicarse de manera automática a cualquier institución democrática. La contribución esencial del libro no está solo en recuperar la opción de la elección por sorteo para el progreso democrático, sino también en establecer claramente los límites de la misma, mediante la defensa explícita de un pluralismo particularista: estamos obligados tanto a considerar distintas formas de gobierno democrático como a prestar atención a las condiciones precisas de la situación presente.

Detrás de la insuficiencia democrática de cualquier instrumento particular está la idea de que no hay una forma correcta de tomar decisiones que resulte de unir a todos los expertos o de contrastar todas las perspectivas dispersas entre la comunidad. La creencia de que sí existe este modo neutral de abordar la toma de decisiones, resultado de tomar en consideración todo lo que aportan las voces expertas, es, según Moreno Pestaña, una forma de cientificismo que caracteriza no solo a la epistocracia platónica, sino también a otras formas de fetichismo político. Claro que la sombra del experto es tan alargada que las derivas tecnocráticas parecen estar siempre, y sobre todo en momentos de gran incertidumbre, a la vuelta de la esquina. Contra ella, el autor se apoya en un aliado tan fabuloso como inesperado: la crítica del Círculo de Viena, con Neurath a la cabeza, a una concepción ingenua del papel que los hechos juegan en la ciencia y en la toma de decisiones. Incluso en los desacuerdos donde los hechos son cruciales, no solo cabe equivocarse al constatarlos o mentir sobre ellos, también hay lugar para la disputa cuando se recogen datos mutuamente contradictorios o con respecto a cómo encajan en modelos diversos. Esta no es la única razón para rechazar que el debate político pueda reducirse a la selección de los mejores expertos, pero constituye ya una razón suficiente para hacerlo. Sin embargo, como hemos adelantado, dejar la toma de decisiones en manos de un grupo de expertas o técnicas es solo un caso extremo, uno que involucra una concepción epistocrática y, al mismo tiempo, oligárquica de la política, de una variedad de formas de fetichismo político rechazadas en el libro.

Quizá la razón más general que puede darse contra cualquier forma de fetichismo es que allí donde hay valores, intereses o bienes legítimos en conflicto, ningún algoritmo, sistema fijo de reglas o conocimiento universalmente reconocido puede ofrecer una resolución definitiva que disuelva las diferencias. Esto no quiere decir que los conflictos evaluativos no puedan resolverse de manera duradera —algunos de los consensos más estables de nuestra historia intelectual se forman alrededor de juicios estéticos, por ejemplo—, simplemente significa que no van a resolverse apelando a uno u otro hecho. La aparente paradoja que podemos detectar al rechazar que haya roca dura sobre la que edificar consensos normativos y a su vez reconocer que estamos colectivamente muy de acuerdo sobre la grandeza de Schubert, Billie Holiday o Bob Dylan puede resolverse siguiendo la línea que podemos encontrar en la “Conferencia de ética” de Wittgenstein y que Hume inaugura en su “Sobre el canon del gusto” (aunque revelaciones recientes indican que los prejuicios raciales seguramente le impedirían apreciar el genio de la segunda). Quienes se encuentran en mitad de una discusión de carácter normativo, si son conscientes de ello, saben de antemano que no hay un método finito a través del cual la información empírica vaya a poner fin a la disputa. Los autores de esta nota crítica compartimos con José Luis Moreno Pestaña esta creencia acerca de la peculiaridad de los desacuerdos normativos y la esperanza de que la elección sorteada pueda

incorporarse con eficacia a algunas áreas en las que la toma de decisiones comunes depende de estas disputas normativas. Allí donde las cuotas para garantizar la heterogeneidad de los representantes no consiguen bloquear dinámicas polarizadoras, quizás la elección por sorteo pueda proveernos de una alternativa viable. Amplio como es nuestro acuerdo con la perspectiva adoptada en el libro, existen, sin embargo, ciertos puntos que pensamos que pueden abordarse críticamente. A continuación, nos centraremos en algunos de ellos:

### **1. Cómo diferenciamos entre conocimiento de distinta naturaleza dentro de un marco democrático**

La estrategia del libro se centra en identificar cuáles son los problemas que conlleva dejar la deliberación política en manos de personas expertas y promover una suerte de *divide y vencerás*: a distintos problemas, distintas formas de conocimiento. De esto se sigue el tipo de pluralismo institucional metodológico (elección, sorteo, expertos, etc.) que hemos presentado más arriba. No es fácil ver cómo esta división entre distintos tipos de conocimiento podría establecerse de manera fundamentada. Aunque se propone como una mera exploración de dos categorías presentes en el *Protágoras*, tipos de conocimiento y formas de distribución de este, el carácter meramente especulativo de las distinciones que genera contrasta con el papel crucial, práctico, que estas categorías juegan en el desarrollo del libro (pp. 25-27, 110-112). Para el proyecto del libro, debemos distinguir entre ámbitos en los que el coste de adquisición es demasiado alto y deben, por tanto, dejarse en manos de expertos (o en espacios híbridos con expertos y población no experta escogida por sorteo) y otras formas de conocimiento que sí pueden abordarse de forma distribuida. Entre los aciertos del libro está la idea de que lo que cuente como conocimiento especializado es algo que puede variar de un período histórico a otro, de un contexto a otro. Pero, ¿es esto suficiente para aliviar la tensión que hay entre una concepción parcelada del conocimiento y la necesidad de prestar atención a la situación particular que parece demandar el tipo de pluralismo particularista que se defiende en el libro?

En la distinción entre distintos tipos de conocimiento, en función de su carácter especializado o no, o de si se enseña académicamente o sobre el terreno, parece que se mezclan dos cuestiones diferentes: quién puede transmitir el conocimiento y quién debe tomar las decisiones a partir del mismo. Aunque se asume que hay ámbitos en los que la toma de decisiones ha de dejarse en manos de expertos, no se justifica en qué sentido es imprescindible que en estos casos las decisiones mismas las tomen los expertos, en lugar de limitarse a aportar la mejor evidencia disponible de un modo claro, en el marco de los modelos explicativos que favorezcan. Ni tampoco hasta qué punto es difícil conseguir que haya un conocimiento extendido entre un grupo suficientemente grande de agentes que pueda ponerse en práctica con urgencia. Este tipo de conocimiento extendido puede no ser suficiente para la ponderación de nueva evidencia o la elaboración de nuevos modelos, pero sí para estimar la información existente en relación con las decisiones políticas que hay que adoptar. Incluso aunque hubiese un método neutral para elegir a los expertos, o al menos uno que generase el suficiente consenso, quedaría por explicar por qué hemos de suprimir el salto que inevitablemente se da, a nuestro parecer, entre la exposición ordenada de la evidencia más relevante y la toma de decisiones de carácter normativo y político. ¿Sería posible defender que no hay ámbito de la decisión política en la que este salto no esté presente? ¿Cambia este salto de

contexto a contexto? ¿Puede la eliminación de este salto convertirse en un objetivo político dentro de un marco democrático? Aunque está claro que no afecta a todas las disciplinas por igual, ¿hay alguna disciplina en la que baste la información proporcionada por los expertos para articular las decisiones políticas correspondientes? ¿No es la pandemia la prueba de que es muy complicado responder de manera afirmativa a esta última pregunta?

Además, hay un argumento muy poderoso para vincular democracia y conocimiento, que se menciona ya avanzado el libro en relación con el gran Protágoras: ante la crítica de origen platónico a la democracia (no puede dejarse el gobierno en manos de ignorantes), se puede responder que es precisamente la participación en el proceso democrático de toma de decisiones la que capacita epistémicamente a la sociedad (p. 100, ver también p. 26). La cura contra la presunta incompetencia política de la ciudadanía de a pie es más democracia, no menos. Pero si esta es una de las tesis en las que se apoya en el libro, ¿cómo podemos interpretar la apelación a la suspensión del juicio que hay en las primeras páginas, donde se nos invita a abstenernos de juzgar en aquellos ámbitos en los que no nos reconocemos competentes para hacerlo? (pp. 19-20) ¿Quizás es solo algo que afecta a los oligarcas que se expresan taxativamente acerca de cualquier tema en cuanto tienen ocasión, como si ser unos pocos los hiciera automáticamente mejores en todos los ámbitos? Parece sin embargo que a todos se nos invita que reconozcamos cuál es nuestra posición dentro de un marco momentáneamente estable de distribución de saberes y a que admitamos las consecuencias estrictas que se siguen de ocupar dicha posición; hablar cuando nos toca, callar cuando debemos. Dado que uno no puede saber de antemano cuánto conocimiento hace falta para poder tener una opinión informada, ¿por qué no estar abierto a la idea de que juzgar es de hecho el punto de partida de nuestro aprendizaje democrático, en lugar del silencio? Reconocerse como alguien que no es un experto con respecto a algo no requiere abstenerse de juzgar. En cuestiones morales, estéticas o políticas, como las que tienen que ver con la toma de decisiones que afectan de manera desigual a grupos de personas, exponer y defender nuestros juicios al escrutinio del resto es tan esencial para nuestra educación como para la calidad de nuestros juicios. No hay, y en esto estamos de acuerdo con el autor, política basada en la evidencia que pueda dejarse completamente en manos de quienes tienen la función de hacerla posible, proporcionando la evidencia necesaria. Quién ha de vacunarse primero o cuál es el nivel de incertidumbre asumible en relación con determinada vacuna son decisiones que han de tomarse a la luz de toda la evidencia científica disponible, pero ser un experto en esa evidencia no te convierte automáticamente en la mejor persona para tomar esas decisiones.

Como nota adicional sobre esta cuestión: si hacemos uso de los dos ejes mencionados al principio de esta sección, coste de adquisición del conocimiento y medio de adquisición del mismo, se abre la posibilidad, de acuerdo con lo recién argumentado, de que haya ámbitos donde el coste de adquisición del conocimiento sea alto, y este se adquiera en un entorno académico, de manos de expertos, pero un grado medio de aprendizaje sea suficiente para la toma de decisiones, aunque no para ser una experta capaz de transmitir el conocimiento en cuestión. Pensamos que en este punto la argumentación del libro se beneficiaría del reconocimiento de que distintas prácticas pueden afectar de manera desigual a la adquisición del conocimiento y al mantenimiento y a la transmisión del mismo, pero también al ejercicio de decidir democráticamente tomando en consideración el mejor conocimiento disponible. Lo que nos permite

adquirir mejor conocimiento no es necesariamente lo que mejor contribuye al mantenimiento de lo que sabemos. De manera similar, las mejores condiciones para la adquisición de nuevo conocimiento no tienen por qué corresponderse con las condiciones idóneas para adoptar decisiones políticas que tomen en consideración el conocimiento disponible.

## 2. ¿Cuándo hacen falta personas extraordinarias, excelentes, expertas en política?

Existen, de acuerdo con la posición que se mantiene en el libro, ámbitos en los que la adopción de decisiones que afectan a mucha gente requiere, en democracia, el concurso de personas especiales, “a quienes reconocemos la libertad de formarse un criterio a través de una experiencia que nunca tendremos” (p. 25). La urgencia de las decisiones o la dificultad que suponga adquirir el conocimiento especial necesario son dos de los factores que pueden determinar que echemos mano de personas que consideramos excelentes, particularmente bien preparadas, personas que han podido dedicar una porción importante de sus vidas al estudio de cuestiones que resultan ajenas para la inmensa mayoría. Esta idea parece ser puro sentido común. Un tsunami que se acerca a gran velocidad a la costa, una erupción volcánica con coladas que arrasan inexorablemente viviendas y cultivos, una inundación de una zona altamente poblada, exigen una reacción tan rápida que no hay tiempo para que la ciudadanía pueda formarse un criterio sobre la mejor forma de actuar. La premura y la dificultad que supone adquirir tales destrezas justificarían que depositáramos nuestras esperanzas en este grupo de súper-intelectuales. El sorteo, parece obvio, no jugaría un papel en la selección de estos grupos, que se llevaría a cabo atendiendo exclusivamente a factores objetivos, alrededor de los cuales se generarían consensos firmes.

Además de estos espacios exclusivos, constituidos solo por expertas en determinada materia, en el libro se defiende la necesidad de espacios *híbridos*, en los cuales personas expertas se mezclaran con no expertas, elegidas estas últimas mediante sorteo (pp. 109-113). En estos espacios, el conocimiento experto que sí puede ser enseñado sobre el terreno sería transmitido a los legos, después de lo cual las decisiones podrían discutirse en pie de igualdad. Como en el caso que presentamos más arriba, parece de sentido común que si el conocimiento experto requerido para adoptar una decisión puede ser transmitido durante el mismo proceso deliberativo, incluyamos, mediante el sorteo, a sujetos que puedan compensar algunas de las dinámicas nocivas que nos empujan hacia la oligarquía. El personal sanitario que, como resultado de la pandemia, aparece en cualquier tertulia para opinar sobre temas de lo más variado claramente ha pasado de saber que se le consultaba debido a su conocimiento específico sobre un tema muy concreto a creer que su opinión se requiere por otro tipo de cualidades ligadas a su excelencia más general. Las dinámicas antidemocráticas que este tipo de fetichismo del experto pudieran introducir en el proceso de toma de decisiones podrían contrarrestarse a través de la inclusión de otras personas, elegidas por sorteo, en espacios híbridos de toma de decisiones.

Razonable como puede resultar a primera vista, la identificación de este tipo de espacios deliberativos en los que la presencia de expertas es necesaria plantea una serie de preguntas cuya respuesta, a nuestro parecer, no resulta evidente. Entre ellas nos gustaría señalar las tres siguientes:

- a. ¿Cómo se seleccionan los expertos? Aunque hay usos descriptivos del predicado “ser un experto” (sin ir más lejos, es cotidiano en un contexto universitario decir, por ejemplo, que X es experto en poesía isabelina por el simple hecho de que lee y escribe sobre ella, independientemente de que nadie más allá de las fronteras provinciales tenga noticias de ello), hay razones para pensar que dominan los usos evaluativos, que confiar en alguien como una experta es evaluar a esa persona (ver, por ejemplo, Hmielowski y otros, 2014). Incluso sobre cuestiones en las que el espectro de opiniones no está determinado por la filiación política, por ejemplo, si es preferible construir un nuevo hospital en una población, o si esta tiene que estar conectada a la red de ferrocarril, no existen mecanismos que determinen quiénes son los expertos más adecuados para contribuir con su conocimiento. A quién consideramos experta está en estrecha relación con nuestros valores y con nuestros intereses. Especialmente en contextos en los que la opinión pública está polarizada, resulta extraño pensar que vamos a encontrar un consenso firme para seleccionar a grupos de súper-intelectuales. Aunque sería injusto pedir a este libro que resolviera todos los problemas contemporáneos de la intersección entre epistemología y política, pensamos que es importante señalar que algunas de las sugerencias prácticas contenidas en el libro se colocan sobre unos supuestos que pueden resultar problemáticos, como la elección de expertas.
- b. La propia distinción entre conocimiento y praxis, sugerida por el segundo de los dos ejes que maneja el autor (el que distingue entre conocimiento que se adquiere académicamente y conocimiento que se obtiene mediante la práctica), puede ser origen de tentaciones platónicas e intelectualistas. ¿No invita la propia defensa del pluralismo democrático y su consiguiente distribución protagórica del conocimiento entre la población más bien a una imagen aristotélica y anti-intelectualista? Si la práctica, la tecné y la experiencia se sitúan en pie de igualdad con el conocimiento teórico (sea defendiendo la prioridad del saber-cómo, con Ryle, o el carácter intelectual del conocimiento práctico, con Jason Stanley), la idea misma de que hay formas de conocimiento cuya adquisición necesariamente implica un entorno académico pierde parte de su fuerza intuitiva. Esto, además, podría acompañar la idea aristotélica antes reseñada de que uno puede volverse excelente por medio de la práctica del gobierno o que la excelencia puede surgir de grupos de individuos normales (y, por ello, menos dados a la soberbia). Cabe pensar que la dimensión epistémica podría ser el centro si el conocimiento va más allá de lo factual y técnico: aunque no haya expertos en valores, hay formas de plasmar los valores diversos de una sociedad mejores que otras y que involucren a ciudadanos comunes, no a expertos. En ningún caso esto supondría la *necesidad* de que todos estuviéramos involucrados en todas las decisiones, solo implica la posibilidad de que podamos participar en los procesos decisorios que nos interesen particularmente.
- c. José Luis Moreno presenta ejemplos muy atractivos de espacios híbridos o “democracia técnica” (ver Callon y otros, 2001), como la convención de ciudadanos sorteados y representantes de partidos, asesorados por un equipo legal y académico, para la reforma de la Constitución irlandesa entre 2012 y 2014 (p. 113). Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto el sorteo puede atenuar, incluso en las mejores condiciones (retribución, rotación y rendición de cuentas, que comentaremos en un momento), la presión oligárquica que generan las diferencias en capital social, cultural o de militancia. En el libro

se reconoce la posibilidad de que para determinadas formas de conocimiento, especializado aunque enseñable sobre el terreno, puedan existir este tipo de espacios híbridos: espacios de deliberación en el que a expertas elegidas por su conocimiento específico se sumen grupos de personas elegidas por sorteo. Como en el resto de ocasiones en las que el sorteo juega un papel a lo largo del libro, ha de acompañarse de *retribución económica*, para que el mayor número de personas pueda participar, sin que sus cargas familiares o personales se lo impidan, *rotación*, para evitar que ser elegido por sorteo para formar parte de un órgano deliberativo se convierta en una vía más de ingreso al grupo de los mejores, y, además, de un sistema que obligue a *rendir cuentas* de la actividad del órgano ante la ciudadanía. Incluso cuando estas condiciones se cumplan de modo ideal, podría uno plantearse cómo en concreto va a atemperar el sorteo del resto de dinámicas de fetichización asociadas con la política de los pocos (pp. 62-67). Nos parece problemático confiar en que el sorteo ejerza este tipo de efecto “purificador” en los órganos de deliberación. De nuevo, ¿por qué deberían quienes son elegidos por sorteo para participar en un espacio híbrido estar libres de las presiones oligárquicas generadas por las diferencias en capital social, cultural o de militancia? Esta especie de poder purificador del sorteo se extendería, en este tipo de espacios, de las personas elegidas por sorteo a las expertas, ¿por qué? Es fácil ver en qué sentido el sorteo, acompañado de las condiciones mencionadas más arriba, puede dificultar, en alguna medida, el despliegue de la presión oligárquica, pero no terminamos de entender en qué medida constituye una herramienta que permita bloquear este tipo de dinámica de manera más radical ni, aún menos, cómo puede extenderse este efecto balsámico a las expertas dentro de los grupos híbridos. Esta última duda acerca de la posible sobrestimación de los efectos del sorteo será desarrollada en el punto siguiente.

### 3. El nuevo fetichismo del sorteo y la sociedad de los cuidados

La parte final del libro se centra en algunos de los obstáculos que puede encontrar la puesta en marcha de las estrategias de resistencia anti-oligárquica. La efectividad de estas puede verse disminuida en un marco social en el que las exigencias laborales y de cuidados son determinantes. Estas exigencias parecen tener que abordarse al mismo tiempo que acometemos las reformas institucionales necesarias. La aplicación efectiva de mecanismos de elección sorteada para la mejora de los órganos deliberativos en democracia requiere que abordemos los problemas derivados tanto de la presión laboral que sufrimos como de la carga que suponen los cuidados para una gran parte de la población, con las mujeres a la cabeza. Parecen reconocerse en este punto del libro dos formas de injusticia que necesitamos, al menos, aliviar para que nuestras reformas institucionales tengan el deseado efecto (“La extensión y la intensidad de la participación política deben ir de la mano de una redefinición de qué es producir y qué es cuidar en una sociedad democrática”, p. 118). Desgajados de los productos de nuestro trabajo y de nuestra atención, no se puede esperar que contribuyamos a la mejora de los órganos deliberativos para los que se nos escoge mediante el sorteo. Al mismo tiempo, las reformas que permitirían aliviar la carga laboral y personal de la ciudadanía requieren decisiones políticas que no parecen fáciles de obtener en un marco institucional dominado por presiones oligárquicas; solo cuando la presión de los pocos que se creen merecedores de privilegios se atenúa en



los órganos de toma de decisiones podemos esperar de estos últimos la promoción de medidas que aborden de manera efectiva problemas como los descritos más arriba.

