

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

---

Publicación cuatrimestral. Número 88. Enero-Abril 2023

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 88. Enero-Abril 2023

**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*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Jesús Navarro Reyes (*Universidad de Sevilla*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

## Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo García (*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*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), 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.



FECYT134/2022  
Fecha de certificación: 01/05/2022  
Número de certificación: 22/04/01/2022

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 88. Enero-Abril 2023

---

## Artículos

Asambleas ciudadanas y reformas constitucionales en Islandia e Irlanda: sorteo y deliberación como instrumentos de profundización democrática. <i>Gabriel Camarrelles Queralt</i> .....	7
Crimen, conexión y castigo: una objeción a la perspectiva retribucionista de la pena de muerte. <i>Dayrón Terán</i> .....	23
Sobre la «asombrosa trascendencia» de la Idea de Bien en la <i>República</i> de Platón. <i>Begoña Ramón Cámara</i> .....	37
Autonomía y coacción. Una aproximación crítica desde otras miradas a los planteamientos realizados por Adela Cortina en <i>¿Para qué sirve realmente la ética?</i> <i>Wilmer A. Hernández Velandia</i> .....	53
Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida. <i>Beltrán Jiménez Villar</i> .....	69
El <i>Scito te ipsum</i> de Pedro Abelardo frente al socratismo cristiano. <i>Natalia Jakubecki</i> .....	81
Miedo, contemporaneidad y enemistad. <i>Laila Yousef Sandoval</i> .....	97
El escepticismo salvaje de Chantal Maillard. <i>Vicente Ordóñez Roig</i> .....	111
Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol. <i>Arturo Aguirre Moreno</i> .....	125
Hipótesis y tener por verdadero en Kant. <i>Rafael Reyna Fortes</i> .....	137
Hobbes y la ficción de la obligación política. <i>Nicole Darat Guerra</i> .....	153
Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”. <i>José Manuel Iglesias Granda</i> .....	167

## Reseñas

RODRÍGUEZ LÓPEZ, B.; SÁNCHEZ MADRID, N.; ZAHARIJEVIĆ, A. (eds.). (2021). <i>Rethinking Vulnerability and Exclusion: Historical and Critical Essays</i> . Suiza: Palgrave Macmillan. (Teresa Hoogeveen y Andrea Pérez-Fernández) .....	185
VILLA, Dana R. (2021): <i>Arendt y Heidegger. El destino de lo político</i> , Barcelona: Paidós. (Santiago Navajas) .....	188
FEITO GRANDE, L. y DOMINGO MORATALLA, T. (2020). <i>Bioética narrativa aplicada</i> . Madrid: Guillermo Escolar, 213 pp. (Antonio Redondo García) .....	192
BERNSTEIN, Richard J. (2021): <i>Encuentros pragmáticos</i> . Traducción de Alejandro Sánchez Lopera. Barcelona: Gedisa, 334 pp. (M. <sup>a</sup> de los Angeles Pérez del Amo)	196
ALMAZÁN GÓMEZ, Adrián. (2021). <i>Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo</i> . Madrid: Taugenit Editorial. (Andrea Díaz Estévez) .....	200

HELMER, Étienne (2019). Platon: <i>Ménexène</i> . Introduction, nouvelle traduction (texte grec en regard) et commentaire par É. Helmer. Paris: Vrin, 184 pp. (Jonathan Lavilla de Lera) .....	204
MATEOS DE MANUEL, V. (2019). <i>El silencio de Salomé. Ensayos coreográficos sobre lo dionisiaco en la modernidad</i> . Madrid: Editorial CSIC, Plaza y Valdés. (Blanca Molina Olmos).....	209
VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2021). <i>Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso</i> , Madrid: Dado Ediciones, 238 pp. (José Benito Seoane Cegarra).....	213
NOVELLA SUÁREZ, J. (2021). <i>La aventura del pensamiento español</i> , Madrid: Síndesis, 166 pp. (Óscar Barroso Fernández).....	217
CASTILLO, R. (2020). <i>Filósofos de paseo</i> . Madrid: Turner. (Isabel Argüelles Rozada).....	220

## **ARTÍCULOS**



## Asambleas ciudadanas y reformas constitucionales en Islandia e Irlanda: sorteo y deliberación como instrumentos de profundización democrática\*

### Citizen assemblies and constitutional reforms in Iceland and Ireland: sortition and deliberation as instruments of democratic deepening

GABRIEL CAMARELLES QUERALT\*\*

**Resumen.** El objetivo de este artículo es explorar y reflexionar sobre el potencial de las asambleas ciudadanas, y observar si tienen o no la capacidad de influir en la toma de decisiones políticas. En primer lugar, se realiza una mirada crítica a las asambleas ciudadanas. A continuación, se presentan los procesos de reformas constitucionales de Islandia e Irlanda. Para terminar, se analizan las potencialidades y limitaciones de dichas asambleas ciudadanas constituyentes. La conclusión expone que, aunque los resultados fueron dispares, son un buen referente de cómo la ciudadanía común puede participar en la agenda política.

**Palabras Clave:** Asamblea Ciudadana, selección aleatoria, deliberación pública, referéndum, reforma constitucional.

**Abstract.** The objective of this article is to explore and reflect on the potential of citizen assemblies, and to observe whether or not they have the capacity to influence political decision-making. In the first place, a critical look is made of the citizen assemblies. The following are the constitutional reform processes in Iceland and Ireland. Finally, the potentialities and limitations of these constituent citizen assemblies are analyzed. The conclusion states that, although the results were uneven, they are a good reference for how common citizenship can participate in the political agenda.

**Keywords:** Citizen Assembly, random selection, public deliberation, referendum, constitutional reform.

---

Recibido: 21/05/2020. Aceptado: 26/02/2021.

\* Este artículo se inscribe en el marco de proyecto de tesis doctoral “Una perspectiva crítica sobre el uso del sorteo en política como mecanismo para mejorar las democracias representativas contemporáneas”.

\*\* Graduado en Humanidades: Estudios Interculturales e Historia y Patrimonio. Doctorando e investigador en el Programa de Doctorado en Ética y Democracia en la Universidad Jaume I de Castellón. Contacto: [gabycamarelles@hotmail.com](mailto:gabycamarelles@hotmail.com). Líneas de investigación: sorteo, minipúblicos deliberativos, asambleas ciudadanas, presupuestos participativos. Publicaciones más recientes: (2019) Reseña de Van Reybrouck “Contra las elecciones. Cómo salvar la democracia”. *Recerca*. Núm. 24(1), pp. 190-194. (2021) “Crítica al fundamentalismo electoral a través del mecanismo del sorteo: propuestas democráticas de Burnheim y Goodwin desde una perspectiva crítica”. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*. Vol. 21.

## 1. Introducción

En las últimas décadas se han organizado en muchos países los denominados minipúblicos, en un intento de renovar la formulación de políticas y la democracia (Grönlund *et al.*, 2014, Smith, 2009). Existe una amplia variedad de minipúblicos deliberativos como jurados ciudadanos, conferencias de consenso, células de planificación, asambleas ciudadanas, etc. (Ryan y Smith, 2014; Lafont, 2017). Lo que tienen en común es que la selección de los participantes se basa a menudo en el sorteo, dando a cada miembro de la comunidad la misma oportunidad de ser seleccionado. Además, la deliberación constituye el centro neurálgico del proceso decisorio, donde se prioriza el poder de las ideas y los mejores argumentos (Michels y Binnema, 2018).