¿Cómo se compagina esta necesidad de reforma social con las presiones de cambio a corto y medio plazo? Reconocer la complejidad de las dificultades y que estas no están aisladas de otros problemas sociales es un buen punto de partida, pero ¿cómo acometerlas? Encomendarnos la tarea de progresar en paralelo en ambos frentes puede tener la más temible de las consecuencias: llevarnos a la desesperación y a la inacción. Esto no refleja la añoranza de un marco angelical para la política, solo la complejidad de acometer dos tareas distintas, cada una de las cuales depende del éxito de la otra. Y, por otra parte, encaja con dificultad con la conclusión más poderosa del libro: las carencias democráticas se deben subsanar desde dentro, con más democracia. Nos cuesta imaginar quiénes serían los encargados de aligerar las injusticias estructurales que corrompen cualquier mecanismo político de toma de decisiones: las élites ni quieren ni pueden y las autoproclamadas vanguardias del cambio tienen un historial igualmente dudoso. Ni Carlos III ni Kruschew nos parecen buenos ingredientes para el apetecible cóctel democrático que José Luis Moreno nos ofrece en su libro.

En relación con esto, nos gustaría señalar dos preocupaciones, una relativa al papel del sorteo y otra a la posible rehabilitación de la asamblea. En primer lugar, nos inquieta lo que llamaremos “el nuevo problema del fetichismo del sorteo”, la idea de que el sorteo es un mecanismo que puede funcionar en contextos sociales fundamentalmente heterogéneos. Para que una cámara sorteada contribuya con todo su potencial al desarrollo de la democracia y, con él, a la distribución equitativa de conocimiento entre los ciudadanos, es necesario que esté compuesta por una muestra representativa de las distintas posiciones y sensibilidades sociales. Esto no es posible en sociedades en las que existen minorías discriminadas e injusticias estructurales, siendo las injusticias epistémicas y discursivas centrales para nuestros propósitos. No solo la disponibilidad para formar parte de este tipo de instituciones es desigual, también es desigual la capacidad de expresar los puntos de vista y de que estos sean tenidos en cuenta. Esto es un problema que se aborda explícitamente en la parte final del libro, pero si para que realmente estén representadas dichas minorías es necesario que previamente hayamos transformado las condiciones de producción, de reproducción y la distribución de los cuidados, entonces el sorteo ya no jugaría ese papel y cualquiera de las otras herramientas (elecciones-partidos, expertos, asambleas) sería igualmente válidas.

Incluso en una sociedad en la que hubiéramos paliado las injusticias que se derivan de la desigual distribución del trabajo y de los cuidados, ¿por qué tendríamos que esperar que el sorteo atenuara el resto de los sesgos que pueden torpedear el proceso deliberativo? ¿No está esta posición sospechosamente cerca de las alternativas institucionales con respecto al destino de las naciones? Cualquier sistema deliberativo, pensamos, ha de ir más allá de una mera aproximación “sintáctica” y remangarse con la semántica y la pragmática de la dinámica de los órganos de decisión. No hay sistema de elección, ni siquiera en la más perfecta de las sociedades imaginables, que nos libre de la atención constante y el cuidado de las discusiones en sí mismas. O creemos en una versión angelical de la ciudadanía utópica, o estamos condenados a prestar cuidadosa atención, ahora y siempre, al modo en el que nuestras discusiones se desarrollan, a las distintas fuentes de exclusión expresadas a través de nuestro uso del lenguaje en el curso de la deliberación democrática. La equidad, en este sentido, no se alcanza a través de la intervención en el proceso electivo, las condiciones de

partida o la exigencia de rendición de cuentas que sigue a la deliberación; el progreso hacia la misma requiere vigilancia continua del modo en el que la deliberación misma se desarrolla. Pensar que el sorteo nos permite obtener estos resultados a través de un atajo formal es lo que hemos llamado más arriba “el nuevo fetichismo del sorteo”.

En segundo lugar, esta supuesta necesidad de transformar la infraestructura productiva para nivelar la distribución de la capacidad para la participación democrática debería afectar igualmente a los distintos mecanismos de toma de decisiones discutidos en el libro. Aunque es comprensible que el caso que se presenta a favor del sorteo sea especialmente fuerte, siendo un instrumento desgraciadamente poco frecuente en las democracias contemporáneas, las cámaras sorteadas están tan expuestas a los desequilibrios de poder entre sus miembros como los parlamentos, los comités de expertos o las asambleas. Estas últimas son el objeto de las mayores invectivas del autor y no sin razón (“La asamblea se desenvuelve en un cuadrilátero donde siempre uno puede preguntarse si se escucha a los más capaces o si en el silencio abunda la injusticia epistémica”, p. 74). Por un lado, cuentan con un gran prestigio dentro del activismo a favor de la democracia radical y por ello es especialmente importante tratarlas con cuidado. Por otro, en su forma más habitual, no cumplen con requisitos centrales para la legitimidad: quienes asisten no cobran por hacerlo ni están sometidos a la rendición de cuentas. Estas dos características las expone a ser controladas o manipuladas por personas con agendas políticas inflexibles y con tiempo, recursos y reconocimiento social. Las tendencias que corrompen un sistema asambleario se presentan de forma brillante y exhaustiva en *Los pocos y los mejores*. Cabe preguntarse, sin embargo, por qué no se reconoce un papel para las mismas tras el compromiso con la necesidad de reestructurar la sociedad para que la democracia sea posible. Si la desigual carga de trabajo y de cuidado se ve anulada, ¿no sería la asamblea un lugar donde todas las voces podrían resonar con igual intensidad?

Y no solo con la misma intensidad, sino también con el espectro vocal. Aún sin abrazar ingenuamente la tesis del privilegio epistémico de los desfavorecidos, estamos convencidos, con el autor, de que hay un potencial epistémico en la experiencia de los desfavorecidos que no está disponible para quienes se encuentran en lugares de privilegio. Y, sin embargo, creemos que eso no lo convierte en conocimiento especializado, contra lo que se insinúa en el libro (“En los casos de conflictos de género o de clase, la diversidad es un valor que carece de sentido, porque nos interesa escuchar a individuos que, por su experiencia social, saben específicamente lo que otros no. Y, por tanto, disponen de algo parecido a un conocimiento especializado”, p. 98). De esto creemos que es posible extraer una consecuencia de crucial importancia para los objetivos que compartimos con José Luis Moreno. El papel de los oprimidos no puede limitarse a contribuir con una narrativa de sus múltiples problemáticas que sea simple y accesible para los demás. Tomando un ejemplo externo al debate que nos ocupa, nos parece admirable que en la industria cinematográfica (británica, en este caso) haya habido cabida para una trayectoria como la del director Steve McQueen. Solo después de haber dirigido películas sobre temas tan lejanos a los de su contexto personal como las impactantes protestas y la posterior huelga de hambre de los presos del IRA, la adicción al sexo de un neoyorkino acomodado o la esclavitud en Estados Unidos, McQueen se ha centrado en presentar aspectos de la vida de los antillanos en Londres entre los años 60 y 80 en su monumental serie de cinco películas para la BBC *Small Axe*. Quizá tener un premio Turner fuera condición para que, con sus orígenes, haya tenido esa libertad temática desde el principio. En cualquier caso, el contraste con Spike

Lee, que estuvo dirigiendo películas sobre su propio entorno durante 10 años antes de contar una “historia de blancos”, no podría ser mayor. (Por supuesto, estos ejemplos no valoran las opciones narrativas de McQueen o Lee, sino que hacen referencia a la importancia de que estas no estén constreñidas por razones de identidad social.)

*Los pocos y los mejores*, de José Luis Moreno, es un libro que ayudará a pensar sobre temas de crucial importancia a quienes no estén familiarizadas aún con las cuestiones que en él se abordan, pero que también propone argumentos sobre los que deberían reflexionar quienes ya han pensado acerca de la mejor forma de progresar democráticamente a través de la participación. El aniversario del 15M ha coincidido con los estertores de la discusión acerca de la gestión de la pandemia, dos sucesos que parecen empujarnos en direcciones contrarias: la necesidad democrática de la participación de todas y la relevancia del papel de los elegidos como expertos. Es un contexto particularmente propicio para involucrarse críticamente con el caudal de argumentos y propuestas que este libro nos ofrece. En nuestro caso, hemos dedicado tanto tiempo a pensar sobre estas cuestiones, en gran parte motivados por los escritos del autor y por nuestras discusiones con él estos años y estos meses tan devastadores, que podríamos continuar casi indefinidamente. Afortunadamente, los sabios límites de palabras de la revista *Daimon* sirven para permitir a la lectora invertir su tiempo leyendo el libro en lugar de un comentario tan largo como el mismo.

## **Referencias**

- Callon, M., Lascoumes, P. y Barthe Y. (2001). *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, París: Seuil.
- Hmielowski, J. D., Feldman, L., Myers, T. A., Leiserowitz, A., & Maibach, E. (2014). An attack on science? Media use, trust in scientists, and perceptions of global warming. *Public Understanding of Science*, 23(7), 866–883. <http://doi.org/10.1177/0963662513480091>
- Moreno Pestaña, J. L. (2021). *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*. Madrid: Akal.
- Neurath, O. (1973). “Utopia as a social engineer’s construction” (1919) en *Sociology and Empiricism*, Dordrecht: Reidel.



# RESEÑAS





ÁLVAREZ, Eduardo (2021). *Las ideas filosóficas de Marx*. Madrid: Tecnos, 252 pp.

He aquí un libro original sobre Marx. ¿Es posible ser original escribiendo sobre él después de la inmensa bibliografía que ya existe? Claro que sí. Considero un gran mérito de *Las ideas filosóficas de Marx* justamente la originalidad de su planteamiento, pues, además está escrito en un castellano ejemplar por su claridad, lo cual hace que su lectura y contenido sean muy accesibles, y eso a pesar de entrar en temas tan intrincados como la dialéctica y la conexión de Marx con Hegel. Sin duda constituye esta obra una clarificadora contribución al conocimiento del significado de las ideas de Marx. No hay mucha bibliografía escrita originalmente en español sobre éste, y menos todavía sobre sus ideas filosóficas. Por cierto, a diferencia de títulos que no expresan con claridad de qué va el libro, aquí el autor no ha buscado un rodeo que suene bien y que atraiga por lo llamativo. *Las ideas filosóficas de Marx*, este es el título y es de lo que trata, lo que se desarrolla en él. Es un libro sobre la filosofía de Marx. No espere el lector, por tanto, encontrar una obra de combate político o controversia periodística. Es un estudio de corte netamente académico, pero no farragoso ni recargado de erudición, sino presentado con lo que llamaba Ortega la elegancia del filósofo, la claridad.

El lector nota enseguida que el enfoque no es genético ni histórico en el sentido de analizar la evolución del pensamiento de Marx. Es más bien un enfoque sistemá-

tico, no entendido como si Marx hubiese construido un sistema del que Álvarez nos expone su contenido, sus elementos y su articulación, sino en el sentido de analizar sus categorías principales: materialismo (aquí está el núcleo del libro), alienación, relación individuo-sociedad, hombre-naturaleza, la conciencia como mediada por la praxis, la cultura como creación social.

Álvarez destaca de entrada que Marx es filósofo y lo es en toda su obra. No hay un corte epistemológico como el que sostiene Althusser, sino que el planteamiento de Marx sobre teoría y práctica, sobre el sentido de la emancipación humana, la consecución de una sociedad alternativa al capitalismo (el comunismo), es un planteamiento en el que el revolucionario alemán destaca diversos aspectos según su etapa intelectual, pero siempre recalando que la teoría no es un reino autónomo, no opera separada de la vida social, sino que va ligada a la praxis de los humanos. Cuando Marx afirma en “Sobre la crítica del derecho de Hegel” que “no se puede abolir la filosofía sin realizarla”, a la vez que “no es posible realizar la filosofía sin abolirla”, no se refiere a abolir la filosofía sin más, sino a abolir el modo, invertido, en que la filosofía del idealismo alemán se cree demiurgo de la realidad, que es un modo de encubrir o ideologizar esa realidad. Así que para Hegel, del que Marx aprende y extrae su concepción de la dialéctica, corrigiendo su idealismo, la marcha

histórica es un avanzar hacia la libertad, pero como dice el primero, “hacia la conciencia de la libertad.” Para el segundo, se trata de avanzar no sólo hacia la conciencia de la libertad, sino hacia la libertad entendida como liberación de toda opresión, libertad en una sociedad construida bajo dirección racional, esto es, una sociedad que controle, no que sufra como destino, “las innumerables fuerzas ciegas que someten de múltiples formas al individuo”. (p. 26) De manera que Marx aprende de Hegel, pero, a la vez, el esfuerzo de crítica y reconducción de esa filosofía al materialismo, a la praxis social, a las condiciones sociales políticas y económicas en que se desenvuelve realmente la vida de los individuos, es el ejercicio filosófico que Álvarez llama muy certeramente el materialismo de Marx.

Marx niega, pues, esa supuesta autonomía de la conciencia. No es que haya descubierto por sí solo esa falsa autonomía. La historia entera de la filosofía ofrece ejemplos innumerables de desenmascaramiento de ídolos, creencias, mitos, pero Marx incide de forma especial en la conexión de tales ídolos con la realidad de la que surgen y en la consiguiente necesidad de cambiar esa realidad para desterrarlos definitivamente de ella, aspecto que no señalaban los ilustrados. El acento reiterado del autor en este materialismo me parece una de las aportaciones más destacables del libro, un materialismo con el que Marx se distancia del idealismo y que Álvarez analiza desde diferentes esferas: la económica, la moral, la política, la estética, pero sobre todo desde una consideración del sujeto humano como creador mediante el trabajo. De manera que los humanos no sólo producen los medios que necesitan para vivir, sino que se producen a sí mismos. Claro que justamente aquí, en el trabajo, dentro del marco capitalista en el que ese sujeto se realiza, en la producción de mer-

cancías y su intercambio, es donde surge la explotación, el dominio de clase, y donde el liberalismo ha conseguido colonizar las conciencias hasta el punto de que explotación, desigualdad, y en definitiva la lógica capitalista, son vistas como una necesidad que conlleva la economía sin más.

Álvarez señala que es incorrecto incluir a Marx entre quienes niegan que exista una naturaleza humana. La niega, efectivamente, pero en el sentido de rechazar que el hombre sea simplemente una naturaleza biológica. Los humanos tenemos, por supuesto, una naturaleza biológica, como todos los seres vivos, pero, a diferencia de los animales, tenemos “cultura”, somos capaces de crear herramientas, lenguaje, símbolos, toda una esfera que no es explicable por la biología. Las páginas que el autor dedica, en el capítulo 2, a lo que llama “el materialismo filosófico” constituyen una clarificadora exposición de ese materialismo, que en realidad vertebra todo el libro, desarrollándolo a través de una confrontación en la que se muestra como Marx se diferencia de las posiciones surgidas del dualismo cartesiano y del absolutismo hegeliano, pero también de posiciones como la de Feuerbach. Éste quiere convertir la teología en antropología, cosa que acepta aquél, pero Marx quiere ir más allá, no simplemente desterrar la religión como construcción ficticia de un mundo de felicidad, sino mostrar que ese ultramundo de felicidad es una vía de escape derivada de la opresión, la miseria, la subyugación en que se desarrolla la vida humana en las condiciones de la producción capitalista. Para Marx son esas condiciones las que hay que cambiar, lo cual es una manera de insistir en que “lo original del enfoque de Marx consiste en recuperar para el materialismo ese principio de actividad como forma esencial característica de la relación humana con el mundo.” (p. 48). Es el lado activo del sujeto



humano lo que él subraya, pero no al modo del idealismo, sino destacando la praxis, la actividad objetiva y transformadora. Será transformadora cuando la sociedad generada por la actividad humana no sea una *naturaleza* que impone opresión, desigualdad y explotación, sino una sociedad bajo control racional humano: “Marx señala contra Hegel que no es el espíritu, sino la sociedad como conjunto de prácticas (la praxis social) con toda su inercia material la que ofrece la clave de este fenómeno, de modo que el núcleo esencial de este proceso no es la dialéctica del espíritu sino el trabajo y el resto de las prácticas sociales.” (p. 72). No es, pues el espíritu el que construye el mundo, el objeto, recuperándose después de haberse enajenado en él, sino que ese mundo se reproduce por la praxis, vehiculado, eso sí, por la conciencia. Álvarez subraya en este punto que, a diferencia de Fichte y de Hegel, “no toda objetivación es necesariamente alienante, pues cabe imaginar un modo de organización social sin clases en el que la producción de objetos no implique para los individuos la pérdida de sí como sujetos.” (p. 73).

Fundándose en este materialismo, Álvarez considera incorrecto situar a Marx en una línea humanista, una línea que sería “más bien propia de una antropología filosófica de tipo esencialista, de la que Marx siempre huyó por su insistencia en la historicidad de lo humano.” Sin duda hay posiciones, en lo que llamamos muy genéricamente humanismo, que caen en tal esencialismo, pero hay humanistas, como Korsch, Gramsci, Sánchez Vázquez, Mariátegui, que tienen poco que ver con principios de tipo intemporal. Quizá tiende aquí Álvarez a recalcar tanto, con toda razón, el tipo de materialismo marxiano, que algunos marxistas, siendo buenos lectores e intérpretes de Marx, se sienten bien calificados cuando se los llama humanistas. Es más, en la historia del marxismo, los más inclina-

dos a renegar de la filosofía en nombre del materialismo (Mehring, Lafargue, Kautsky, Bujarin, Althusser) no suelen ser el mejor modelo de lectura de Marx.

Por lo que llevamos dicho del materialismo y la naturaleza humana, el hombre se hace en su dimensión histórico-cultural. La historicidad es lo que le permite proyectar y organizar racionalmente la vida, la praxis social. Para Marx este historicismo significa el destierro de todo trascendentalismo, ontológico o moral, para proclamar que la historia es el proceso de producción no sólo de los medios de vida, sino del mismo sujeto humano, lo cual no quiere decir que Marx niegue la existencia de una base natural de partida, así como sus leyes físicas y biológicas, pero, como señala Álvarez, el hombre se desarrolla “de un modo que *sobredetermina* aquella base natural.” (p. 103). Y es en esta historicidad donde tiene su lugar la dialéctica, que Marx “pone de pie”, invirtiendo el sentido idealista que tiene en Hegel. Pero, como advierte también Álvarez, “no se trata de invertir la metafísica idealista para asumir en su lugar una metafísica materialista en la que, no obstante, se conservan las mismas leyes dialécticas... No hay unas formas de la dialéctica que puedan aplicarse a unos u otros contenidos. La forma no es separable del contenido.” (p. 115) Por tanto, no es que Marx coloque la materia donde Hegel ponía la Idea, sino de ver la praxis social como la acción del sujeto humano sobre objetos, acción que tiene efecto sobre esos objetos, pero también sobre el mismo sujeto.

El autor se extiende en aclaradoras explicaciones acerca de la dialéctica y la contradicción, así como sobre el materialismo histórico, asuntos acerca de los cuales introduce importantes matizaciones, al tiempo que corrige malentendidos que circulan sobre el determinismo económico, que Marx rechaza de forma clara, o sobre

lecturas teleológicas extraídas de un pretendido paralelismo entre la escatología judeocristiana y el “paraíso comunista”.