Las asambleas ciudadanas son un desarrollo muy reciente (Sintomer, 2017). La Asamblea de Ciudadanos de la Columbia Británica (Canadá) fue pionera e inició un proceso sobre la Reforma Electoral en 2004 (Lang, 2007). En 2006, la provincia canadiense de Ontario lanzó una propuesta similar siguiendo el notable ejemplo de la Columbia Británica (French, 2012). Este mismo año, se creó el Foro holandés para tratar la reforma electoral en los Países Bajos (Gargarella, 2019). La justificación para centrar la presente investigación en las asambleas ciudadanas de Islandia e Irlanda parte de dos premisas: las asambleas ciudadanas de Islandia e Irlanda sucedieron a las de la Columbia Británica, Ontario y Holanda, pero su interés radica en que buscaron reformas más radicales; es decir, más allá de un cambio en el sistema electoral buscaron una reforma constitucional. Además, aunque las asambleas ciudadanas se han ido implementando en diferentes países (Reino Unido, Francia, Bélgica, España, etc.), Islandia e Irlanda son pioneras en la inclusión de asambleas en procesos constitucionales, y ejemplos innovadores en relación con la participación de la ciudadanía común en la redacción del texto constitucional, por medio de las nuevas tecnologías y las redes sociales. En cuanto a plantear la investigación en los casos de Islandia e Irlanda hay que destacar que se debe a que, si bien ambos países iniciaron sus procesos constitucionales a partir de asambleas ciudadanas, el caso de Islandia se convirtió en el polo opuesto al de Irlanda, ya que abandonó el proceso asambleario en una primera fase quedando el mismo en manos gubernamentales. En este sentido, la valoración de ambos casos deviene de tratar de presentar cómo no se debe llevar a cabo un proceso asambleario (caso de Islandia) y en qué dirección se debe realizar (caso de Irlanda).

El presente artículo tiene como objetivo, en primer lugar, realizar una mirada desde una perspectiva crítica a los minipúblicos. Posteriormente, se presentan los procesos de reformas constitucionales llevados a cabo en Islandia e Irlanda a partir de 2008, argumentando que tales dinámicas suponen una nueva singularización de las asambleas ciudadanas, la aleatoriedad y la deliberación, al promover un acercamiento más efectivo a la clase política, favoreciendo la influencia real de la ciudadanía a la hora de llevar a cabo reformas constitucionales. Para terminar, se va a analizar y reflexionar acerca de las limitaciones y posibles mejoras de las asambleas ciudadanas constituyentes de Islandia e Irlanda, con la intención de extraer conclusiones que puedan servir a futuros procesos asamblearios en el ámbito político. La novedad que se va a aportar es el uso de un marco de análisis que sistematiza elementos sobre el desarrollo, la implementación y la consolidación efectiva del proceso asambleario. La conclusión expone que, aunque los resultados fueron dispares, son un buen referente de cómo la ciudadanía común puede participar en la agenda política.



## 2. Una mirada crítica a los minipúblicos

Los minipúblicos constituidos por selección aleatoria y estructurados como un cuerpo deliberativo es un fenómeno reciente en las democracias representativas occidentales (Sintomer, 2017, 33-34). Más allá del éxito pragmático de estas iniciativas asamblearias, podemos considerar que su auténtico valor estriba en que han provocado una apertura en el hermético entramado de la representación electoral y, con ello, una profundización en la legitimación de la democracia (Gargarella, 2019, 40). Sin embargo, se podría dar el caso que, dependiendo de su diseño institucional y puesta en práctica, los minipúblicos puedan llevar al efecto contrario: disminuir la legitimidad del sistema político. Como sostiene Cristina Lafont (2015, 2), la inserción de minipúblicos deliberativos en los procesos de toma de decisiones políticas podría disminuir la legitimidad democrática del sistema político en su conjunto. Lafont argumenta que cuando los minipúblicos deliberativos alimentan directamente una decisión, pasando por alto la deliberación en la esfera pública, se produce una incompatibilidad con el criterio de legitimidad avalado por los demócratas deliberativos. En su opinión, desde un punto de vista normativo, los demócratas deliberativos no pueden defender opciones no participativas de la democracia. Por tanto, no pueden avalar todos los usos de los minipúblicos, en concreto, de aquellos que directamente lleven a cabo la toma de decisiones, y rompan el circuito de retroalimentación con la deliberación real en la esfera pública (Lafont, 2015, 3).

Aunque mi crítica defiende una parte del argumentario de Lafont, sigo una línea de argumentación diferente matizando que para potenciar la legitimidad democrática se debe partir de minipúblicos democráticos, y descartar como tales a aquellos que no cumplan ciertos principios. A su vez, mi argumentario va más allá en cuanto a que la pérdida de legitimidad de los minipúblicos, aunque cumplan con los principios democráticos, está más relacionada con el poder de decisión que les atribuyen los representantes políticos, que propiamente en las funciones que desempeñan: un minipúblico puede realizar un trabajo modélico; sin embargo, no llevarse a la práctica porque la decisión final está supeditada a la aceptación o rechazo del gobierno de turno.

Se puede entender que un minipúblico democrático se debe regir por tres principios fundamentales: representación descriptiva o estadística, deliberación cara a cara en grupos reducidos y participación directa de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas. En este sentido, sería importante conocer qué limitaciones y virtualidades conllevan los minipúblicos democráticos, en base a los principios expuestos.

*La representación descriptiva o estadística* parte de una premisa ineludible: la diversidad de la población (género, cultura, clase social, profesión, etc.) tiene que estar presente en igual proporción en la muestra seleccionada al azar (Linares, 2017, 49). Sin embargo, como sostiene Lafont (2015, 10), es cuestionable que la selección aleatoria estratificada pueda proporcionar siempre una representación precisa de la población, ya que las categorías sociales difieren según el problema. En cuyo caso, existe el riesgo que los grupos más implicados en los problemas a tratar no sean capturados debido a las categorías de muestreo utilizadas.

La premisa válida en nuestro caso es que la representación descriptiva o estadística puede potenciar la legitimidad democrática al aumentar la participación ciudadana en el proceso político y, con ello, puede disminuir la distancia de la ciudadanía con sus representantes políticos. La fortaleza del minipúblico aleatorio radica en que se refuerza el criterio de impar-

cialidad o neutralidad, con lo cual, la ciudadanía se puede sentir representada, al menos, en su imaginario colectivo, pensando que sus representantes no han sido seleccionados por criterios socioeconómicos, o en base a una élite política. En suma, la toma de decisiones puede ser más cercana a sus intereses o preocupaciones. Y, sobre todo, el ciudadano común no se siente desplazado de la toma de decisiones a favor de unos representantes electos, que la mayoría de los casos no cumplen con sus promesas electorales, sino que se identifica con unos nuevos representantes con los que comparten intereses y preocupaciones. A su vez, la ciudadanía se siente parte del juego político, ya que tiene la posibilidad de poder acceder al poder de decisión en posteriores elecciones aleatorias de minipúblicos.

*La deliberación cara a cara* es recomendable que sea una deliberación microcósmica: tomar un grupo, constituido sobre la base de un muestreo aleatorio, relativamente pequeño que todos tengan igualdad de oportunidades de formar parte con buenas condiciones para deliberar (Fishkin, 2009, 81). Sin embargo, como sostiene Lafont (2015, 10-11), las opiniones de los ciudadanos comunes se transforman como consecuencia de la experiencia deliberativa. En su opinión, es precisamente la intervención del filtro deliberativo lo que hace los participantes ya no sean una muestra representativa de la ciudadanía en general, ya que se han convertido en expertos. Ante esta nueva realidad, Lafont duda que en este caso los juicios, digamos de los *expertos deliberativos*, tengan más fuerza que la de otros expertos con méritos superiores. A su vez, entiende que estos juicios pierden su legitimidad porque ya no son los juicios de la gente.