En definitiva, Álvarez presenta en este libro a un Marx crítico del capitalismo, sí, pero equipado con todo un bagaje antropológico que lo capacita para analizar con lucidez la sociedad en que vivimos gran parte de los humanos, una sociedad que no es la única posible, contra lo que se nos dice todos los días por casi todos los canales de información. Es cierto que el mercado ha existido siempre, pero el capitalismo es la primera sociedad que está enteramente organizada alrededor del mercado. También aquí, en el análisis del Marx de *El capital*, ofrece Álvarez una lúcida exposición de la crítica realizada por aquél de la sociedad capitalista y de los resortes que la mueven: la mercancía, el valor de cambio, el plusvalor, el capital, resortes cuyo funcionamiento da lugar a explotación, desigualdad y, sobre todo, opacidad en torno a ambas. El fetichismo de la mercancía, la apariencia del valor como una propiedad física de ella, en lugar de lo que es de verdad el valor, una

relación social, son muestras de una falta de transparencia que atraviesa todo el sistema y dificulta el conocimiento claro de la dominación de clase. “Y se trata de una apariencia producida por el propio sistema, que encubre la *relación esencial* que existe entre capital y trabajo” (p. 184), dando lugar así a la visión mistificada, al fetichismo de la mercancía.

No tienen desperdicio las páginas en las que Álvarez examina el concepto de democracia en Marx, pues no deja de ser chocante que el pensamiento conservador haya hecho de él un enemigo de la democracia, cuando lo que hizo él fue mostrar que ésta, en su sentido propio, es incompatible con el capitalismo. Los lectores agradecerán sin duda que en tan pocas páginas se analice con seriedad y clarividencia el pensamiento filosófico de Marx. No hay divagación en el libro, sino desarrollo preciso de temas con una sobriedad y claridad encomiables.

*Pedro Ribas Ribas*  
(Universidad Autónoma de Madrid)

MÉNDEZ BAIGES, Víctor (2021): *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973*. Madrid: Tecnos, 568 pp.

### ¿Por qué no nos contaron nuestra historia?

Cuando uno termina de leer *La tradición de la intradición* lo primero que le viene a la cabeza es la idea, o la percepción, de que nunca nos contaron la verdadera historia de la Ilustración española. Hay quien pensará y defenderá que ésta tuvo lugar de la mano del reformismo borbónico y en relación a las peripecias políticas y sociales de lo que entre, aproximadamente, 1700 y 1808 se denomina, para el caso español, movimiento ilustrado.

De acuerdo, no discutiremos que se cuente esa historia en las escuelas y en las facultades de historia. Ahora bien, si por ilustración entendemos aquel movimiento que pretende inspirar un cambio profundo en lo cultural y en lo social, donde sea la razón misma la que guíe las decisiones que inevitablemente moldearán en aquellos ámbitos y saberes, la historia que nos trae el profesor de filosofía del derecho de la Universidad de Barcelona es la historia en diferentes etapas de cómo nació un proyecto renovador del pensamiento español,

de cómo se intentó elevar a los podios más altos del pensamiento humano sin escatimar en esfuerzos intelectuales y de cómo esa misión colapsó debido a ese hacer tan nuestro, de edificar sobre lo edificado y sobre el terreno que no debe edificarse.

En esta reseña me limitaré a señalar dos aspectos que explican la excepcionalidad de este libro. El primero de ellos, el valor narrativo junto con la erudición de tan magna investigación. El segundo, por qué a día de hoy quienquiera que se dedique o tenga la intención de dedicarse, directa o indirectamente, a la universidad tiene la obligación de conocer su historia y la historia de unas ideas que la dotan de anacronismo. No se me ocurre ninguna época en la que la profundidad del pensamiento ilustrado español, el que presenta esta obra, sea irrelevante.

Esta historia es una auténtica mina de datos, resúmenes de ideas, aclaración de conceptos y de malentendidos históricos, exposición y contraste de las principales escuelas de pensamiento durante el periodo que señala el título... pero sobre todo, y aquí la principal aportación a nuestra historia de la filosofía, es la presentación de una tradición filosófica que aconteció en España, desde el nacimiento hasta su desvanecimiento, puesta en su contexto, frente a otras escuelas y tradiciones que entonces reclamaron ser el paladín de la razón. Desde Sanz del Río hasta el sobrecogedor adiós con Sacristán hay un hilo, un nexo, un sendero que explica el origen de la fuente, los principales arroyos y manantiales de nuestra filosofía, cuya piedra angular es en efecto Ortega (¿o acaso no es ese lago inmenso en el que cruzan de aquí para allá auténticos navíos transatlánticos?), pero sin que queden fuera García Morente, Zubiri, Marías, Gaos, Recaséns, por citar unos pocos, y la desembocadura ya no en el mar, sino en un río más caudaloso y enmarñado, el que trajo la democracia y que

extendió el caudal pantanoso de la dictadura hasta la universidad. Un río que arrastró tres auges y caídas, tres borrones y cuenta nueva, lo que explica por qué nos llegó tiznada una tan ilustre tradición.

Ciertamente, la totalidad de esta tradición se encuentra destripada hasta el exhausto a lo largo del libro. El lector rápidamente intuirá la fiebre enfermiza que impulsa al autor a escribir las páginas que considero más destacadas de su trayectoria, ese espíritu que aparece en las obras señaladas que introducen una voz narradora en nuestra cabeza, ésa que secuestra nuestra atención y rezumba constantemente aquel “¿pero ves lo que sucedía?”. Esa voz dormida que despierta en ocasiones señaladas para romper nuestra indiferencia.

Si se pregunta cómo ha presentado semejante tren de sucesos, para nuestra sorpresa, nada tiene que ver con un trabajo académico o con lo que cabría esperar de semejante mastodonte de investigación. Lo que tenemos entre manos es una novela. Los personajes entran y salen, vienen y van, se aclaran sus principales aportaciones y sobre todo se consigue seguir fácilmente a quienes continúan con el empeño, con la misión de convertir el pensamiento y la razón en la guía de nuestra sociedad, en la pauta para definir los cambios relevantes, en insertar nuestra filosofía en el acervo de la humanidad con la autoridad suficiente y merecida para marcar el ritmo y para servir de ese instrumento social.

Ni enciclopedia, ni manual, ni dogmática, ni tesis en pro de una tradición, sino una novela que recoge todo lo anterior a través de sus protagonistas, sus antagonistas y una trama. Aunque sabedor del destino trágico, uno no puede evitar el buceo entre capítulos y querer llegar al desenlace sin oxígeno, del tirón. Es menester advertir que, a pesar de la tradición que se ofrece y que se defiende en el libro, una entre tantas, cada uno de los personajes que tienen cosa que aportar, a su

favor o en su contra, lo hacen siempre traídos a su mejor luz. Mencionaré de pasada un par. Cuánto juego brinda Don Marcelino en los primeros compases. Imposible no sentir simpatía hacia un padre Ramírez que se dedica en cuerpo y alma, con su manera y con total sinceridad, a fusilar las oraciones de Ortega. Estremece la veracidad de los hechos, de las desilusiones, de las pérdidas y de la nostalgia, ¿pero de qué otra manera sino podría mantenerse un tono aceptable con todos los personajes de este periodo?

Entre el vaivén de fervores y obstáculos, vamos atisbando el ocaso de esta tradición mediante la figura de un Manuel Sacristán maltratado por la universidad, a quien se le debía el reconocimiento de su pensamiento a la altura que aquí se le brinda, como alguien más que aquel que solamente escribe prólogos, alguien que supo leer su tiempo para empujar e involucrarse en la lucha pese a recibir coces, una y otra vez, de una universidad que debía haber sido su vehículo blindado. Aun así, su pensamiento plasmó la primavera en una estación helada, el rocío que saluda incluso después de la peor noche. Si al lector esto le parece una obviedad, una deuda impagada hasta que nuestro autor ha alzado la voz, ¿la actitud que cabía adoptar en 1973 no era precisamente el nihilismo suspirado por Savater? Si se es más optimista puede leerse que esta historia, la de la verdadera ilustración española, fue enterrándose hasta esa fecha; que nuestra democracia acabó dando paso a otra tradición, diferente en lo material y en lo formal, pero que a fin de cuentas no ha enterrado a este libro antes de que saliera publicado. Esta obra gustará más o menos, increpará, molestará y habrá quien rebuznará, pero será por habernos contado la historia desde la mirada atrás de quien ha dedicado su vida a desbrozar la hiedra que cubría la memoria y la obra de nuestros maestros. Ciertamente, mejor eso que la censura.

Haré referencia a la segunda de las cuestiones anunciadas. El autor nos trae un derroche de tinta que nos sumerge en una tradición que siempre será relevante porque, a fin de cuentas, es una de nuestras tradiciones. Dependerá de nosotros atribuirle el valor actual y el histórico que merece. Por eso esta obra, no creo errar al afirmarlo, es la obra magna, la que constituye el proyecto vital y académico de un maestro, la que trasciende primero a sus alumnos y al fin a nuestra historia, rindiendo tributo y dándole forma en el presente.

En efecto, este texto algo nos dice más allá de la historia que ofrece el autor y sus lectores tenemos la obligación de intentar comprenderlo. Para explicarlo, recurriré a la autoridad del propio Ortega (*Origen y epílogo de la filosofía*, cap. VI, Madrid: Espasa Calpe, 1980):

Atenerse estrictamente a un texto, a lo que el pensador dice puede significar dos cosas muy distintas: una, atenerse a lo expreso en ese decir; otra, atenerse al pensamiento del pensador, pero tomándolo íntegro, sin ir a buscar fuera de ése, en el pensamiento de otros anteriores o en un pensar colectivo, su preparación. (...) El pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso.

Por un lado, *La tradición de la intradición* en sí misma nos ofrece aquel subsuelo, la idea del proyecto renovador, de la

filosofía como la guía política y social de su tiempo; el suelo, el contexto de constantes cambios, desde las repúblicas hasta las dictaduras, la entrada en la democracia, pasando por el agujero negro de la Guerra Civil en la que todo fue absorbido por su gravedad centrípeta; y los adversarios, aquellas otras tradiciones que trataron de imponerse buscando la hegemonía en el lugar de la sociedad donde debía situarse esta misión. Esta novela muestra la exploración sin descanso de aquello que no estaba expreso en el pensamiento de sus principales protagonistas, lo que definía la universidad española y a lo que sus participantes no aludían siempre con claridad. En esta historia se sitúa el pensamiento de esa tradición, y no solamente en contraste con las otras tradiciones, lo incardina entre las coordenadas definidas por el contexto histórico, político, cultural y filosófico. Ahora se da muestra de la intensidad de luz con la que irrumpió esta tradición y comprendemos por qué fue cegadora para quien necesariamente debía perecer para asimilarla.

Por otro lado, *La tradición de la intradición* tiene su propio subsuelo, suelo y adversario. El subsuelo está vinculado a esa tradición, a explicar nuestra historia, tan nuestra, de impedir el paso a misiones de profunda enjundia, a no dejarla arribar al lugar que merece por derecho propio, a impedir reinar a quien ha nacido para sostener el foco en el trono de la razón. La tradición a que no haya tradición, que ahora ha adquirido una nueva forma y unos nuevos contenidos modificando su identidad en el presente democrático. Cómo la universi-

dad presente ha heredado lo edificado en el pretérito, ha introducido nuevos requisitos, obstáculos, y ha puesto otros actores. Y este libro afrenta lo avanzado en su prefacio, el que unas formas y unos criterios para nada garantizan que la razón irrumpa en cualquier rincón de nuestras facultades.

¿No es cierto, amigo lector, que alguna vez se percató de la incoherencia que late en el mundo académico actual? Si piensa que algo de razón esconde una respuesta afirmativa será capaz de valorar un rasgo de este trabajo al que ya hemos hecho mención. Insisto, se trata de una novela y no de un ensayo académico o de un ejercicio de hermetismo filosófico frente a otras tradiciones. La novela rompe una lanza definitivamente a favor de la mayor crítica hacia la filosofía académica actual. Su vocación literaria es la de explicar los silencios que la filosofía reclama para la interpretación. La de exponer los compases instrumentales que unen las estrofas de una pieza para expandir la melodía sin la que los versos carecerían de ritmo propio, de tonalidad, de entonación. Se sitúa en un carril distinto al de la cortesía del filósofo, tan en boca en la actualidad y tan lejos del proceder de quien la dictó, para transitar por la historia de esta tradición.

Entonces, en respuesta a por qué no nos explicaron antes esta historia, hemos aprendido con este libro que debían colmarse los compases de un silencio, el más escondido por nuestro pensamiento.

Marc-Abraham Puig Hernández  
(Universidad Autónoma de Barcelona).

GALINDO HERVÁS, Alfonso (2021). *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: EUNSA, 176 pp.

¿Qué es más importante en la política, las palabras o las acciones? ¿Sirven nuestros conceptos políticos para comprender las sociedades pretéritas o hay un desfase insuperable? Es más, ¿sirven nuestros conceptos políticos para comprender nuestro presente e imaginar nuestras expectativas, o se han quedado obsoletos? ¿Es el relato histórico capaz de aprehender la verdad o se parece más a los relatos de ficción, a la literatura? Y si aprehende la verdad, ¿cómo lo hace; la representa? ¿Cómo y cuándo se formaron nuestros grandes conceptos políticos? ¿Qué utilidad tiene el estudio de la historia de los conceptos políticos para hacer la crítica política del presente? ¿Cómo y cuándo se gestó la renovación de la historiografía contemporánea? ¿Qué relación cabe establecer entre conceptos políticos y acontecimientos? ¿Qué es un concepto político; en qué se parece y en qué se diferencia de un tipo ideal weberiano, o de un paradigma foucaultiano? ¿Qué relevancia tuvo la Revolución Francesa en la gestación de nuestra experiencia del tiempo y cómo influyó esto en nuestro lenguaje político? ¿Cuándo y por qué perdió su valor el aprendizaje de la historia? ¿Qué relación existe entre nuestros conceptos políticos y los pasados conceptos teológicos? ¿Tiene algo que ver la voluntad planificadora del Estado moderno con la idea teológica de providencia divina? ¿Qué papel tuvo la crítica ilustrada en la génesis de la revolución y en la moralización despolitizadora de la vida social? ¿Siguen vigentes sus consecuencias? ¿Hay cosas (categorías, estructuras) que nunca cambian o que cambian más lentamente? Si es así, ¿cómo condicionan nuestra creatividad; cómo afectan a nuestra libertad, a nuestra responsabilidad?

¿Por qué y cómo influye en la comprensión de la realidad el haber fracasado? ¿Somos libres y responsables, o tenemos tantos condicionantes históricos que somos incapaces de creatividad? ¿Sirve de algo y en qué sentido mirar al pasado? Es decir, ¿podemos seguir aprendiendo de la historia?

Estas y muchas otras preguntas encuentran respuesta en este libro. Para lograrlo, su autor va de la mano del grandísimo historiador y teórico de la historia alemán Reinhart Koselleck. Galindo Hervás, profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia de una asignatura titulada “Historia de los conceptos políticos”, logra escribir una introducción, excelentemente redactada y muy bien informada, al pensamiento del historiador de Bielefeld. En la misma se nota tanto su elogio y defensa de éste, como su exhaustivo conocimiento de su obra y de la principal literatura sobre ella. No encontrará el lector en este libro un estudio parcial de un aspecto o de un texto inédito de Koselleck, tampoco una confrontación puntillosa de su obra con los grandes autores coetáneos. Lo que nos ofrece este libro es una reconstrucción sistematizada de su teoría sobre cómo hacer historia de los conceptos políticos, de cómo y cuándo se gestaron éstos, de qué patologías arrastran, de qué rasgos tenemos los seres humanos y cómo nos condicionan para experimentar y narrar nuestra historia, etc. Y, sobre todo, una interpretación de la —a su juicio— singularísima dimensión crítica de la metodología histórico-conceptual propuesta por Koselleck, que él eleva a una modalidad de participación en la vida política. Todo ello, insisto, soportado por un contrastado conocimiento tanto de la obra del autor, como

de la principal literatura sobre la misma, especialmente española e italiana.

Aunque durante todo el libro se articula exposición de la teoría de Koselleck con análisis e interpretación de la misma, es posible diferenciar dos capítulos dedicados preferentemente a lo primero y otros dos a lo segundo. En concreto, los capítulos inicial y conclusivo los dedica Galindo Hervás a, sucesivamente, enmarcar la historia de los conceptos políticos en la renovación de las ciencias sociales impulsada por el denominado “giro lingüístico”, en defender su superioridad frente a otras metodologías historiográficas, en explicitar su capacidad para ejercer una crítica política del presente y en explicar la doble dimensión normativa de la historia conceptual, a saber, por su defensa de la indisponibilidad de la historia y de los conceptos. Se trata, pues, de capítulos fundamentalmente interpretativos; en los que la voz del autor es más evidente. Por el contrario, los capítulos centrales, segundo y tercero, son ante todo expositivos de la teoría de Koselleck.

Del capítulo inicial cabría subrayar la comparación que establece Galindo Hervás entre la historia conceptual y la genealogía de Michel Foucault. Así justifica la superioridad de la primera sobre la segunda: “Aunque en la historia conceptual hay una afirmación clara de la irreductibilidad de la experiencia a lenguaje, no obstante, y a diferencia de Foucault, el autor de *Futuro pasado* también afirma explícitamente el potencial universal, supra-contextual e institucional de los conceptos, habilitando la posibilidad y la legitimidad de reconstruir continuidades de sentido. Esta superación del radicalismo pragmatista de Foucault constituye una de las razones que justifican nuestra preferencia por la historia conceptual sobre la genealogía.” (p. 27).

Así mismo, desde el capítulo de inicio debe subrayarse el sesgo filosófico del libro,

que informa todo el análisis del autor. El mismo es evidente desde el prólogo hasta el capítulo conclusivo. Y queda claro en el siguiente párrafo del capítulo inicial: “El objetivo que sostiene y a la vez persigue la estructura de mi exposición es mostrar la lógica interna de la historia conceptual, el principio que la alienta, y ello en orden a acreditar su idoneidad como método para ejercer la crítica política en un sentido amplio y, en un sentido académico, para desarrollar cualquier teoría crítica o filosofía política crítica. En el caso específico de ésta, se argumentará que la historia conceptual no sólo es un método idóneo (lo cual parecería reducirla a una relación meramente extrínseca con ella), sino presupuesto y condición necesaria (y, en cierto sentido, suficiente) para ella. Esto no implica que una filosofía política crítica se reduzca a una empresa destructiva en formato histórico-conceptual, ya que tal empresa también implica un implícito pensar «en positivo». A partir de estas premisas, una filosofía política crítica en-tanto-que-historia-de-los-conceptos-políticos, o viceversa, sienta las bases para una crítica de la naturalización de los dispositivos lógicos que sostienen el sistema categorial moderno (o sea, el nuestro) en su doble funcionalidad de registro de experiencias y factor institucional, mostrando sus aporías, lastres, limitaciones, etc. En este sentido, son cuestionadas las comprensiones de la filosofía política como disciplina remisible a un campo de categorías cerrado y, en la misma medida, a un campo de instituciones y acciones determinado.” (pp. 29s.).

Como resulta claro en este párrafo, estamos ante un ensayo escrito por un filósofo sobre un teórico de la historia. Galindo Hervás logra el equilibrio de ofrecer una redacción que hace justicia a ambas dimensiones de la obra del autor de *Futuro pasado*. En esta medida, es un libro que puede ser leído

con provecho tanto por filósofos como por historiadores interesados por cuestiones metateóricas, esto es, que no limiten sus intereses a los objetos materiales de su historiografía positiva.