Desde mi punto de vista, los juicios de los expertos deliberativos poseen más legitimidad que los juicios de los expertos por méritos. Para llegar a ser experto deliberativo se ha necesitado, entre otros, del asesoramiento de los expertos por méritos. En cuyo caso, el juicio de un experto deliberativo está formado por un compendio de opiniones de los expertos por méritos consultados, además de los propuestos en el debate por los demás participantes. Incluso, añadiré, durante el proceso van a surgir nuevas opiniones de todos los participantes que han ido evolucionando con el proceso deliberativo. Y en el caso de que el proceso deliberativo transforme la propia identidad del ciudadano por otra, al convertirse en una especie de experto, la legitimidad del proceso no tiene porqué disminuir. Es decir, cualquier persona elegida aleatoriamente no va a poder imponer su voluntad, aunque se convierta en un experto, ya que el proceso deliberativo solo podrá dar validez a la fuerza del mejor argumento. Como sostiene Habermas (1999, 46), la estructura de la comunicación de los participantes en la argumentación debe excluir toda coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación, ya surja del propio proceso, que no sea la del mejor argumento. De este modo se neutraliza cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad. Sea como fuere, el minipúblico democrático no tiene nunca la última palabra, ya que su toma de decisiones estará supeditada en última instancia al escrutinio de la ciudadanía.

*La participación directa de la ciudadanía* en la toma de decisiones políticas es el principio más importante del minipúblico democrático para otorgarle una verdadera legitimidad. Cualquier anomalía en los dos primeros principios quedaría en manos de la ciudadanía solucionarla. En este caso, el tercer principio sirve de salvaguarda para que no se lleve a la práctica, ya que la ciudadanía retoma todo el poder decisorio para que la propuesta se pueda llevar a cabo.

Una vez analizadas las funciones más usuales de los minipúblicos deliberativos y los principios fundamentales de los minipúblicos democráticos, se podría argumentar que hasta

un minipúblico democrático puede perder toda su legitimidad, si la ratificación de sus decisiones depende en última instancia del gobierno de turno.

### **3. Asambleas ciudadanas deliberativas y aleatorias**

Los primeros antecedentes más relevantes de asambleas ciudadanas se produjeron en Canadá. El proceso deliberativo más conocido es la experiencia llevada a cabo en la Columbia Británica. Aunque no se obtuvo un resultado positivo, se convirtió en un modelo a seguir en el panorama internacional (Carolan, 2015, 735). Poco después de la experiencia de la Columbia Británica, y siguiendo su notable ejemplo, en 2006, la provincia canadiense de Ontario también llevó a cabo un proceso análogo para reformar la ley electoral, invitando a participar a un grupo aleatorio de ciudadanos bajo el requisito de estar inscritos en el registro electoral. El Burgerforum Kiesstelsel ofrece otro ejemplo interesante de asambleas ciudadanas. El gobierno holandés fue el primero en el mundo en organizar una asamblea nacional de ciudadanos a gran escala (Jongh, 2013, 13). Aunque estas experiencias democráticas no lograron impulsar reformas políticas, sirvieron como banco de pruebas para países como Islandia e Irlanda.

#### *3.1. Asambleas ciudadanas para la reforma constitucional en Islandia*

Una de las iniciativas ciudadanas de mayor calado fue el proceso de reforma constitucional promovido en Islandia, como consecuencia de una profunda crisis financiera y económica en el otoño de 2008 (Landemore, 2020, 183). La crisis motivó que el gobierno islandés implementara una serie de medidas, para combatir el mayor colapso histórico en el sistema bancario islandés. Sucesivamente, se acordaron nuevas “leyes de emergencia” que afectaban directamente a toda la ciudadanía (Bernburg, 2015, 233-234). Es en este contexto específico en el que irrumpieron manifestaciones y las protestas ciudadanas masivas contra un gobierno tildado de incompetente y corrupto (Landemore, 2020, 183). A estas manifestaciones y protestas se las denominó la “Revolución de las ollas y las cacerolas”, una gran multitud de personas protestaron enérgicamente a voz alzada, sirviéndose de utensilios de cocina, a las puertas del Parlamento islandés durante el invierno de 2008-2009 (Landemore, 2015, 168-169).

En 2009, un amplio grupo de ciudadanos —conocido como el movimiento Anthill— impulsados por un colectivo de organizaciones de base, organizó una Asamblea Nacional como preludeo del proceso de reforma de la Constitución de Islandia. La asamblea estaba constituida por 1500 miembros: 1200 personas seleccionadas aleatoriamente del registro nacional, y 300 personas elegidas en representación de diferentes instituciones políticas y organizaciones de la sociedad civil. Se reunieron en un solo día para debatir sobre las cuestiones y valores básicos para la reorganización de las instituciones nacionales. Bajo estas directrices propuestas por la Asamblea de Ciudadanos se inició el procedimiento para dictar una nueva Constitución. A continuación, en 2010, la Asamblea popular dio paso a una nueva asamblea organizada por el gobierno nacional a semejanza del modelo de la Asamblea de 2009 (Gargarella, 2019, 47).

En noviembre de 2010 se celebró el segundo Foro Nacional iniciado por el Parlamento, que estaba compuesto por 950 ciudadanos seleccionados al azar (Landemore, 2020, 183). El objetivo de esta asamblea era realizar un informe en el cual se incluyeran una lista de valores y principios que deseaban ver plasmados en la Constitución islandesa (Desai, 2020,

43). A continuación, se constituyó un Consejo Constitucional integrado por siete expertos, politólogos y constitucionalistas, propuesto por los partidos políticos y designados formalmente por el Parlamento islandés. Este Consejo debía tomar nota de las deliberaciones del Foro Nacional y presentar un informe de posibles cambios a considerar por el nuevo órgano que se constituiría a continuación, la Asamblea Nacional (Bergmann, 2016, 21).

La Asamblea Nacional se compuso de 25 delegados elegidos por elección personal directa, donde se excluyeron los miembros de los partidos políticos. Estos delegados tenían que reunirse durante tres meses para debatir, y más tarde redactar un informe sobre cómo reformar la Constitución. En este proceso, el Consejo acordó sus reglas de procedimiento y se dividió en tres grupos de trabajo, que informaron de sus progresos a la ciudadanía *online* a través de varias plataformas digitales. A su vez, se publicaron en redes sociales los horarios y las actas de las reuniones. El borrador constitucional se llevó al Parlamento en julio de 2011 (Suteu, 2015, 262).

En mayo de 2012, el Parlamento votó favorablemente llevar el proyecto constitucional a un referéndum nacional. Finalmente, el 20 de octubre de 2012 se celebró un referéndum constitucional no vinculante sobre la propuesta constitucional (Landemore, 2020, 183). La participación alcanzó alrededor del 50% del electorado, una tasa de participación inusualmente baja para Islandia (Landemore, 2020, 184). Sin embargo, debido a la naturaleza no vinculante del referéndum, las propuestas tenían que ser ratificadas por el Parlamento islandés. Desafortunadamente para este proceso, las elecciones de 2013 dieron como vencedores a los opositores de la nueva Constitución, que decidieron no implementar la decisión popular (Gargarella, 2019, 48-49). Al parecer, una declaración clara de la voluntad popular de cambio constitucional fue, simplemente, ignorada. Sin embargo, como sostiene Jón Ólafsson (2016, 264), no hay duda de que el proceso fue un gran experimento, y como ocurre con los grandes experimentos, lo más importante no es un éxito particular, sino qué se puede aprender de él.