Como dijimos, el enfoque analítico es también evidente en el cuarto y último capítulo. Es más: en éste especialmente. En él Galindo Hervás explica y defiende la potencialidad crítico-normativa de la historia de los conceptos políticos por referencia a dos realidades que, a su juicio, ella demuestra, a saber: que la historia y los conceptos son indisponibles. ¿Qué significa esto? En la respuesta del autor se observa de nuevo su perspectiva filosófica. Galindo Hervás encomia la historia conceptual por poseer una capacidad crítica inconfundible con el voluntarismo moralista: “Un rasgo esencial que acredita la idoneidad de la historia conceptual como metodología para ejercer con rigor la crítica política y, más específicamente, para desarrollar una filosofía política crítica que no incurra en mera moralización de las conductas, es su singular dimensión normativa. Ésta se fundamenta en su orientación al análisis de los conceptos políticos. Por dicha orientación, la historia conceptual sienta las bases para una fundamentada crítica de la acción política y las instituciones, a la par que contribuye a imaginar nuevas posibilidades políticas.” (p. 147). La clave la halla en la funcionalidad de los conceptos, objeto principal de la metodología de Koselleck. Éstos son tanto registro de experiencias humanas, como factor de las mismas. La historia conceptual demuestra que los conceptos no son capaces de aprehender por completo la riqueza de la experiencia humana ni de determinar o planificar exhaustivamente el futuro (indisponibilidad de la historia). Igualmente, que nuestros conocimientos, acciones y propósitos no admiten una creatividad absoluta

ignorante de las estructuras de larga duración que los condicionan. Por todo ello, la historia conceptual avala tanto la humildad y la contingencia, como la responsabilidad para con la acción.

Estas tesis analíticas y normativas están extraídas “de” y sostenidas “en” una exhaustiva reconstrucción del pensamiento de Koselleck sobre la historia de los conceptos políticos. Galindo Hervás la lleva a cabo en los capítulos segundo y tercero, respectivamente titulados “Semántica histórica” y “Semántica trascendental”. Como explica en el prólogo, en ellos se estudian los dos aspectos o dimensiones que conforman la historia conceptual, a saber: una teoría sobre el cambio (y/o emergencia) de nuestros grandes conceptos políticos y otra sobre las características *a priori* de los seres humanos necesarias para explicar cómo y por qué *tienen* historias y *narran* historias.

De la exposición de la semántica histórica merece destacarse varios elementos. En primer lugar, la reiterada insistencia de Galindo Hervás sobre lo que, a su juicio, es la clave que singulariza la historia conceptual, a saber: la búsqueda y defensa de la convergencia entre historia social e historia del lenguaje: “Conceptos y hechos, lenguaje e historia, se determinan y remiten mutuamente entre sí, pero sin identificarse ni totalizarse. El historiador debe investigar dicha remisión y distinción. Esto implica que debe respetar tanto los diferentes ritmos de cambio y temporalidades internas de unos y otros, como que ni los conceptos aprehenden total y unívocamente los hechos (la experiencia trasciende su representación) ni éstos se reducen a lo conceptualizado. Por lo tanto, el pensamiento de Koselleck permite trascender el maniqueísmo «realismo versus nominalismo».” (p. 53).

Esta tesis presupone una determinación concepción del concepto como índice y factor



de experiencias, esto es, como registro de las cosas que los seres humanos han hecho y vivido, pero también anhelado y esperado. La originalidad de Koselleck que Galindo Hervás subraya es que defiende tanto la singularidad de los conceptos y experiencias históricas, como su capacidad para trascender dicha singularidad y llegar hasta nosotros. Relacionado con ello, los conceptos son para Koselleck tanto índices como factores de la realidad política. Ambos rasgos diferencian a la historia conceptual de la historiografía de Cambridge: “Los conceptos son, pues, tanto registros de la realidad como, a la vez e inseparablemente, factores de cambio de dicha realidad. Ni meros registros puros y transparentes, ni meros motores arbitrarios de acción y transformación. Albergan una dimensión conservadora y otra forjadora. En coherencia, determinan el horizonte de la experiencia posible y, en la misma medida, también proveen los límites de/para dicha experiencia. Por esta razón, la historia de los conceptos puede suministrar conocimientos relativos a las expectativas de una sociedad que no se pueden extraer del mero análisis de los hechos.” (p. 70).

Otra aportación singular de la historia conceptual que Galindo Hervás destaca es la relativa a la teoría de la Modernidad o *Sattelzeit* como período que explicaría la emergencia de nuestros grandes conceptos políticos. El autor se detiene a reconstruir los acontecimientos que acompañarían, reflejarían e impulsarían la emergencia de nuestro lenguaje político, apuntando la tardía fecha que Koselleck les adscribe (1750-1850). A partir de una exposición del difícil concepto de “tiempo histórico” como trascendental de nuestros conceptos, que los dota de un índice temporal inédito en nuestra tradición, Galindo Hervás expone los índices y factores de dicho quicio moderno, entre otros; la experiencia de la acelera-

ción y la emergencia de la idea de Historia como realidad autónoma, sujeto y objeto de sí misma, a finales del siglo XVIII. Este segundo capítulo culmina con una prolija reconstrucción de las tesis nucleares del primer libro de Koselleck, *Crítica y crisis*, que el autor eleva a auténtico arcano y clave de la continuidad de su obra. Sin dejar de aludir tanto a la ascendencia schmittiana de la tesis central del libro, como a la crítica de conservadurismo que le lanzó Habermas, Galindo Hervás no deja de plantear la actualidad de su posición: “El alcance de la tesis de Koselleck radica en sostener que la herencia utópica y anti-estatal de la Ilustración está hoy omnipresente. La guerra civil (y podríamos añadir que, en un mundo globalizado, toda guerra lo es) es minimizada mediante una filosofía de la Historia para la que la decisión política es sólo el término previsible y necesario de un proceso moral suprapolítico. Esta minimización agrava la crisis. Desde la época ilustrada, el anonimato político, que se cumple en la soberanía de la utopía, parece haber eliminado la necesidad de decisiones históricas, pues la utopía se relaciona indirectamente con la política.” (p. 121).

El tercer capítulo, de menor longitud, lo dedica el autor a reconstruir y exponer la inacabada antropología trascendental que complementa a la semántica histórica y conforma el proyecto de historia conceptual de Koselleck. Sin dejar de mencionar y explicar los vínculos con la obra de Gadamer y de Heidegger, merece destacarse el subrayado que propone Galindo Hervás de la funcionalidad conservadora que se desprende de la insistencia del historiador en los factores de continuidad y estabilidad de la vida, así como en su radical finitud.

En suma, estamos ante un libro que cubre un vacío en la literatura académica en español, pues, aunque existen numerosos trabajos de investigación sobre aspectos parciales

de la obra de Koselleck, que testimonian su extraordinaria relevancia, no se había escrito aún una visión de conjunto de los aspectos nucleares de su teoría. Galindo Hervás lo hace aportando una solvente sistematización y una interpretación de su obra que facilita enormemente acceder a ésta. Todo ello

acompañado de una argumentada y original defensa de su plausibilidad no sólo como metodología historiográfica, sino como modo de crítica filosófica y de acción política.

Enrique Ujaldón Benítez  
(Universidad de Murcia)

RODWELL, G. (2020). *Politics and the Mediatization of School Educational Policy. The dog-whistle dynamic*, New York: Routledge, 222 pp.

En la segunda mitad del siglo XX, el fenómeno de la percepción subliminal y su aprovechamiento propagandístico para influir en la voluntad de las personas generó una interesante discusión entre psicólogos, publicistas y juristas respecto a su legitimidad. Más recientemente se ha introducido el concepto de “política subliminal” o de “silbato de perro” (*dog-whistle*) para hacer referencia a un uso específico de mensajes codificados que pasan desapercibidos para la mayoría de la audiencia pero que movilizan, consciente o inconscientemente, a un sector determinado afianzando sus sentimientos de identidad y pertenencia frente a “los otros” —reforzando estereotipos y alimentando resentimientos—, pero sin generar el rechazo que suele acompañar a los mensajes abiertamente racistas, misóginos u homófobos. Se trataría, pues, de un uso del lenguaje sofisticado, aparentemente neutro, con el objetivo de ampliar el alcance del mensaje político logrando el apoyo de los sectores más reaccionarios pero sin espantar a los más moderados, que considerarían inaceptable un ataque frontal a la igualdad, la libertad o la justicia. El mecanismo básico que lo activa es muy simple: la ansiedad y el miedo subyacente a las minorías, que hábilmente explotados permite ganar elecciones. Además, esta estrategia tiene la ventaja

adicional de que lleva implícita la defensa contra cualquier acusación, por ejemplo, de racismo —que es el prejuicio estrella de la política subliminal—, apelando a que no hay referencia directa alguna a un grupo racial. Ian Haney López (en *Dog whistle politics. How code racial appeals have reinvented racism and wrecked the middle class*, [2014]) explica pormenorizadamente cómo en 1964 el partido republicano adoptó la decisión estratégica de utilizar el racismo para ganar elecciones codificando apelaciones raciales. Así, cuando Barry Goldwater, que no por casualidad inició su campaña electoral en los estados del sur, hablaba de “derechos estatales” (*state rights*) o de “derecho de admisión” (*freedom of association*) apelaba sin nombrarlo al derecho de los estados del sur a resistirse a la integración o al derecho de los propietarios blancos a excluir a los negros de sus locales y negocios.

En este contexto, Grant Rodwell, profesor e investigador australiano en las áreas de Política Educativa e Historia de la Educación, reflexiona sobre el impacto que esta dinámica de silbido de perro utilizada por los políticos y amplificada por los medios de comunicación tiene en el sistema educativo americano, británico y australiano. Ya en el prefacio establece con toda claridad su intención: en primer lugar, demostrar cómo

el sistema educativo “está cada vez más mediatizado, politizado e irracionalmente empujado en varias direcciones. Y ayudando e incitando esto está el silbato de perro, que se vuelve más potente en una era de noticias falsas”<sup>1</sup> (p. 3); en segundo lugar, proponer un remedio, a saber, la formación de una conciencia crítica de los estudiantes que les permita conocer e identificar estos usos perversos del lenguaje. Por lo demás, su análisis busca explicar “lo que es a la vez significativo y generalizable sobre aquellos asuntos sobre los que los políticos y los medios lanzan silbatos de perro que afectan tanto a la política como a la práctica educativa, cuestiones tales como raza, religión, género, etnia, supuesta incompetencia económica, disminución de los estándares educativos, salud y estado físico o extremismo político” (p. 3).

El primer capítulo arranca con la siguiente definición: “El silbato para perros es un dispositivo altamente politizado, deliberadamente encubierto y diseñado para activar los prejuicios ocultos, lo que obliga subrepticamente a las personas a unirse a la causa política” (p. 9). Rodwell nos ofrece algunos datos sobre el origen de la expresión indicando que el *Safire’s political dictionary* consigna el primer uso del término en un artículo del *Washington Post* de 1988, mientras que el *Diccionario de Oxford* considera que la primera vez que se usa en sentido político es en un periódico canadiense de octubre de 1995 (p.14). Y coincide con los principales analistas en que cuando Richard Nixon utilizó la frase “ley y orden” en el contexto de las protestas contra la guerra de Vietnam, Boris Johnson comparó sin nombrarlas a las mujeres musulmanas con burka con “buzones” o “ladronas de bancos” o Trump tuiteó “Matones” tras los disturbios

por el asesinato de George Floyd, estaban usando esta política subliminal supremacista e insidiosa. “Guerra al terrorismo”, “Reina del bienestar” o “Duro con el crimen” serían otros de los silbatos de perro bien conocidos y analizados hasta la fecha.

Lo esencial de este libro es que pone el acento en cómo la escuela se ha convertido en un elemento clave del debate político hasta el punto de que el mensaje subliminal racista por excelencia ya no es en la actualidad “ley y orden”, sino “elección de escuela”. La elección de escuela se ha convertido en una cuestión de Estado tanto en USA como en UK y Australia y las sucesivas “reformas educativas” no pueden entenderse al margen de fenómenos tales como la globalización y el auge del neoliberalismo. Pero, curiosamente, el auge del neoliberalismo tampoco puede entenderse sin la política del silbato de perro. Como magistralmente explica Ian Havey López [2014] —a quien Rodwell cita en numerosas ocasiones— la alianza de la clase media con una agenda política basada en la reducción de impuestos, la reducción de servicios sociales y la desregularización de la plutocracia, una agenda que sólo beneficia a los más ricos y es contraria a sus propios intereses, ha sido posible porque el poder político ha sabido cómo manipular y destrozarse a la clase media a través de apelaciones raciales. Rodwell insiste en que las angustias nacionales, los pánicos morales<sup>2</sup> y la teoría de la sociedad de riesgo<sup>3</sup> son el caldo de cultivo perfecto para consolidar la dinámica del silbato de perro que mediatizará además los estándares educativos y la formación del profesorado. Explica cómo se ha instalado en la conciencia colectiva la idea de que el sistema educativo está al

1 La traducción de esta cita y de las siguientes son mías.

2 Rodwell, G. (2018), *Moral Panics and school educational policy*, New York/London: Routledge.

3 Rodwell, G. (2019), *Risk Society and school educational policy*, New York/London: Routledge.

borde del abismo y urge retomar el control. Y cómo, en consecuencia, muchas familias están dispuestas a grandes sacrificios, por ejemplo, a cambiar el lugar de trabajo o la vivienda, para poder “elegir escuela” y seguir educando a sus hijos para el futuro.

Siguiendo a Sahun Rawolle y Bob Lingard [2014], Rodwell considera que el proceso de mediatización en la escuela se puede constatar de tres maneras distintas:

-Atendiendo al uso y al efecto que las TICs tienen en el proceso educativo.

-Considerando el impacto de las imágenes y las representaciones en la práctica educativa.

-Analizando los efectos que los medios de comunicación tienen en la educación.

Y es en este tercer aspecto en el que la dinámica del silbato de perro permea las cuestiones escolares alentada por la desregularización del sector, un fenómeno popularmente conocido como “foxificación” que permitió, por una parte, concentrar la propiedad de los medios de comunicación en unos pocos conglomerados y, por otra, bendecir un periodismo en el que la opinión se sitúa en pie de igualdad con la información. Este proceso, que ocurrió simultáneamente en USA, UK y Australia en los años 80 como resultado de la propia globalización y de la expansión del neoliberalismo, convirtió a los medios de comunicación en potentes actores políticos.

El ejemplo prototípico de mediatización escolar que Rodwell denuncia es “la desaparición mundial de los aprendizajes esenciales curriculares, bajo la bandera alarmista y el pánico moral de la caída de los estándares educativos” (p. 60). Un asunto no exento de controversia entre la comunidad educativa y en permanente debate entre los partidarios de las pruebas estandarizadas y los contrarios a ellas. Y no faltan razones para la disensión porque, como señala hábilmente Rodwell,

mientras la formación integral del alumnado que persigue la escuela pública distingue usualmente entre actitudes, habilidades procedimentales y conocimientos, cuya consecución requiere educación “formal” —en materias tradicionales— e “informal” —a través de otras experiencias de aprendizaje: culturales, deportivas o ambientales—, la discusión pública sólo atiende a los resultados obtenidos en las pruebas estandarizadas internacionales. Así es como el informe PISA se ha convertido en un arma arrojadiza que, convenientemente aventada, bendice, en nombre de los estándares educativos, el fin de las políticas educativas orientadas a la consecución de la igualdad: “hacia el final del siglo XX, la marea del liberalismo social de mediados de siglo estaba comenzando a golpear un muro. Ahora, sus programas para ampliar el acceso a los recursos educativos públicos a través de la desegregación y una financiación más equitativa dieron paso a reformas neoliberales centradas en mejorar los resultados a través de la desregulación, los regímenes de rendición de cuentas y la disciplina de mercado” (p. 66). Evidentemente, la dinámica del silbido de perro subyace a este pánico por la supuesta pérdida de nivel académico. Por ejemplo, en la campaña para las elecciones federales australianas de 2016 los principales medios vincularon peores estándares educativos e inmigración, hasta el punto de que “analfabetismo” o “innumeración” se convirtieron en sinónimos de “inmigrantes”. El siguiente paso es conjurar el temor a la pérdida de la calidad educativa con la “elección de escuela” y con el “control local”, otro de los silbidos de perro utilizados por las derechas políticas que en los 3 países analizados por Rodwell apoyan “una deriva constante pero creciente hacia las escuelas no gubernamentales, pero siempre con el apoyo de un aumento de la financiación del gobierno”

(p. 184). Por lo demás, escuelas descentralizadas y desreguladas pueden abrazar sin cortapisas la llamada “diversificación” (*tracking*), esto es, la manera de organizar el proceso de enseñanza-aprendizaje del alumnado en grupos diferentes en función de habilidades o capacidades usualmente medidas con pruebas estandarizadas. Pero detrás de la diversificación, lo que realmente se esconde es “una larga y fea historia de segregar estudiantes en itinerarios de los que ni siquiera pueden escapar” (p.187). El “control local” permite además regular, atendiendo a los valores judeo-cristianos, la educación sexual. Para Rodwell, es una obviedad la abierta hostilidad que la derecha cristiana siente hacia la educación sexual.

También el profesorado y la propia pedagogía ha sido mediatizada y culpabilizada de la caída de los estándares educativos. En USA, UK y Australia está constantemente en entredicho la preparación del profesorado y sigue abierta la polémica sobre si su formación debe pivotar sobre aspectos teóricos o prácticos. Pero, aunque Rodwell reconoce el abismo que sigue existiendo entre las universidades y la práctica docente real y aboga por la conveniencia de que las universidades y las escuelas rediseñen los programas de preparación del profesorado de manera conjunta, considera que son los medios de comunicación los principales responsables de generar un clima de ansiedad que a la postre siempre acaba perjudicando al sector de la educación pública. Para-

dójicamente, la reducción de la ratio del alumnado —que es la única medida para mejorar la calidad de la enseñanza sobre la que hay unanimidad entre los investigadores— también ha sido mediatizada con otro “silbido de perro”, en este caso el del “excesivo gasto económico”, que es el que utilizan todas las políticas neoliberales para aumentar las ratios en las escuelas.

El libro concluye recordando su propósito esencial: mostrar cómo aunque la mayor parte de la política educativa se concibe, se desarrolla y se implementa racionalmente, hay algunos elementos irracionales —activados por los “silbidos de perro”— que han permeado el sistema educativo y que es importante detectar precisamente porque pierden su poder en cuanto se desenmascaran.

Un último apunte. *Politics and the Mediatization of School Educational Policy* es, desde luego, un documentado repaso a las principales aportaciones de los teóricos de la dimensión política de las expresiones de odio, en concreto, de los “silbidos de perro”, pero también ofrece una visión global de las políticas educativas de los 30 últimos años en los tres países analizados que nos puede ayudar a entender mejor nuestra propia realidad educativa. Después de leer este libro, lo que queda claro es que el eslogan “elección de escuela” adquiere su verdadero y vergonzante significado.

Ana Mas de Sanfélix  
(Doctora por la Universidad de Valencia)

ARENAS, Luis (2021). *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*. Madrid: Trotta.

Para los estudios relativos a las ciencias sociales y humanas en general, y para la Economía Política en particular, la pandemia covid-19 ha supuesto sin duda alguna un hito intempestivo que delimita con precisión un antes y un después. Si bien algunos podrían considerarlo como una debilidad, desde nuestro punto de vista el hecho de que los escritos incluidos en *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global* correspondan íntegramente a análisis realizados con anterioridad a la declaración de los primeros estados de alarma debería considerarse una fortaleza, pues constituyen uno de los últimos análisis del ciclo político, social y económico acaecido entre 2008 y 2020 que todavía no tenía plena conciencia de la existencia de esos doce años como un proceso claramente delimitado entre dos crisis económicas estructurales, de modo que puede ayudarnos a ver con mayor claridad el carácter tendencial de unos procesos que han funcionado, y continúan haciéndolo, como causas subyacentes de la actual crisis económica.

Lo cual debe ser considerado una cuestión de gran importancia cuando se trata de no perder de vista el hecho de que la crisis económica en la que estamos plenamente inmersos no puede ser explicada atribuyendo toda responsabilidad por la misma a las medidas sanitarias y de movilidad tomadas por los diferentes gobiernos a lo largo y ancho del mundo, sino que tal y como se identificaba claramente en la introducción del libro, la deriva tendencial que había adquirido el capitalismo postfordista con posterioridad a la crisis de 2008 anunciaba ya una nueva crisis estructural de escala global y ámbito civilizatorio debido

a una clara insostenibilidad multisectorial en la que destacaban el ámbito político (crisis de los sistemas democráticos liberales y auge del dextropopulismo), económico (progresivo desplazamiento de la economía productiva a la ingeniería financiera), ecológico (crisis de la biosfera y agotamiento de recursos estratégicos), demográfico (crecimiento exponencial y económicamente desequilibrado de la población mundial) y energético o entrópico (desacople entre la biocapacidad regenerativa del planeta y la huella ecológica producida por las economías “desarrolladas” y/o “emergentes”).

Si bien el prólogo al libro, fechado en Abril de 2020 (cuando la novedad de la ahora “nueva normalidad” todavía era percibida como el inicio de un proceso completamente impredecible), sintoniza en cierta manera con algunos de los deseos excesivamente optimistas relativos a la posibilidad del final definitivo del capitalismo expresados por diversos intelectuales como Slavoj Žižek (2020) que intervinieron en el debate inmediatamente posterior a la declaración de los estados de alarma, lo cierto es que todas las tendencias de largo alcance identificadas y analizadas en el cuerpo del texto a raíz de la crisis de 2008 no han desaparecido con la gestión socioeconómica de la pandemia, sino todo lo contrario: la práctica totalidad de ellas (política, económica, ecológica, demográfica y entrópico-energética) ha continuado aumentando tras una breve y tibia pausa a mediados de 2020.

En este sentido, el antes y después marcado por la pandemia no ha sido un antes y después que haya afectado sustancialmente a las tendencias estructurales del capitalismo post-2008, sino que únicamente lo ha hecho

respecto al tipo de gobernanza administrativa desde la que se gestiona. En ambos casos, capitalismo post-2008 y capitalismo post-pandemia, lo que hemos podido observar no ha sido una auténtica reinención del capitalismo mediante el proceso de “destrucción creativa” descrito por Schumpeter (2015), el cual no ha sido capaz de desarrollar las innovaciones de escala civilizatoria que tanto se necesitan, sino que el proceso que realmente ha tenido lugar ha consistido más bien un progresivo agotamiento de la capacidad creativa del actual sistema socioeconómico. En consecuencia, lo único que nos queda ya de este *capitalismo cansado* analizado por Luis Arenas sería únicamente su faceta destructiva, progresivamente incrementada tanto por las recursividades catastróficas que genera como por la agudización de la crisis político-económica que ha conllevado el retorno de las gobernanzas disciplinares orientadas al control de la movilidad de personas y mercancías.

Con el objetivo de dar una perspectiva múltiple de este carácter cansado que ha adquirido el capitalismo post-2008, Arenas estructura el libro en ocho capítulos que analizan tanto las principales obsolescencias como las potencialidades aún vigentes presentes en las obras de algunos de los grandes teóricos heterodoxos de la Economía Política como Karl Marx, John Maynard Keynes, Thorstein Veblen o Nicholas Georgescu-Roegen, de cuyo famoso libro *La ley de la entropía y el proceso económico* (1996) afirma Luis Arenas (2021, 28) que “cambia por completo la vida de los que lo leen”. Nos encontramos, pues, frente a un análisis filosófico-cualitativo de la Economía Política, pero no por ello centrado únicamente en torno a la construcción de la subjetividad, la cual también es analizada en diversos momentos, pero siempre partiendo de un análisis del contexto o estructura obje-

tiva en la que se apoya. Es precisamente esta insistencia en la descripción filosófico-cualitativa de las estructuras objetivas de la Economía Política la que hace que el libro del profesor Arenas destaque frente a la mayor parte de análisis filosóficos del capitalismo realizados en las últimas décadas, y lo que constituye sin duda alguna uno de sus puntos fuertes más notables.

A este respecto, si bien es cierto que el análisis de la construcción de la subjetividad en la era de una información acelerada, sobre-estimulada y yuxtapuesta propia de las redes sociales es la reflexión que cierra el libro, resulta importante recalcar que dicho análisis se presenta como conclusión final de un profundo proceso de análisis de la realidad objetiva que yace bajo dicha producción de subjetividad, y la posibilita. En este sentido, Arenas emplea una vez más la metodología puesta en práctica en su anterior libro *Fantasmas de la vida moderna. Ampliaciones y quiebras del sujeto en la ciudad contemporánea* (2011), si bien con la diferencia de que mientras que en este último el análisis de la realidad objetiva se centraba en el aspecto técnico-arquitectónico (infraestructural) del espacio habitado, *Capitalismo cansado. Tensiones (eco) políticas del desorden global* lo hace en la estructura socioeconómica.

Concretamente, y a propósito de este carácter objetivo-estructural del análisis socioeconómico, Arenas parte de la pérdida progresiva del carácter racional que aún mantenía el incipiente capitalismo productivo de comienzos del siglo XIX, entonces centrado en torno a la realización de acciones orientadas a un fin preciso: la satisfacción de un conjunto de necesidades mediante la optimización del empleo de recursos escasos. Ahora bien, una vez que la satisfacción de necesidades pasa de ser entendida como fin (M-D-M') a ser entendida como medio

de enriquecimiento (D-M-D'), el carácter lineal de todo procedimiento de optimización engendra una lógica artificial-cultural de ampliación de las necesidades a satisfacer que lleva a la necesidad de un crecimiento y/o desarrollo progresivo e ilimitado dentro de un contexto material (la Tierra) finito y limitado. Proceso este que se agudizaría progresivamente debido a la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, y la búsqueda de un continuo incremento tecnológico de la productividad así como de la máxima reducción posible de los costos laborales que dicha ley conlleva.

Dado este contexto, el denominado capitalismo de plataforma, identificado tras 2008 como la nueva esperanza para una salida neoliberal de la crisis, es concebido por Arenas como una nueva ampliación de aquellas realidades susceptibles de ser mercantilizadas (subsunción formal) a la vez que como un nuevo modo de incrementar la productividad mediante la optimización tecnológica automatizada (subsunción real), pero sin que se altere en ningún momento el carácter entrópico presente en la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia, que permanece como algo propio del carácter estructural de toda posible forma de capitalismo. En última instancia, el capitalismo de plataforma descrito por Srnicek (2018) es identificado como una nueva ampliación de la lógica capitalista, que ha pasado de mediatizar el fin originario de la disciplina económica (la satisfacción racional de las necesidades humanas) a mediatizar directamente la vida social de los seres humanos cuyas necesidades debían satisfacerse. En este sentido, el capitalismo de plataforma es aquel en el que la información personal y social (los datos) de los usuarios (que no pueden ser considerados clientes sino únicamente trabajadores digitales no remunerados) es convertida en la nueva mercancía

hegemónica dentro de un proceso de monetización directa de lo que hasta entonces había estado ubicado en un ámbito completamente ajeno al del trabajo, y que Hannah Arendt denominó *vida activa*.

A su vez, este progresivo incremento de la subsunción capitalista es suplementado con el análisis de la continuada creación de nuevas necesidades que el capitalismo efectúa mediante la inculcación de un sentimiento de insatisfacción cuya lógica social de funcionamiento fue identificada por Veblen (2014), al que se identifica como el primer teórico de las sociedades de consumo. De este modo, a la acumulación por desposesión propia de todo proceso de subsunción, el análisis vebleniano añade una "emulación por acumulación" presente en todo "consumo ostensible" que es utilizado por la clase ociosa como forma de distinción social. En este sentido, y afirmando la plena vigencia y actualidad del pensamiento vebleniano, Arenas mantiene que antes que a emprendedores schumpeterianos, el capitalismo cansado post-2008 tendría como principales dirigentes a la clase ociosa descrita por el teórico norteamericano.

La razón para ello estriba en que una de las principales causas que llevó tanto a la crisis de 1929 (anticipada por el propio Veblen) como a la de 2008 consistió en la sustitución de las instituciones industriales por las pecunarias (o financieras). En las primeras predominan los emprendedores, que son propietarios y gestores directos de organizaciones materialmente productivas. En las segundas, en cambio, predomina una clase ociosa y rentista que se mantiene como propietaria o accionista de capital, pero cuya gestión puramente contable (financiera) delegan a terceras personas (clase gerencial) que no tienen interés alguno en el mantenimiento de procesos productivos de carácter material a partir de los cuales extraer plus-



valía, pues el beneficio es obtenido mediante la especulación contable de valores a corto plazo. Según Veblen, la principal consecuencia que tiene este predominio de las instituciones pecunarias sobre las industriales radica en el desarrollo de “incentivos perversos” que sabotean el carácter supuestamente progresista atribuido al capitalismo por sus defensores más bienpensantes.

En último lugar, Arenas recurre a la obra de Georgescu-Roegen con el objetivo de mostrar el carácter mecanicista obsoleto tanto de la ley de la oferta y la demanda como del modo en que la economía neoclásica concibió la producción ( $Q = K^{\alpha}H^{\beta}R^{\gamma}$ , donde  $K$  es el capital,  $H$  el trabajo,  $R$  los recursos naturales, y  $\alpha + \beta + \gamma = 1$ , con  $\alpha, \beta, \gamma > 0$ ), poniendo de relevancia el modo en que en ambos casos se desatiende el carácter necesariamente entrópico asociado a todo proceso material productivo.

En lo referente a la ley de la oferta y la demanda, su carácter mecanicista se muestra en el hecho de que asume un flujo continuo y sin pérdidas de capital eternamente circulante entre las fases de producción y consumo. Por su parte, en lo referente a la función de la producción, dicho mecanicismo ideal radica en la consideración (derivada de su fórmula) de que una determinada cantidad de producción puede ser mantenida con un trabajo constante y unos recursos tan pequeños como queramos a condición de tener una acumulación de capital lo suficientemente grande, ignorando, en palabras del mismo Georgescu-Roegen (2007, 111), “el hecho material de que un aumento de capital requiere una cantidad creciente de recursos naturales para producir el capital adicional”. Frente a estas concepciones ideales, afirma Arenas (2021, 156) que “lo que el segundo principio de la termodinámica deja, pues, claro es que sí que existe el cambio cualitativo, para el que, sin embargo, el mecani-

cismo moderno no había reservado un lugar en su imagen del mundo”.

Dado este aumento inexorable de entropía en cada proceso productivo material, la (concepción neoclásica de la) Economía Política debe dar lugar a una (nueva concepción de la) Ecología Política que teorice adecuadamente la interdependencia claramente existente entre lo individual, lo socioeconómico y lo natural. Únicamente desde este punto de vista cobrarán sentido las actuales propuestas de decrecimiento económico como modo de concretar el principio de responsabilidad postulado hace décadas por Hans Jonas (1995, 40), y que Arenas (2021, 62) vuelve a poner sobre la mesa: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.

Aunque es cierto que si lo llevamos al extremo, el mandato ético de Jonas se transformaría en la paradójica obligación de un suicidio colectivo por inanición (debido al inexorable aumento de entropía que se produce con cada acto productivo), su aplicación realista debería centrarse en dejar de considerar la naturaleza como un *stock* ilimitado de recursos productivos disponibles para un uso ideal sin pérdidas, y pasar a hacerlo como un sistema material complejo cuyo funcionamiento varía en función del nuestro. Lo cual conllevaría tener que abandonar tanto el mito ilustrado de un progreso indefinido como el más reciente de un posible “desarrollo sostenible” que la ONU ha consagrado precisamente como *leitmotiv* director de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) incluidos en la Agenda 2030, pues en el fondo, ambos mitos no serían más que formas alternativas de lo que Georgescu-Roegen (2016, 116) denominó “el mito del contrabando de entropía”. Si bien la ideología ilustrada del progreso podría encontrar cierta compren-

sión debido a su carácter cronológicamente anterior a la formulación de la segunda ley de la termodinámica, el nuevo mito del desarrollo sostenible no encuentra ya justificación alguna.

### **Bibliografía:**

- Arenas, L. (2021), *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*, Madrid: Trotta.
- Arenas, L. (2011), *Fantasma de la vida moderna. Ampliaciones y quiebras del sujeto en la ciudad contemporánea*, Madrid: Trotta.
- Georgescu-Roegen, N. (1996), *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Argentaria.

- Georgescu-Roegen, N. (2007), *Ensayos bioeconómicos*, Madrid: Libros de la Catarata.
- Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Madrid: Herder.
- Schumpeter, A. (2015), *Capitalismo, socialismo y democracia. Vol. I*. Barcelona: Página Indómita.
- Srnicek, N. (2018), *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Veblen, T. (2014), *Teoría de la clase ociosa*, Madrid: Alianza.
- Žižek, S. (2020), *Pandemia. La Covid-19 estremece al mundo*, Barcelona: Anagrama.

Jorge León Casero  
(Universidad de Zaragoza)

NIETO, Carlos (2021). *El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora*. Prólogo de Victoria Camps, epílogo de Javier Muguerza. Sevilla: Renacimiento, 517 p.

Han transcurrido 38 años desde que un joven profesor leía su tesis doctoral en Salamanca, *Ontología y método en la obra de José Ferrater Mora*, que posteriormente, en 1985, apareció como libro con el título: *La Filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, con un prólogo de Javier Muguerza. Acaba de publicar *El mundo desde dentro. El pensamiento de Ferrater Mora*, fruto de un trabajo constante, a lo largo de los años, Carlos Nieto seguía repensando las filosofías del filósofo catalán. Y los años dan perspectiva, experiencia, oficio y, en este caso, saber narrar brillantemente las estelas del filósofo catalán, José Ferrater Mora (1912-1991).

Pero por favor, no reduzcamos sus labores filosóficas al malvado ámbito del “especialista”. No. El profesor Nieto Blanco ha

escrito libros importantes sobre filosofía, conocidos en el ámbito universitario, aunque escribe de un modo diáfano para que sea comprensible por cualquier lector cultivado, destaco entre otras: *Lecturas de historia de la Filosofía*, (1992), *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística* (1997), *La religión contingente* (2013), la edición e introducción de la *Obra completa de Augusto González Linares* (2014), *Memoria e interpretación. Ensayos sobre el pensamiento moderno y contemporáneo* (2016), y *Discurso sobre la democracia* (2020).

A lo largo de estos años entre clases, congresos, libros de temática muy diversa, Ferrater Mora ha sido una constante y matriz de muchas de sus investigaciones filosóficas, cultivando su conocimiento con entre-

vistas con el filósofo, intercambio epistolar a la vieja usanza, aunque nuestro mayor filósofo del exilio, junto a José Gaos, era un empedernido amante de las nuevas tecnologías y siempre tenía el último dispositivo, aquí en España seguíamos con la cuartilla y la pluma. Este libro es una visión íntima de un autor que conoce perfectamente y que no ha de ceñirse a las normas académicas al uso, de ahí el título. Sirva como ejemplo que la lectura de las citas, que van al final es otro pequeño texto sobre Ferrater Mora, merece la pena leerlas así. Es la unidad de un texto repensado a lo largo del tiempo, enriquecido con muchas lecturas filosóficas que ponen a nuestro filósofo en el lugar que le corresponde.

Hay que destacar la edición primorosa que hace Renacimiento, en su colección, Iluminaciones, libro manejable, aunque tenga más de quinientas páginas. Está dividido en tres partes: Génesis y estructura de la obra; el discurso ontológico y la tercera. Un escritor comprometido, además de una coda final. También una introducción donde sitúa a Ferrater en el contexto filosófico (La universalidad de un pensador en la encrucijada). El prólogo de Victoria Camps, brillante, despliega su experiencia personal con Ferrater Mora. El epílogo de Javier Muguerza, es el prólogo a la edición de 1985, en el que las palabras del autor de *Desde la perplejidad* no han perdido su vigencia al interesarse —y cuestionarse— sobre la ontología de Ferrater y la estirpe del integracionismo.

El *Diccionario de Filosofía*, obra cumbre en cuatro volúmenes, ha sido un verdadero agujero negro, que ha velado parte de la gran obra de Ferrater Mora, destaco: *España y Europa*, 1942; *Les formes de la vida catalana*, 1944; *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, 1944; *Variaciones sobre el espíritu*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945; *La ironía, la muerte y la admiración*, 1946;

*El llibre del sentit*, 1948, *El libro del sentido*; *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, 1952; *Cuatro visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, 1955; *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, 1958; *Reflexions sobre Catalunya*, 1955; *La filosofía en el mundo de hoy*, 1959; *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*, 1962; *La filosofía en el món d'avui*, Barcelona, 1965 *La filosofía en el mundo de hoy, La filosofía actual*; *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, 1970; *Els mots i els homes*, 1970; *El hombre y su medio y otros ensayos*, 1971; *Las crisis humanas*, 1972; *De la materia a la razón*, 1979; *Modos de hacer filosofía*, 1985. En el texto, encontramos una exhaustiva bibliografía cronológica de Ferrater y sobre el autor una extensa y puesta al día de lo que se ha publicado sobre nuestro filósofo.

En mi relación he dejado fuera algunas obras, unas escritas en castellano y otras en catalán, siempre alternó las dos lenguas: Tampoco he citado sus obras de ficción y de cine. Si a toda esta obra añadimos la elaboración del *Diccionario de Filosofía*, iniciado en 1941 y la última edición que revisó fue la 6ª, en 1979, con cuatro volúmenes y unas 4000 páginas a doble columna, entenderemos lo amplio de la obra de nuestro hombre. Por supuesto que en muchas entradas del diccionario encontramos a su autor. Dicho esto, es inexplicable que al día de hoy no se hayan hecho una edición de sus Obras Completas, la Càtedra Ferrater Mora debe ser quien reivindique su edición y lidere esta empresa, al margen de cualquier lectura política.

En *El ser y la muerte* plantea el esbozo de su filosofía integracionista y sus elementos de método, en *El ser y el sentido* ofrece el esquema y desarrollo de su ontología. La filosofía integracionista de Ferrater, su doctrina del integracionismo se convierte en el método de todo su quehacer filosó-

fico. Ese modo de mirar el mundo implica un espíritu tolerante y dialógico, que no se contenta con uno de los elementos del problema y su prevalencia, siempre hay que aceptar y revisar los otros. Es una voluntad, muy machadiana, de ser complementario; de no apostar por una tradición de modo exclusivo sino de la confluencia de las mismas. Las realidades en las que nos movemos los humanos son varias y distintas, a veces uno encuentra ecos y resonancias del perspectivismo de Leibniz y Ortega. En su *Diccionario de Filosofía* nos señala las esferas a las que puede aplicarse el integracionismo: Teoría de los Universales, metafísica, teoría del conocimiento, filosofía de la naturaleza orgánica y la filosofía del lenguaje.

En la ontología de Ferrater Mora, la realidad radical es el punto de partida de la reflexión filosófica junto al lenguaje, su analítica va dirigida al ser y al sentido en su ontología integracionista o empírico-dialéctica, como el la denomina. Esta disposición que es el sentido “no está en la realidad, porque es la propia realidad en una de sus disposiciones fundamentales” (*El ser y el sentido*, XII, párrafo 1). Es una fenomenología de la existencia humana para entender y llegar al ser y al sentido. Ser es nuestra interpretación de la realidad y la apertura del hombre al mundo, la ontología es el marco del hacer, entendido como acción, producción y creación. De nuestras acciones sociales y políticas, así como las artísticas. Destaca Carlos Nieto las tres influencias que encontramos en la ontología ferrateriana: una ontología de linaje fenomenológico, donde la presencia de Ortega es manifiesta, así como la de Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre. La vida es un ahí, es lo que prevalece, es el faktum del cual se parte, es prioritaria frente a la conciencia. La actividad del yo y el mundo. Siempre frente al idealismo o a cualquier tipo de trascendencia. Así mismo, encontra-

mos la tradición analítica, influenciada por Quine y similar a la de Strawson. La realidad como “lo que hay”, la ontología está en la realidad y en las teorías científicas; nuestro discurso, según sea su tipo, nos llevará a una ontología o a otra. Depende del lenguaje que usemos pues conlleva un tipo de realidad. El criterio lógico se convierte como única vía de compromiso ontológico. Es una ontología descriptiva en tanto que intenta categorizar la realidad, en la senda de Aristóteles y Kant. Por último, la tradición naturalista americana, con Dewey a la cabeza, C. D. Broad y otros, donde la realidad es el resultado y se va organizando conforme evoluciona. Introduce el principio de polarización de Morris R. Cohen, le sirve para integrar como complementarios, lo que son polos opuestos, como en su integracionismo.