En el caso de Islandia, debemos distinguir tres órganos de deliberación cuya composición atiende a tres criterios distintos de selección: 1) Foro Nacional (selección aleatoria); 2) Consejo Constitucional (designación de expertos); 3) Asamblea Constitucional (elección de delegados convencionales mediante sufragio). La noción tradicional de asamblea ciudadana se cumplió exclusivamente en la fase preliminar del proceso constituyente islandés en el Foro Nacional. Esto es, este órgano estaba compuesto por 950 miembros escogidos a través de un muestreo aleatorio estratificado en el cual se garantizaba la presencia equilibrada de género, edad, territorio y otras circunstancias sociales. A partir de este momento, los criterios que caracterizan a una asamblea ciudadana se desvanecieron, ya que tanto el Consejo Constitucional como la Asamblea Constitucional se sirvieron de otros criterios de selección (elección directa o mediante sufragio) en los que se dejó de lado la muestra representativa de la población, la selección por sorteo y el proceso de deliberación asambleario.

### 3.2. Convención constitucional y asambleas ciudadanas: el caso de Irlanda

A semejanza de Islandia, la crisis económica de 2008 se dejó sentir con fuerza en Irlanda, y se impregnó de manera considerable en el ámbito económico, político, institucional y social, convirtiéndose en una crisis multidimensional (Hardiman, 2009, 1). Este contexto específico provocó una generalizada serie de demandas públicas y mediáticas, dirigidas a llevar a cabo una profunda reforma política e institucional (Carolan, 2015, 735).

El sistema político no solo no se mantuvo ajeno a la crisis, sino que en él se manifestaron sus primeras consecuencias. Las elecciones de 25 de febrero de 2011 marcaron un punto de inflexión en el poder político, que cayó en manos del partido Fine Gael, si bien tuvo que acordar un gobierno de coalición con el partido laborista (Galligan, 2011, 4). El gobierno de coalición se comprometió a poner en marcha una Convención Constitucional, que funcionó desde diciembre de 2012 hasta febrero de 2014 (Blokker, 2017, 11). Esta Convención estaba compuesta por 100 miembros: 66 ciudadanos comunes, 33 miembros del Parlamento (cuatro miembros de Irlanda del Norte) y un presidente elegido por consenso. La designación de los ciudadanos quedó en manos de una empresa privada independiente, que llevó a cabo una selección aleatoria atendiendo a los datos incluidos en el registro electoral, y bajo unas premisas previas entre las que se incluían: sexo, edad, procedencia geográfica, nivel educativo y estatus socioeconómico (Farrell *et al.*, 2020, 3-4). Con el fin de buscar la mayor neutralidad posible, y cualquier intento de condicionar a los miembros de la Convención, la presencia de los expertos quedó excluida de la misma; sin embargo, no se renunció a que diferentes colectivos (politólogos, constitucionalistas y académicos) realizaran un trabajo de asesoramiento. A su vez, se estableció como medida irrenunciable la formación específica de los miembros de la Convención en aquellas cuestiones en las que se requerían unos conocimientos elementales para poder llevar a cabo con rigor una reforma constitucional (Seijas, 2012, 428-429).

El gobierno de Irlanda celebró un referéndum el 22 de mayo de 2015 sobre una enmienda constitucional, para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo propuesta a la Constitución, que había sido recomendada previamente por la Convención Constitucional (Ryan, 2015, 1). Hay que reseñar que esta experiencia irlandesa no era novedosa, ya que más de una docena de países ya establecieron la igualdad matrimonial en sus constituciones. No obstante, hasta ese momento fue el primer país en llevar a la práctica un referéndum nacional para incluir la igualdad de derechos matrimoniales de las personas de un mismo sexo. El resultado final del referéndum cayó a favor del sí, con un 62,1% de los votos frente al 37,9% que apoyaron el no (Ryan, 2015, 16).

Tras el éxito alcanzado en un tema tan controvertido para la sociedad irlandesa como era el matrimonio homosexual, se adoptó unos años más tarde la misma estrategia y se propuso una nueva Asamblea de Ciudadanos para abordar el tema del aborto (Suiter *et al.*, 2019, 31). En 2017, se creó la Asamblea de Ciudadanos presidida por la jueza Mary Laffoy y compuesta por 99 ciudadanos seleccionados aleatoriamente. El proceso de consulta y deliberación duró cinco meses. El informe final de la Asamblea se publicó el 29 de junio de 2017 (Murphy, 2018, 129-130). Sin embargo, las recomendaciones de la Asamblea no fueron vinculantes, ya que no comprometían ni al gobierno ni al parlamento a realizar ninguna propuesta particular de cambio.