Todos esos polos son distintas tramas y perspectivas de la realidad. La ontología del Ferrater es siempre basamento de la ciencia y su desarrollo. Hay parecidos con Ortega, una ontología sin teodicea. Es en *El ser y la muerte* donde va a situar al hombre para exponer su ontología, La muerte es el hilo conductor, el cesar y morir forman parte de nuestra vida, esa cesabilidad *máxima se da en los seres humanos. La muerte es una culminación* y una desindividualización *máxima, vemos como se entrecruzan tesis vitalistas con existencialistas; siendo la muerte quien otorga sentido a nuestra vida, si el hombre no muriese no tendría sentido su vida, la muerte es*, heideggerianamente, un acontecimiento. Por último, su *Ética aplicada. Del aborto a la violencia* (1981) fue un libro rompedor, especialmente en España, en la segunda edición insistía en los deberes que tenemos para respetar nuestro planeta, haciendo una ética anti-anropocéntrica, una ética del medio ambiente y del respeto a la tierra, que debemos cuidar para nuestros descendientes. “Lo que hagamos con nosotros

mismos depende en buena parte de lo que decidamos hacer con el mundo natural que nos rodea” (Nota a la 2ª ed., p.9)

Pero desde su juventud, nuestro autor quería ser escritor (*Cóctel de verdad*, 1935) dándose a conocer como ensayista de textos breves, tras años de producción filosófica volverá a ser un escritor comprometido tanto en el periodismo, en el ensayo o en la novela. Incluso recoge un texto breve, “El arte de escribir”, en sus *Obras selectas* donde expone sus dudas acerca de si debe seguir escribiendo, así como los problemas inherentes al escribir. Especialmente sortear a los cuatro grandes enemigos: la imprecisión, la pesadez, la retórica y el mal gusto. Destacando su correspondencia con Pere Quart (Joan Oliver) sobre estas cuestiones de precisión y belleza en el lenguaje, así como consideraciones sobre el catalán en el que escribía Ferrater.

Destacando las colaboraciones periodísticas en *La Vanguardia* y *El País* donde realizaba un periodismo “más o menos filosófico”, muy alejado de la pedantería academicista de los tontos con curriculum. Se trata de reivindicar un espacio, un lugar, unas temáticas para la filosofía dirigidas al gran público. La huella orteguiana también está aquí presente en muchos de los temas que aborda Ferrater, especialmente en esa necesidad de compartir lo pensado en aras del interés general. La paz, el respeto a la tierra, libertad, minorías, son temas que aborda desde sus artículos periodísticos; en todos ellos hay ese apunte al clásico filosófico, ya sea la paz perpetua o la respuesta de Fernando de los Ríos a Lenin, ¿Libertad para qué? Libertad para ser libres que manifestó el político socialista. Todos ellos son correlatos de cuestiones que interesan en el periodo que los publica (guerra del golfo, feminismo, etc.) Destaca, Carlos Nieto, los presupuestos o plan seguido al escribir un

artículo: problema de interés social, cultural o político, plantea la cuestión, luego las posibles alternativas, para, finalmente, ofrecer una respuesta. Es un hombre, filósofo, escritor, periodista, comprometido. Su generación es la del *engagement*, en duros tiempos dominados por el exilio, la guerra fría y la globalización y sus efectos.

Escribió tres libros de relatos y cinco novelas, destacamos su obra póstuma *Mujeres al borde de la leyenda* (1991) donde aborda la vida de mujeres de la antigüedad, cuya proyección resulta interesante. El profesor Nieto Blanco recorre y expone todas estas obras en unas páginas excelentes sobre la filosofía y la narrativa, su identidad y diferencia. *Y ¡cómo no! Su reflexión sobre su país, Cataluña, podemos ver como esa meditación arranca ya en los años del exilio, es lo que llama ejercicio de “catalanidad”.* Su postura la resumimos en dos palabras: *catalanista, sí; nacionalista, no.* Su universalismo ético, unido a su internacionalismo cultural no deja dudas acerca de la postura de Ferrater. Recordemos aquí, lo dicho en *Las formas de la vida catalana*, (reeditada desde 1944), a este libro Salvador Giner lo caracteriza como “un ensayo de filosofía social”; las cuatro formas (continuidad como respeto e integración del pasado y la tradición; *seny*, como sensatez/prudencia/cordura; la medida como equilibrio y equidistancia; por último, la ironía como modo de suavizar las aristas, es terapéutica, más cercana a la piedad que al sarcasmo, dice Ferrater que es cervantina, no quevedesca) no eran las que conformaban un carácter del pueblo catalán, ni eran únicas, simplemente son cualidades positivas o —dicho aristóticamente— virtudes.

Posteriormente, en 1979 al ser nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma de Barcelona, pronunció su dis-

curso titulado, *Reflexions sobre la “Filosofía a Catalunya”*, en el amplía los cuatro elementos, ya citados, e incorporaba la fidelidad a la realidad; la propensión contractual, al pacto y al diálogo; la profesionalidad, sin duda clave como modo de ser y vivir con los otros; finalizaba con “el deseo de claridad”, de transparencia que diríamos ahora. Son todos elementos para la convivencia y el diálogo social, lejos de discursos rupturistas con los pactos establecidos. Esta es la voluntad de estilo de José Ferrater Mora cuando habla de Cataluña. Por supuesto que la lengua catalana, su uso es clave para el desarrollo de Cataluña. No supone arrinconar el castellano, apuesta por un bilingüismo, arrojando todas sus consecuencias, “la habilidad de emplear con razonable soltura las dos lenguas.” Por tanto, quedan excluidos los intolerantes que niegan una u otra

lengua. Habría que europeizar a Cataluña y catalanizar a España, algo muy orteguiano, Europa como meta, cultura y democracia. Pero no hay cabida para unitarismos, centralismos ni separatismos. Su vocación de incorporar, agregar y componer, fruto de su integracionismo, es siempre manifiesta.

Finalmente, resaltar —una vez más— que es un libro que se lee fácilmente por lo bien escrito que está, donde nos sitúa frente a un filósofo crucial para España y su pensamiento, a la altura de los tiempos, plantea los problemas que el hombre de nuestro tiempo, siempre preso en su encrucijada tiene que afrontar. Ese es el destino, la circunstancia de estos tiempos que vivimos. Y la de nuestro admirado, José Ferrater Mora.

Jorge Novella Suárez  
(Universidad de Murcia)

NEGRI, Antonio (2019). *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 255 páginas.

El ensayo de Antonio Negri *Marx y Foucault* forma parte de una serie de tres volúmenes, los cuales están dedicados a explicar la transformación de su pensamiento a partir de la década de los setenta. El primer volumen es una reflexión política desde el binomio Marx-Foucault, pretendiendo dar cuenta del surgimiento de nuevas luchas y nuevas figuras subjetivas en el capitalismo neoliberal. Precisamente, a partir del surgimiento de las nuevas luchas es necesario *repensar* a Marx. “Se trata de reposicionar a Marx en la militancia, de sumergirlo nuevamente en la comprensión de la historia” (p. 37). En este caso, es menester una *relectura* de Marx con relación a las actuales condiciones de explotación y dominación, y Foucault es pertinente para comprender los nuevos pro-

cesos de subjetivación como un horizonte de producción de formas de vida.

Así, el método de la crítica política propuesto por el filósofo italiano, debe de evitar cualquier indiferencia y mistificación del poder, más bien debe ser un riguroso esfuerzo por descender al sitio donde se articulan las relaciones en un nivel molecular, donde se construyen las singularidades. Se propone recorrer todo el tejido del ser, siguiendo la constitución del ser histórico del poder y sus mecanismos. “El método pretende enraizarse en la ontología y aferrarse a la existencia histórica que es propia de aquella radicalidad que nos muestra el mundo” (p. 202). El método deviene en una ontología histórica que se revela como estrategia y lucha. Cada institución es desmontada en la comprensión

de sus mecanismos moleculares de poder, poniendo atención no solamente en la circulación y extensión de los mecanismos de poder, sino participando en la analítica de la producción y reproducción. Negri sostiene que el antagonismo de la lucha de clases y el poder molecular que articula la génesis de los dispositivos de poder, rearticula los deseos comunes al interior del sistema capitalista mostrando una posibilidad de fuga.

Así pues, podemos decir que existen tres razones importantes para regresar a Marx. La primera es una razón *política*, el materialismo histórico tiene una función desmitificadora, destruye la idea del progresivo desarrollo capitalista y acentúa el antagonismo de clase. La fase histórica vinculada a la transición del plusvalor absoluto al plusvalor relativo, está caracterizada por un cambio en las relaciones de producción, el ascenso de la figura maquínica propicia la reducción del trabajo socialmente necesario. Sin embargo, esta reducción pretende ocultar la *potencia del trabajo vivo*, puesto que la actividad de los obreros es aquella que permite a las máquinas ser productivas. La segunda razón para regresar a Marx es *crítica*, creando una ontología histórica atravesada por el antagonismo de clases. A lo largo del desarrollo capitalista la cooperación social fue propiciada por el capital, quedando supeditada a las distintas formas de explotación. En el capitalismo neoliberal los momentos de cooperación social se han ido presentado de forma autónoma al control capitalista. Finalmente, la última razón es *teórica*, indica una comprensión de las crisis del capitalismo en el siglo XX. El paso de la subsunción formal a la subsunción real de la sociedad capitalista, presupone un dominio ampliado del control de la fábrica, se extiende más allá de los muros a la sociedad en conjunto, el capital se convierte en un *way of life*. “La fuerza-trabajo, por ende la

actividad social, es subsumida a este dinero que es medida y, al mismo tiempo, control y comando” (p. 56). El dinero no solamente tiene que ver con el salario en la fábrica, sino que es una forma de relación que propicia procesos de subjetivación.

El filósofo italiano considera que la dialéctica en el marxismo occidental, —pasando por los trabajos de Lukács y la Escuela de Frankfurt— ha sido petrificada. La dialéctica de la *Aufklärung*, una vez que la subsunción de la sociedad al capital se ha consumado, nos hace pensar que solo quedaría esperar un acontecimiento que reabra la historia, o adecuarse tranquilamente al *Gelassenheit*. Sin embargo, sobre el terreno de la crisis del capitalismo es posible entrever la aparición de una subjetividad autónoma, “invirtiendo el mandato de considerar a las tecnologías el terreno exclusivo de la alienación, nace la hipótesis de un uso subversivo de las máquinas por parte de la clase obrera” (p. 60). Emerge una figura concreta en el terreno de la abstracción. Precisamente, a partir del surgimiento de las nuevas formas de producción y reproducción del dominio capitalista que progresivamente han intentado cerrar sobre sí las leyes de la dialéctica, “el trabajo vivo y la actividad humana, sobre el terreno biopolítico, están en la base de toda subjetivación. La nueva constitución del común [...] está articulada [...] por deseos de escapar de la soledad y realizar la multitud” (p. 70). Negri contrapone la multitud a los límites de la síntesis dialéctica. Es decir, los procesos de subjetivación articulan lo común como aquella potencia contrapuesta al poder constituido que se da *adentro* de la valorización capitalista.

Asimismo, en el *Capítulo VI inédito* Marx analiza con otra entonación algunos problemas estudiados en el *Capítulo I* de *El Capital*. Ciertamente, en el paso de la subsunción formal a la real el maqui-

nismo incrusta a la vida en su interior, es decir, las relaciones sociales de producción y reproducción son puestas en el terreno de la explotación, “*la vida es subsumida al capital*” (p. 74). Aun así las relaciones antagónicas atraviesan todo el tejido social. “No son fuerzas individuales sino sociales, las que operan productivamente en el interior del proceso laboral” (p.80). A partir de la subsunción real los sujetos se mueven en un terreno de producción biopolítica y, al mismo tiempo en una fábrica colectiva atravesada y reorganizada por la ciencia, es aquello que en los *Grundrisse* aparece como el *General Intellect*. Marx considera que:

Lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que este trabaja, sino la apropiación de su fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social (p.87).

El *General Intellect* muestra la extensión a otros mundos de la vida de las formas de explotación dadas en la fábrica. Por ello, el momento de la subsunción real implica la disposición de la vida al dominio del capital, es el momento del dominio de los dispositivos biopolíticos en la vida social. No obstante, Negri considera que al interior de este dominio emerge una *ontología común* contra el capital. Entonces, el pensamiento de Foucault revela las relaciones intransitivas en el biopoder y las resistencias subjetivas en el desarrollo capitalista. En medio de este conjunto intrincado de mecanismos de dominación, emerge el *común* como una combinación de subjetividades cooperativas

que se reapropian del control, destituyendo los viejos modos de dominación.

Esta construcción del *común* nos impulsa a preguntarnos por la existencia de una forma de organización política. ¿Existe alguna posibilidad de ser comunista sin Marx? La experiencia revolucionaria del *Socialismo Real*, donde el marxismo prometía la extinción del Estado disolvió esa posibilidad. Una de las enseñanzas de Marx es que el comunismo es una *ontología*, es la construcción del común a través del hombre productor y trabajador colectivo, es el trabajo de las singularidades en común. En Spinoza podemos encontrar una definición de la ontología del común: “el vacío genérico del universal y a la inconsistencia del individuo, [se opone] la determinación concreta de las nociones comunes” (p. 106). El común subtrae a la universalidad de la abstracción y lo pone en el curso de la historia. El pensamiento de Marx pretende fundar una ontología del común, a partir del materialismo histórico se radicaliza el antagonismo de la lucha de clases. Negri sostiene que el comunismo necesita a Marx para la construcción de una *ontología histórica común*.

¿Cómo construir una ontología del común? Los autores de la *diferencia italiana*, después de la década de los cincuenta reflexionan sobre la immanencia del trabajo en el desarrollo de las tecnologías capitalistas. En el trabajo y la actividad es donde se presenta la potencia ontológica. El significado de la premisa del movimiento de la autonomía obrera italiana ‘luchar contra el trabajo’ no es una incitación al ocio, sino es una desarticulación de la unidad orgánica del trabajo vivo y muerto codificado en la explotación capitalista. El proceso de la subsunción real ha desarrollado mecanismos de biopoder que han sometido el común al dominio del capital. Los *Quaderni Rossi* pretenden organizar la potencia de la experiencia de la auto-



nomía, asumiendo que el terreno de la lucha de clases se encuentra en la fábrica, la sociedad, la vida obrera y la ciudad. Precisamente, en la *Italian Theory* existe un presentimiento de que los mecanismos de biopoder están clavados en la existencia. En este sentido, Negri supone que la reflexión italiana está atravesada por una comprensión fenomenológica del problema. La ruptura con la teoría frankfurtiana aparece claramente en la figura de Tronti, donde la vida es reactiva ante el poder. En *Obreros y Capital* la oposición del capital variable al comando del capitalismo es radical. La destrucción histórica de la burguesía sería producto de la clase obrera, es una lucha que no tiene mediación en el partido o la intelectualidad dirigente, sino en la misma subjetividad obrera. Esta ruptura política es un movimiento de subjetivación de la clase obrera, es la afirmación del antagonismo de clase encarnado en la acción obrera. Es mérito de la *Italian Theory* desarrollar un conjunto de herramientas que hacen posible pensar en una ontología del común.

No obstante, para construir una ontología del común es necesario entender los procesos de subjetivación. Foucault nos permite comprender que el ser humano no se caracteriza por una determinada relación con la verdad, sino que manifiesta y oculta una verdad. Althusser diría que en Foucault se presentan temporalidades inesperadas y nuevas lógicas, ya que Foucault crea un horizonte concreto donde se presentan luchas y estrategias, destruyendo la soberanía del ‘significante’ y situando el poder en un nivel molecular.

Podría decirse que en un primer momento la *episteme* foucaultiana de *Vigilar y castigar* parece absorber la biopolítica en el biopoder. “El panóptico investía la producción para subsumirla, [...] el análisis foucaultiano parecía perderse en el formalismo de una tradición filosófica de la acción (sin objeto) y el concretismo de

la filosofía de la estructura (sin sujeto)” (p. 207). Precisamente, lo que esté en juego es la comprensión ontológica de los términos biopolítica y biopoder que muchas veces son usados como sinónimos. Debemos de entender que la biopolítica se expresa en la producción de distintos tipos de subjetividad. Asimismo, Negri supone que del análisis del poder surge una relación antagonica entre poder y potencia, esta oposición es pensada a partir de Spinoza. Desde esta perspectiva, en el capitalismo neoliberal el poder no se ejerce como una propiedad sino como una estrategia, como algo que puede desencadenar deseos y experiencias comunes.

El pensamiento de Deleuze y Guattari nos permite conocer este nuevo tipo de subjetividad en el capitalismo neoliberal. Deleuze y Guattari comprenden que el poder no es un orden sino productividad. Negri considera que el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari es esencial para comprender la estructura del trabajo en la época contemporánea. “Frente a nosotros ya no hay más que una única superficie: una superficie llena de anfractuosidades, de rupturas, de construcciones y reconstrucciones; un territorio permanentemente plegado y replegado” (p. 226). Es un mundo lleno de escondrijos y arborescencias, donde las subjetividades son *máquinas deseantes*. Si *Anti-Edipo* es una obra dedicada a las subjetividades deseantes, *Mil mesetas* es un texto dedicado a las singularidades resistentes. Son subjetividades nómadas, libres y dinámicas. El orden molar del Estado, en el capitalismo tardío, organiza un dispositivo molecular que deviene un contrapoder. Las subjetividades deseantes, nómadas y dinámicas tienen la potencia de enfrentarse contra una máquina fija y centralizada.

Al finalizar su ensayo Negri reconoce que su escrito recorre cuatro principales ejes: 1) historización de la economía polí-

tica; 2) reconocer la lucha de clases en el desarrollo del capitalismo; 3) subjetivación en las luchas de la fuerza-trabajo y; 4) una subjetivación abierta a la construcción del común. Los dos primeros ejes son claramente un problema de la teoría marxista y los otros dos forman parte de las problemáticas foucaultianas. El ensayo de Negri es un riguroso esfuerzo por pensar a Foucault marxianamente y a Marx foucaultianamente, lo cual permite entender los procesos de subjetivación en la lucha de clases como un proceso histórico. La producción foucaultiana de subjetividad convierte al sujeto en una subjetividad productiva, “la destitución del sujeto que se presenta como una excavación del nosotros, de la rela-

ción yo/nosotros, no solo como devenir sino como práctica de la multiplicidad” (p. 249). En el capitalismo neoliberal los procesos de subjetivación desatan la potencia-resistencia múltiple de las singularidades. La ontología histórica propuesta por Negri suspende la ontología fundamentada en el sujeto. La producción del ser no se da a través de una epistemología trascendental, sino a partir de una actualización de los modos de vida. La ontología histórica sería producto de una praxis colectiva que rearticula los procesos de subjetivación.

*Luis Alberto Jiménez Morales*  
(Universidad Autónoma Metropolitana-  
Xochimilco)

BRENTANO, Franz C. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Traducción y presentación de S. Sánchez-Migallón. Salamanca: Sígueme. 318 pp.

La *Psicología* de Brentano debe de ser, sin exageración, uno de los libros de la historia del pensamiento reciente cuya traducción a la lengua castellana era más echada en falta. De algún modo, la versión incompleta de Gaos que teníamos a nuestra disposición hasta ahora ha demorado la traducción íntegra de esta imprescindible obra, una de las más influyentes en la filosofía del siglo XX.

Sánchez-Migallón traduce la primera versión de la célebre *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, publicada en 1874. Es el libro de Brentano más leído y fue popular entre sus contemporáneos sobre todo en esta edición. Se presentaba entonces como el primero de dos volúmenes pero el segundo nunca apareció. En cambio, el propio Brentano publicó en 1911 su *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, en que se limitó a volver

a imprimir, con escasos cambios, varios capítulos de la segunda parte de la *Psychologie* de 1874. Para los estudiosos de Brentano este libro encierra gran interés porque incluye un interesante apéndice donde se aprecia el nuevo talante adoptado por su pensamiento que permite hablar hoy en día de un “segundo Brentano”. Pero, teniendo en cuenta que la traducción de José Gaos data de 1935, es probable que éste tuviera ante sí la edición preparada por O. Kraus, aparecida entre 1924 y 1928 en la editorial Meiner.

Kraus entregó a la imprenta tres volúmenes: en el primero se reproducía la *Psychologie* tal como apareciera en 1874; en el segundo, figuraba *Von der Klassifikation...*, añadiéndole nuevos apéndices transcritos por él mismo a partir del abundante legado de Brentano; por último, creyó interpretar bien el sentir del autor

publicando como “tercer volumen” de la *Psychologie* una serie de transcripciones del legado, a las que tituló *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*. Hoy en día el proceder de Kraus está sometido a fuertes críticas, debido también a las libertades que él, Kastil y Mayer-Hillebrand se tomaron al modificar los textos. Estas peripecias nos interesan porque Gaos tradujo el capítulo primero del segundo libro de la *Psychologie* de 1874 (un capítulo muy célebre, pues en él aparece la distinción entre fenómeno psíquico y físico, y se hace mención asimismo de la famosa “intencionalidad”) y después tradujo todos los capítulos de la *Psychologie* de 1874 que habían aparecido de nuevo en 1911 en *Von der Klassifikation...*, inclusive el nuevo prólogo. Nada del enjundioso apéndice de esa obra apareció y, por otra parte, los lectores de lengua española no sólo se vieron privados de la primera parte de la *Psychologie*, donde Brentano expone su concepción de “psicología empírica”, sino también de las interesantes reflexiones de nuestro filósofo sobre la “conciencia interna” y la “unidad de la conciencia”.

En resumen, constituye una óptima noticia contar por fin con la versión española completa de la *Psychologie* tal como la tuvieron entre sus manos Stumpf, Meinong, Husserl, Freud o Twardowski. Por supuesto, hay mucho más Brentano por descubrir y, si queremos hacernos una idea cabal del pensador que tanto aportó a varios

negocios cruciales de la filosofía del siglo pasado, habríamos de acercarnos al Brentano que ellos conocieron en clase. Esto nos obligaría a acudir a otros escritos que están disponibles, por el momento, sólo en alemán. Con todo, ya en la *Psychologie* encontramos una filosofía dotada de singular musculatura, un intento de crear una línea nueva nacida en ámbito continental pero prestando oídos al pensamiento anglosajón, enraizada en la tradición sin temer la innovación, un pensamiento filosófico que no huye de la ciencia experimental, sin por ello dar la espalda al espíritu...

El servicio que con este libro hace Sánchez-Migallón al lector de filosofía en nuestra lengua es ciertamente meritorio. Este profesor ya ha traducido otras obras filosóficas de este periodo y en ésta se aprecia su capacidad de hacer asequible la redacción algo decimonónica de Brentano, vertiendo límpidamente al castellano moderno sus páginas. Tan sólo añade una breve introducción de su cosecha y un índice onomástico. El libro, dotado de una presentación formidable y una sólida encuadernación en tapa dura, figura en el número 126 de la excelente colección Hermeneia —dirigida por Miguel García-Baró— de la editorial Sígueme, que está aportando gran cantidad de traducciones al español de insignes obras filosóficas.

*David Torrijos Castrillejo*  
(Universidad Eclesiástica San Dámaso)

BARRIENTOS RASTROJO, J. (2020). *Filosofía Aplicada Experiencial*. Madrid: Plaza y Valdés.

José Barrientos Rastrojo es profesor de Filosofía en la Universidad de Sevilla, director del proyecto de Filosofía Aplicada en cárceles (BOECIO), coordinador del grupo de investigación “Experiencialidad” y director de la Revista Internacional de Filosofía Aplicada (HASER), entre otros. Entre sus temas de investigación, destacan la Filosofía Aplicada y la Experiencialidad, ambos objeto de su última obra, a la que nos referiremos a continuación.

*Filosofía Aplicada Experiencial* se divide en tres bloques, que realizan un recorrido por las Filosofías Aplicadas, ejemplificándolas y exponiendo algunas críticas.

El primer bloque comienza diferenciando la Filosofía Aplicada y la Filosofía Teórico-Práctica respecto a los contenidos (la primera se centra en el tema y la segunda parte de los intereses del sujeto), el rol que asume el filósofo (exposición de un saber canónico frente a un recorrido dialógico con el consultante o grupo) y la acción realizada (decir y afirmar en el primer caso, frente a una vocación por escuchar y preguntar en el segundo). Asimismo, subraya que las Filosofías Aplicadas guardan una conexión con la realidad social como pilar central. Esta diferenciación no implica oposición entre ambas disciplinas puesto que la segunda no es posible sin desarrollos teóricos.

Seguidamente, el libro profundiza en la Filosofía Aplicada, desgranando el rol del filósofo aplicado y explica cómo el filósofo aplicado facilita el acto (o proceso) filosófico entre los asistentes a sus talleres/consultas, creyendo fervientemente en sus propias capacidades para pensar por sí mismos. De esta forma, el foco estaría centrado en el sujeto, que debiera entrenar en capacidades filosófi-

cas y habilidades para poder ejecutar sus propios contenidos y su propia verdad (proceso) por medio del diálogo con rigor filosófico, y no en los contenidos establecidos desde y por la visión de la “verdad” del filósofo teórico-práctico, más acorde con una educación bancaria. Para ello, Barrientos cita a RanLahav: “Nuestra intención es promover que la gente ordinaria reflexione filosóficamente por sí misma y no proporcionarles soluciones filosóficas prefabricadas, acompañarles en un proceso de reflexión filosófica abierto, no darles productos filosóficos” (p. 45).

Un aspecto reseñable, y que se establece como requisito imprescindible para el desarrollo de un taller de filosofía aplicada, es la previa y rigurosa formación en el estudio de contenidos y procesos. En torno a este tema, el autor mantiene una actitud aperturista ante la inclusión de estudiantado de otras ramas de las Ciencias Sociales (Pedagogía, Educación, Psicología...) en la adopción del rol de filósofo aplicado, ya que, como aclara, no es imprescindible tener un conocimiento de toda la historia de la filosofía (aunque sería recomendable) para el desarrollo de talleres incardinados en una escuela específica.

A continuación, la obra describe talleres de diversa tipología: la Filosofía para Niños lipmaniana-sharpiana de la mano de Lipman, Sharp, Lago, Carla Carreras, Brenifier, Sátiro...; los talleres estoicos y el proyecto de Filosofía Aplicada en prisiones (BOECIO); los talleres zambranianos; los talleres de hermenéutica aplicada y algunos autores como Chladenius, Schleiermacher, Ricoeur o los estoicos y talleres de introducción metafísica, entre otros.

Haciendo alusión a los objetivos y los resultados/rendimientos de los talleres, el

autor resalta la potencia de los mismos con respecto a la modificación de los sujetos de forma crítica, ya que en la mayoría de ocasiones se obtienen logros complementarios que se derivan de la acción filosófica. Por ello, la extensión de la filosofía aplicada y de los talleres, en sus múltiples formatos (consultas filosóficas, filosofía aplicada con niños y jóvenes, filosofía aplicada en prisiones, cafés filosóficos, talleres filosóficos) es una realidad.

En última instancia, el autor apunta y defiende la Filosofía Aplicada en el plano de la divulgación y de la didáctica de la filosofía. En ese sentido, problematiza el discurso clásico realizado *por y para* filósofos teórico-prácticos, proponiendo complementarlo con aproximaciones aplicadas.

El segundo bloque, *Dimensiones experienciales de la Filosofía Aplicada*, expone, de forma inicial, la tendencia mayoritaria a abordar la Filosofía Aplicada, aquella que parte del análisis lógico (formal e informal) de los argumentos y conceptos. Se comentan sus limitaciones. Entre ellas, podemos encontrar la disonancia ontológica, es decir, la incongruencia entre las diversas dimensiones del sujeto (ser, hacer, sentir) cuando se trabajan sólo las ideas en el consultante. Esto queda reflejado en la novela de Yalom cuando uno de sus personajes apunta lo siguiente: “Este es el problema de la filosofía: enseñarla y aplicarla en la vida real son dos empresas muy diferentes” (p.99). La imposibilidad de que las ideas produzcan un cambio director en todas las dimensiones de la persona se justifica cuando se entiende que las transformaciones se gestan desde el ser (fundado en nuestras creencias y supeditado a nuestras experiencias vitales significativas, y por ende, de mayor dificultad de cambio) y este ser repercute, con posterioridad, en el sentir, el hacer y el pensar. Por ello, se considera de mayor idoneidad el abordaje desde una

razón experiencial, basada en lo vital, ya que aglutina todos los aspectos de la vida y favorece la rotura en lo onto-lógico-identitario del individuo a partir de una crisis de identidad, es decir, una abertura a la transformación.

Desde un enfoque experiencial, el aprendizaje surge dentro del propio individuo, quedando relegado el orientador a la creación de las condiciones adecuadas para que dicho cambio o transformación se geste. Para ello, resulta imprescindible la realización de una actividad u ejercicio. De este modo, a continuación, el autor se centra en los aspectos determinantes para que se dé una experiencia transformadora (disposiciones y escenarios).

Con respecto a las disposiciones que aumentan la probabilidad de que se desarrolle una evidencia experiencial para el individuo, podemos diferenciar las siguientes: “1. La edad henchida de experiencias vividas y vívidas, 2. Arrojo frente a sucesos peligrosos, 3. Coraje para atravesar puertas que no permiten el paso atrás, 4. Paciencia, demora y dar permiso al despliegue completo de la experiencia, 5. Apertura, juego y fascinación ante el problema, usando la máxima ‘la sorpresa es bienvenida’, 6. Compromiso con la autenticidad y la autocrítica, 7. Afecto hacia la sutileza, 8. Humildad hasta el genitivo subjetivo, 9. Retiro y 10. Equilibrio” (p. 115).

Junto a estas disposiciones, encontramos los espacios en los que se debe desplegar la acción filosófica experiencial en las consultas y talleres (los escenarios). Entre ellos, podemos destacar: 1. La procesualidad viajera o peregrina, donde se identifica la experiencia con una peregrinación, en la que se consiguen crear caminos que con anterioridad no existían, obligándole a hacer frente a diferentes pruebas que provocarán su “suicidio”, 2. Hermenéutica anagógica, 3. Epistemología evidencial, 4. Orbe onto-lógico y contcedero (p.148).

En el último bloque, *Excurso: alegatos contra la Filosofía Aplicada*, el autor revisa y critica algunas posturas, a favor y en contra de la Filosofía Aplicada. De la diversidad de ellas, se extrae la no existencia de una concepción unitaria de Filosofía Aplicada, y por ello, su carácter dinámico y susceptible al cambio. Por otro lado, destaca que, para dejar atrás la “arrogancia del saber”, hay que adoptar una actitud de escucha e interés por el otro, sin olvidar a las personas en riesgo de exclusión social y los procesos que operan en los discursos filosóficos que favorecen dicho determinismo: la deverbalización, el fomento del individualismo y de la ideología del rendimiento, la represión institucional de los procesos de resistencia y tradiciones culturales, la disección de los intereses político-sociales de los asalariados mediante compensaciones materiales y la adopción de la postura del intelectual desinteresado.

En suma, no se debería olvidar, como indica Lahav, que “el verdadero filósofo es un agitador, un revolucionario, por una

muy buena razón: la búsqueda de la sabiduría requiere cuestionar lo obvio, abandonar nuestras convicciones anteriores, sacrificar nuestra autosatisfacción y seguridad, dar la espalda a las necesidades y valores percibidos [acríticamente], y aventurarnos en un terreno inexplorado” (p.167).

Como conclusión, esta obra es imprescindible para aquellos interesados en formarse en Filosofía Aplicada y Experiencialidad de la mano de un referente a nivel internacional, con independencia de la formación que se posea en el ámbito filosófico, ya que está escrita también para un público que se encuentra más allá de las fronteras clásicas de la filosofía, convirtiéndose en una guía pedagógica por los autores citados, los numerosos ejemplos expuestos, que nos permiten conectar con la realidad, así como por las anotaciones a pie de página que nos invitan a seguir leyendo y formándonos en estos ámbitos (des)conocidos.

Gloria Aspas Paredes  
(Universidad de Sevilla)

VALLEJO, I. (2019). *El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo*. Madrid: Siruela.

### La autora y el libro

*El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo* es un ensayo de Irene Vallejo publicado en septiembre de 2019 donde se narra la historia de aquellos fascinantes artefactos que han sobrevivido al paso de los siglos, los materiales y las culturas, pero siempre fiel a su propósito, que en palabras de Borges —citadas por la misma autora— es el de ser “extensión de la memoria y de la imaginación” (p. 126): los libros.

Irene Vallejo es una escritora española, doctorada en Filología por las universidades

de Zaragoza y Florencia. De su obra literaria se destacan novelas como *La luz sepultada* (2011) y *El silbido del aquero* (2015), ensayos y libros infantiles. Escribe también artículos periodísticos y colabora con los diarios *Heraldo de Aragón* y con *El país semanal*; y lleva a cabo una continua labor de divulgación del mundo clásico a través de conferencias y cursos. En 2020 fue galardonada con el Premio Nacional de Ensayo, modalidad del Premio Nacional de Literatura de España, por *El infinito en un junco*.

Este es un libro acerca de la invención de los libros, es decir, acerca de su histo-

ria, y con ella, sus sentidos, su importancia, sus batallas y sus problemáticas. Vallejo, de un modo atrapante, va entretejiendo con su narración la historia política, social, religiosa, filosófica y poética de los libros. El ensayo abarca casi treinta siglos de historia, y propone la invención del libro como la historia de una guerra contra el tiempo “para mejorar los aspectos tangibles y prácticos —la duración, el precio, la resistencia, la ligereza— del soporte físico de los textos” (p. 76). A lo largo del tiempo, los libros fueron de humo, de piedra, de arcilla, de juncos de papiro, de seda, de piel de animales (es decir, de pergamino), de árboles, y, finalmente, los que nos acompañan hoy en día, lo más nuevos: de plástico y luz. Así, hemos variado la forma de tomarlos, de leerlos, de almacenarlos, de catalogarlos. Pero el libro, nos asegura la autora, permanece gracias a su simpleza, porque en esencia ha sido diseñado con perfección desde el principio, como una cuchara, un martillo o una silla.

Con un total de 449 páginas, *El infinito en un junco* se divide en dos grandes partes: *I. Grecia imagina el futuro*, y *II. Los caminos de Roma*. Estas partes son precedidas por un *Prólogo* de ocho páginas que comienza con el relato de unos misteriosos hombres a caballo recorriendo los caminos de Grecia, allí cuando no existían aún mapas de regiones extensas, enviados a cumplir las órdenes del rey de Egipto: buscar libros; reunir las obras, todas las posibles, de todos los autores y de todos los tiempos. De esta forma, acercando una prosa aventurera e interesantísima, Vallejo nos da la bienvenida a la historia de los cimientos de nuestro mundo.

En las partes I y II recorreremos el camino histórico desde Alejandro hasta Google y Kindle, siempre en torno al libro, salpicando de tanto en tanto alguna anécdota pertinente de la vida de la propia autora. Al final, un breve pero poderoso *Epílogo* le da lugar y

reconocimiento a “los olvidados y las anónimas” (p. 399). Allí, para terminar, otro relato a caballo; pero esta vez los jinetes son mujeres, y no van a robar libros, sino a ofrecerlos. Las bibliotecarias hípcas del Works Progress Administration (Estados Unidos, 1935-1943) representan, además de a ellas mismas, a todas esas otras personas anónimas que en la historia de los libros lucharon por la transmisión, la perduración y el futuro. La autora las saca del anonimato y el olvido nombrándolas: “narradoras orales, inventores, escribas, iluminadores, bibliotecarias, traductores, librerías, vendedores ambulantes, maestras, sabios, espías, rebeldes, viajeros, monjas, esclavos, aventureras, impresores, lectores” (p. 402).

Al final leemos los *Agradecimientos*, las *Notas*, la *Bibliografía* y un *Índice onomástico*. En cuanto a las notas, el ensayo no tiene ninguna referencia gráfica a ellas, lo cual vuelve más cómoda la lectura, sino que en el apartado correspondiente al final, las hallamos todas organizadas en cuatro secciones (*Prólogo*, *I. Grecia*, *II. Roma* —estas últimas dos divididas según los capítulos— y *Epílogo*). Las notas son solo bibliográficas, y entre paréntesis junto a cada referencia encontramos un breve comentario de la autora que remite a la parte del libro en cuestión (por ejemplo: “falsificaciones” o “Alejandro declara en un decreto que considera suya toda la tierra”, pp. 405-406). No hay notas donde la autora desarrolle marginalmente alguna idea o profundice alguna discusión. Esto lo hallamos todo oportunamente tratado en el texto propiamente dicho.

### De Grecia a Roma

En la primera parte del ensayo —*Grecia imagina el futuro*— se nos relatan las conquistas de Alejandro, impulsado por la inspiración que en él despertaba su siem-

pre compañera *Iliada*. La autora imagina que la idea de crear una biblioteca universal nació en la mente de Alejandro: “El plan tiene las dimensiones de su ambición, lleva la impronta de su sed de totalidad” (p. 40). Desde allí, transitamos variados escenarios: la influencia de Aristóteles y su legado escrito, el reinado de Ptolomeo, los palacios de Cleopatra, el crimen de Hipatia, el comienzo de la literatura “difícil” con Heráclito, los primeros soportes físicos del libro, las primeras bibliotecas, los primeros catálogos.

En esta parte se nos narra también lo desconocido de la biblioteca más conocida del mundo. No sabemos con exactitud, pues, cómo lucía y cómo se organizaba la Biblioteca de Alejandría. En realidad, tenemos información más precisa sobre el Museo de Ptolomeo, aquel recinto sagrado que hacía honor a las musas, hijas de la Memoria y diosas de la inspiración. La autora explica que este museo era una primitiva versión de nuestros actuales centros de investigación, y así estaba siempre concurrido de los mejores poetas, científicos y filósofos de la época. Probablemente entre esta atmósfera de reflexión y movimiento, los libros no estaban en salas bellamente diseñadas como en actualidad, sino más bien en algunos estantes dispersos por el espacio común.

Poco a poco, sin embargo, estos lugares asilados se fueron volviendo cada vez más colectivos, a medida que crecía el hambre de aprender, y así es que hacia el siglo V a. C. tenemos registro de las primeras escuelas (p. 131), donde cada vez más jóvenes se reunían ansiosos por saber. Quienes estaban a cargo de la enseñanza organizaban y utilizaban diversos textos, pero fueron los filósofos los que, en su afán amoroso por el conocimiento, comenzaron a acumular libros. Como señala la autora, la Academia de Platón tuvo sin duda una biblioteca

propia, pero fue Aristóteles el primero en “coleccionar” libros (p. 143).

Mientras avanzaba la época helenista, la *paideía* griega (traducida luego al latín por los romanos como *humanitas*) fue cobrando cada vez más fuerza. Y junto con la fuerza de la educación, se fortalecieron también los libros. Desde los más cercanos parientes y amigos, los libros comenzaron a circular cada vez más lejos de su autor, y a llegar a lugares y personas lejanos y desconocidos. Ya en Roma, el teatro, copiado de Grecia, ayudaba a las multitudes a comprender la nueva realidad que se estaba transformando (en todos sus aspectos). Los romanos poderosos, por ejemplo, consideraban el ocio intelectual como uno de los privilegios más valorados. En esta atmósfera se desarrolla la filosofía de Séneca, cuyo concepto de “ocio” es conocido por referir no a un tiempo dedicado a la holgazanería, sino más bien, precisamente, a la búsqueda y la estimulación de la sabiduría. Pero también, los libros se volvieron físicamente más resistentes. En la Roma antigua comenzó, a la par de las anteriores versiones, la encuadernación de los códices, con lo cual los libros comenzaron a parecerse más a los que conocemos hoy en día. Allí también —en Roma—, esquivando las llamas que otrora dejó solo tristes “mariposas negras” (cenizas de los libros quemados), los libros encontraron refugio en los monasterios, con sus escuelas y bibliotecas. Cada abadía, sugiere Vallejo, “alberga un destello del Museo de Alejandría” (p. 392).

Entre todas las batallas políticas y la más letal, la del tiempo, así ha sobrevivido por milenios el libro. De Grecia a Roma, el libro ha superado todas las pruebas para dilatar su existencia. Esto, a la autora, le inspira un profundo respeto (p. 317). Y cómo no. Con su ensayo respiramos de alivio al ver resucitada la Academia en las primeras universidades en Bolonia y Oxford, allí donde



otra vez se buscan las palabras de los clásicos, y se abren las puertas a la lectura y al pensamiento. Y el libro vuelve a sobrevivir. Imagina la autora, si el poeta Marcial pudiera hacerse de una máquina del tiempo y visitara una tarde su hogar, encontraría pocos objetos conocidos; se espantaría con el ascensor, el microondas, la radio y el pintalabios. Pero no con los libros. Entre sus libros se sentiría cómodo. “Sentiría alivio —algo queda de su mundo entre nosotros—” (p. 316).

### Memoria y Olvido

Hay un tema que, podemos pensar, atraviesa el ensayo de comienzo a fin, erigiéndose como problemática inherente a la historia del libro. Este es el de la memoria y el olvido. La autora nos narra y explica las dificultades que en la antigüedad implicó el pasaje de la oralidad a la escritura. Muchas personas (al menos, con seguridad, los rapsodas) conocían de memoria los versos de Homero. La poesía era en principio oral, musical, compartida siempre en voz alta. En voz alta se desarrollaba también la filosofía. Para esta última, la época en la cual se abre paso la palabra escrita significa un momento de grandes preguntas y reflexiones. Vallejo manifiesta, por ejemplo, cómo Sócrates y sus contemporáneos eran todavía hijos de la palabra oral, aquella herramienta divina y liviana que no se volvería hábito tangible hasta los tiempos de Aristóteles (p. 124). Para Sócrates, los libros servían de ayuda a la memoria, pero la verdadera filosofía ocurría en la discusión oral y en las acciones de todos los días. Por eso no dejó su filosofía por escrito, y solo la conocemos en voz de otros filósofos, principalmente, Platón. Lo irónico de Platón es que mantuvo la crítica a los caracteres escritos, pero se encargó deliberadamente de dejar asentada esta crítica en sus textos.

A propósito de esta discusión, Vallejo traduce un pasaje del diálogo platónico *Fedro* donde el personaje Sócrates le narra a Fedro un mito en el cual el dios Theuth le asegura al rey egipcio Thamus haber conseguido con la escritura un remedio para la memoria y la sabiduría. Pero Thamus, poco convencido, cree que, contrariamente, las palabras escritas causarán olvido en las almas, porque el recuerdo de las cosas llegará externamente, y no desde dentro de los individuos; entonces, la escritura no sería más que un mero recordatorio, apariencia de sabiduría, pero nunca la verdad. Fedro queda encantado con el mito, y Sócrates aprovecha entonces para afirmar su propia opinión (la de Platón): la escritura —dice— es en este sentido como la pintura: sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida, pero si se les pregunta algo, no tienen para responder más que el silencio. Estas palabras plasmadas son indefensas sin ayuda de su padre, el escritor, y además, pueden llegar a cualquiera y cualquiera puede juzgarlas justa o injustamente. Este argumento critica las palabras escritas por no conservar nada de la oralidad, dinámica y latente, y apuntar en cambio siempre a lo mismo.

Vallejo, un poco enojada con Platón por algunas de sus drásticas afirmaciones — como esta acerca de las palabras escritas — hace suya la discusión inscribiéndola en la historia del libro. Y se pregunta: entre todos los datos y la información que nos rodean hoy en día (una cantidad que tiende al infinito): ¿dónde queda el saber? (p. 125). Este es, en esencia, el mismo problema que se gestaba en la época del Sócrates histórico y que Platón discute en su filosofía. Pero en el diálogo *Fedro*, Platón hace seguir reflexionando a Sócrates: cuando alguien, sugiere, se toma con seriedad el asunto, y hace uso de la dialéctica, puede plantar y sembrar palabras con fundamento, y estas

no son estériles sino portadoras de simientes, de las que surgen otras palabras, y esta es una excelente ocupación para el hombre. Finalmente, Platón no es tan drástico, siempre y cuando la escritura mantenga viva el diálogo que sembrará una semilla inmortal en cada individuo. Más amiga de Platón en este sentido, Vallejo concluye que aunque las letras pudieran ser solo signos fantasmales, los lectores le insuflan vida (p. 127). Es decir, que aunque la palabra escrita no pueda contestar, el lector puede, quizás de alguna manera algo mágica, dialogar con ella, problematizarla, compartirla, difundirla

y criticarla. Es por eso que es importante disponer de todos los libros (“los mejores, los peores, los ambiguos, los problemáticos, los de doble filo”), sin censura ni amputaciones; porque esto, nos asegura la autora, es bueno para pensar, y nos provee de la libertad de elegir (p. 396). En definitiva, y contrariamente a como pensaba el rey Thamus en el mito, Vallejo cree que “Sin los libros, las mejores cosas de nuestro mundo se habrían esfumado en el olvido” (p. 397).

*Abril Sain*  
(Universidad de Buenos Aires)

## INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

### Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2021

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2021. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!

CLAVE: Apellido(s), Nombre, número de originales evaluados en 2021.

- |                                      |                                   |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Adrián, Jesús, 1                  | 30. Caram, Maria Cintia, 1        |
| 2. Aguiar, Fernando, 1               | 31. Casales García, Roberto, 2    |
| 3. Alcalá Rodríguez, Francisco J., 1 | 32. Castelli, Paula, 1            |
| 4. Amigo Ventureira, Ana María, 2    | 33. Castro, Edgardo M., 1         |
| 5. Antonelli, Marcelo, 1             | 34. Cazzanelli, Stefano, 1        |
| 6. Aoiz, Francisco Javier, 1         | 35. Centty, Deymor, 1             |
| 7. Arce, Rafael, 1                   | 36. Cepollaro, Biancamaria, 1     |
| 8. Armengol Sans, Andrés, 2          | 37. Conde Soto, Francisco, 1      |
| 9. Ávalos Tenorio, Gerardo, 1        | 38. Corredor, Cristina, 2         |
| 10. Báez Rubí, Linda, 1              | 39. Correia Machuca, Manuel, 2    |
| 11. Bagur Taltavull, Juan, 2         | 40. De Miguel Álvarez, Ana, 1     |
| 12. Balza Múgica, Isabel, 2          | 41. Di Pego, Anabella, 1          |
| 13. Barberis, Sergio, 1              | 42. Díaz Estévez, Andrea, 1       |
| 14. Barceló, Axel, 1                 | 43. Diaz Herrera, Patricia, 1     |
| 15. Barrios, Manuel, 1               | 44. Diaz Leon, Esa, 1             |
| 16. Barroso Fernández, Óscar, 1      | 45. Divenosa, Marisa, 1           |
| 17. Barroso Rojo, Maribel, 3         | 46. Durán, Laura Carolina, 1      |
| 18. Bedin, Paula, 1                  | 47. Echarte Alonso, Luis, 2       |
| 19. Béjar, Carlos, 1                 | 48. Elías, Gloria S., 1           |
| 20. Belvedresi, Rosa, 1              | 49. Eraña Lagos, Angeles, 1       |
| 21. Bey, Facundo N., 1               | 50. Esparza, Daniel Ricardo, 1    |
| 22. Blanco Brotons, Francisco, 1     | 51. Espinoza Lolas, Ricardo A., 2 |
| 23. Bordonaba Plou, David, 1         | 52. Esquirol, Josep M., 1         |
| 24. Brugnami, Enrico, 1              | 53. Fair, Hernán, 1               |
| 25. Butierrez, Luis F., 1            | 54. Felip, Luis, 1                |
| 26. Campero, María Belén, 1          | 55. Fernández Castro, Víctor, 1   |
| 27. Campos Salvaterra, Valeria R., 1 | 56. Ferrández Formoso, Raquel, 1  |
| 28. Caneda Lowry, Santiago, 3        | 57. Ferrer Santos, Urbano, 1      |
| 29. Cano Cuenca, Germán, 1           | 58. Fleisner, Paula, 2            |

59. Frápolli Sanz, María José, 1  
60. Gabriel, Vilarinho, 1  
61. Gaitán Torres, Antonio, 2  
62. Galfione, Verónica, 1  
63. Gama Barbosa, Luis Eduardo, 2  
64. Garbarino, Maximiliano, 1  
65. Garcés Ferrer, Rocío, 2  
66. Garcia Carpintero, 1  
67. García López, Daniel J., 2  
68. García Ruzo, Antonieta, 2  
69. García Varas, Ana, 1  
70. García-Alonso, Marta, 1  
71. García-Granero, Marina, 2  
72. García-Lorente, José Antonio, 1  
73. Garnica, Naim, 1  
74. Garrido, Germán, 1  
75. Garrido Peña, Francisco, 1  
76. Gil Martín, Francisco Javier, 1  
77. Gómez, Adolfo, 1  
78. Gómez Cantos, Juan A., 1  
79. Gómez Franco, Irene, 1  
80. Gomila Benejam, Antoni, 1  
81. González, Ana Cecilia, 1  
82. Gonzalez Calderón, Juan F., 1  
83. Guarde Paz, Cesar, 1  
84. Guersenzvaig, Ariel, 1  
85. Gutiérrez, Antonio, 1  
86. Gutiérrez, María Laura, 1  
87. Hadlich, Josiana, 1  
88. Haro Marchal, Amalia, 1  
89. Heras Escribano, Manuel, 1  
90. Hernández, Domingo, 2  
91. Hernández Cuevas, Luis, 1  
92. Hernández Domínguez, Myriam, 1  
93. Hernández Pérez, Abraham, 1  
94. Herrera Guevara, Asunción, 1  
95. Herrero-Hernández, Francisco J., 3  
96. Hurtado Pérez, Guillermo, 1  
97. Ibarra Figueroa, Williams, 1  
98. Iglesias, Marisa, 2  
99. Jarque Soriano, Vicente, 1  
100. Karczmarczyk, Pedro, 1  
101. Lara Sánchez, Francisco, 1  
102. Larre, Olga, 1  
103. Lavilla de Lera, Jonathan, 1  
104. Lawler, Diego, 2  
105. León Casero, Jorge, 3  
106. León Sánchez, Juan Carlos, 1  
107. León Untiveros, Miguel Angel, 1  
108. Lima, Valesca, 1  
109. Lo Guercio, Nicolás, 1  
110. Loewe, Daniel, 1  
111. Lombo Montañés, Alberto, 1  
112. Magnet Colomer, Jordi, 2  
113. Manzanero Fernandez, Delia M., 1  
114. Martí, Josep Lluís, 1  
115. Martí Testón, Ana, 1  
116. Martínez Carrasco, Alejandro, 1  
117. Mata García, Gonzalo, 1  
118. Mejía Fernández, Ricardo, 2  
119. Méndez Almaguer, Harold, 1  
120. Mendoza, Jose Maria F., 1  
121. Miranda Rojas, Rafael F., 1  
122. Molina Campano, Eduardo M., 1  
123. Molina Cantó, Eduardo, 2  
124. Mondragón González, Araceli, 1  
125. Morán Roa, Alberto, 1  
126. Moreno Fernández, Agustín, 1  
127. Moretti Basso, Ianina, 1  
128. Morillas Esteban, Jordi, 1  
129. Muñoz Sanchez, Maria Teresa, 1  
130. Murcia Serrano, Inmaculada, 1  
131. Muriel Martín, Víctor, 1  
132. Navarrete Alonso, Roberto, 2  
133. Neusa Romero, Héctor L., 1  
134. Nuñez, Paula, 1  
135. Núñez García, Amanda, 1  
136. Ortega-Andrés, Marina, 1  
137. Ortigosa, Andrés, 3  
138. Osorio, Javier, 1  
139. Pachilla, Pablo, 2  
140. Palacio, Marta, 1  
141. Palencia Serrano, Oris, 1  
142. Palomo, Miguel, 2  
143. Penas, Miguel, 1  
144. Penelas, Federico, 1  
145. Pérez Chico, David, 1  
146. Pérez Rodríguez, Berta M., 1

147. Pérez Royo, Victoria, 3
148. Perpere Viñuales, Mora, 1
149. Pinedo García, Manuel de, 1
150. Pizzi, Matías Ignacio, 1
151. Posada-Kubissa, María Luísa, 3
152. Prieto López, Leopoldo J., 2
153. Puig Hernández, Marc-Abraham, 1
154. Quintana Montes, Jorge Luis, 1
155. Ramírez Cobián, Mario T., 2
156. Rangel Vázquez, Hilda M., 1
157. Ratto, Adrián, 1
158. Reverter-Bañon, Sonia, 1
159. Reyna Fortes, Rafael, 1
160. Rodríguez ,Federico, 1
161. Rodríguez, Romina Emilce, 1
162. Rodríguez Aramayo, Roberto, 1
163. Rodríguez Hannikainen, Ivar, 1
164. Rodríguez López, Blanca, 2
165. Rojas Jiménez, Alejandro, 1
166. Roldan Gomez, Isabel, 1
167. Romero, Javier, 1
168. Sáez Rueda, Luis, 1
169. Saharrea, Juan, 1
170. Salinas Leal, Héctor H., 1
171. Sanchez Cuervo, Antolin, 1
172. Sanchez de la Yncera, Ignacio, 1
173. Sánchez Gómez, Pablo B., 1
174. Sánchez Marín, Leandro, 1
175. Sánchez Meca, Diego, 2
176. Sánchez Muñoz, Cristina, 1
177. Santamaría Pérez, Adrián, 3
178. Santaya, Gonzalo, 1
179. Sauca Cano, José María, 1
180. Silva, Trinidad, 1
181. Solas, Silvia, 1
182. Sorensen, Asger, 1
183. Stedile Luna, Verónica, 1
184. Tasset Carmona, José Luis, 2
185. Torices Vidal, José Ramón, 1
186. Torregroza Lara, Enver Joel, 1
187. Trevizo de la Garza, Ana V., 2
188. Triviño-Caballero, Rosana, 1
189. Utrera García, Juan, 1
190. Valencia Marín, Estiven, 1
191. Valls Boix, Juan Evaristo, 1
192. Vázquez, Margarita, 1
193. Velasco Arroyo, Juan Carlos, 1
194. Vera Vega, Pablo, 1
195. Vidal Mayor, Vanessa, 1
196. Villanueva Fernández, Neftalí, 1
197. Vindel, Jaime, 1
198. Zeman, Dan, 1
199. Zicari, Julian, 2
200. Zúnica García, Alfonso, 3



## 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 de acuerdo con el ESTILO APA a partir de *Publication Manual of the American Psychological Association, 7th edition*, de 2020 (<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/index>). Resumen en español de la 7ª ed. de estas normas en <http://www.um.es/analeps/informes/APA7ed-resumenNormas-v10febr2021.pdf>.

### 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 86. Mayo-Agosto 2022

## Artículos

Sentido y alcances de la noción de “formas jurídicas” en Michel Foucault. <i>Edgardo Castro</i> .....	7
El pensamiento proto-etológico de Condillac. Raíces ilustradas de la ciencia del comportamiento animal. <i>Ricardo Mejía Fernández</i> .....	21
Helena Béjar, or the Progressive Potential of Philanthropy and Compassion. <i>Paul Fitzgibbon Cella</i> .....	35
Reconsideración de la <i>herencia</i> en Ernst Bloch. <i>Miguel Salmerón Infante</i> .....	53
La libertad como mecanismo para la continuidad ontológica en Hans Jonas: un análisis de posibilidades. <i>Bertran Salvador Mata</i> .....	69
Schelling y las tres <i>Epochen</i> del proceso de autodeterminación del absoluto en el <i>System</i> de 1800. <i>Alejandro Rojas Jiménez</i> .....	85
La <i>Ética</i> de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico. <i>Antonieta García Ruzo</i> .....	101
La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el <i>Kriegsnotsemester</i> . Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica. <i>Rocío Garcés Ferrer</i> .....	117
El estratónismo en el materialismo ilustrado: el caso Sade. <i>Natalia L. Zorrilla</i> .....	133
Pierre Bayle y la imposibilidad del debate racional sobre el mal. <i>Marta García-Alonso</i> .....	149
Alberto Magno, proemio al <i>De praedicamentis</i> : sobre las categorías. <i>Álvaro Berrocal Sarnelli</i> .....	163
Simone Weil pensadora liminar. <i>Andrea Fuentes-Marcel</i> .....	179

## Notas críticas

El malestar de la pornografía. Nota Crítica sobre <i>PornoXplotación: la explosión de la gran adicción de nuestros tiempos</i> , de Mabel Lozano y Pablo J. Conellie. <i>Alejandro J. Ladrero Benito</i> .....	193
Imaginación democrática y distribución del conocimiento. Nota crítica de J. L. Moreno Pestaña, <i>Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político</i> . Madrid: Akal, 2021. <i>Manuel de Pinedo y Neftalí Villanueva</i> .....	199

## Reseñas

ÁLVAREZ, Eduardo (2021). <i>Las ideas filosóficas de Marx</i> . Madrid: Tecnos, 252 pp. ( <i>Pedro Ribas Ribas</i> ).....	213
MÉNDEZ BAIGES, Víctor (2021): <i>La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973</i> . Madrid: Tecnos, 568 pp. ( <i>Marc-Abraham Puig Hernández</i> ) .....	216
GALINDO HERVÁS, Alfonso (2021). <i>Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck</i> . Pamplona: EUNSA, 176 pp. ( <i>Enrique Ujaldón Benítez</i> ).....	220
RODWELL, G. (2020). <i>Politics and the Mediatization of School Educational Policy. The dog-whistle dynamic</i> , New York: Routledge, 222 pp. ( <i>Ana Mas de Sanfélix</i> ) .....	224
ARENAS, Luis (2021). <i>Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global</i> . Madrid: Trotta. ( <i>Jorge León Casero</i> ).....	228
NIETO, Carlos (2021). <i>El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora</i> . Prólogo de Victoria Camps, epílogo de Javier Muguerza. Sevilla: Renacimiento, 517 p. ( <i>Jorge Novella Suárez</i> ) .....	232
NEGRI, Antonio (2019). <i>Marx y Foucault</i> . Buenos Aires: Editorial Cactus, 255 páginas. ( <i>Luis Alberto Jiménez Morales</i> ).....	236
BRENTANO, Franz C. (2020). <i>Psicología desde el punto de vista empírico</i> . Traducción y presentación de S. Sánchez-Migallón. Salamanca: Sígueme. 318 pp. ( <i>David Torrijos Castrillejo</i> ) .....	240
BARRIENTOS RASTROJO, J. (2020). <i>Filosofía Aplicada Experiencial</i> . Madrid: Plaza y Valdés. ( <i>Gloria Aspas Paredes</i> ).....	242
VALLEJO, I. (2019). <i>El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo</i> . Madrid: Siruela. ( <i>Abril Sain</i> )..	244

## Informaciones

Listado de personas que han llevado a cabo tareas de evaluación de originales en <i>Daimon</i> durante 2021 .....	249
---	-----