No obstante, la respuesta del gobierno al informe de la Asamblea fue crear otro órgano para analizar sus recomendaciones: el Comité Conjunto del Parlamento sobre la Octava Enmienda. Este Comité estaba formado por parlamentarios de varios partidos políticos, de las dos cámaras del parlamento y de una amplia gama de especialistas sobre el tema del aborto. Este organismo dedicó tres meses para analizar el informe de la Asamblea, escuchar a testigos y presentar sus recomendaciones. En diciembre de 2017, el Comité redactó el informe recomendando la derogación del Artículo 40.3.3, y el derecho al aborto por cualquier motivo hasta las 12 semanas, con acceso por otros motivos específicos incluidos en

la Constitución. El gobierno aceptó mayoritariamente las propuestas de la Asamblea y el Comité. En enero de 2018, se hizo pública la propuesta del gobierno para llevar a cabo un proyecto de ley de referéndum (Kenny, 2018, 266-267).

El 25 de mayo de 2018 se celebró el referéndum para llevar a cabo la abolición del aborto a través de derogar la octava enmienda de la Constitución. La participación electoral en el referéndum fue elevada, hecho que confirmó la importancia del tema para la sociedad irlandesa. La victoria a favor de derogar la Octava Enmienda de la Constitución fue aplastante, consiguiendo un 66,4% de los votos a favor frente a un 33,6% en contra, allanando el camino para la legalización del aborto (Donnelly y Murray, 2020, 127). El aborto en Irlanda está regulado por la Ley de salud (regulación de la interrupción del embarazo) de 2018 (“la Ley de 2018”), que establece que el aborto está permitido durante las primeras doce semanas de gestación y posteriormente en los casos en que la vida o la salud de la embarazada esté en riesgo o en los casos de anomalía fetal fatal. Los servicios para la interrupción del embarazo comenzaron el 1 de enero de 2019, tras su legalización por la Ley de 2018, que fue aprobada por el Parlamento el 13 de diciembre de 2018 y se convirtió en ley el 20 de diciembre de 2018 (Roinn Sláinte, 2020).

#### **4. Potencialidades y limitaciones de las asambleas ciudadanas constituyentes de Islandia e Irlanda**

El objetivo de este apartado es llevar a cabo una descripción de las potencialidades de las asambleas ciudadanas constituyentes en Islandia e Irlanda para, a continuación, reflexionar y presentar algunas consideraciones que pudieran superar algunas de las limitaciones que se han ido observando. Para llevar a cabo este análisis cualitativo es importante hacerse unas preguntas, y así poder establecer unos criterios de base para afrontar la investigación: ¿Las asambleas ciudadanas seleccionadas aleatoriamente representan realmente una amplia gama de los intereses generales de la sociedad? ¿Cómo puede participar la ciudadanía en el proceso asambleario? ¿Cómo consigue la ciudadanía la información necesaria para formarse un criterio adecuado del proceso asambleario, y cómo adquiere legitimidad democrática el mismo? A partir de estas cuestiones ya podemos realizar una clasificación conceptual y temporal de la siguiente manera: fase de selección aleatoria; fase de aprendizaje, deliberación y audiencia pública; fase refrendaria y carácter vinculante. Sobre estas fases o criterios se va a estructurar el análisis de sus potencialidades y las posibles debilidades de las asambleas ciudadanas llevadas a cabo en Islandia e Irlanda.

##### *Fase de selección aleatoria*

La selección por sorteo garantiza la presencia y la igualdad de oportunidades de la gente común en la toma de decisiones políticas, potenciando la diversidad cognitiva y, con ello, favoreciendo la profundidad y legitimación democrática (Landemore, 2013; Feenstra, 2017). Cuando se utiliza para la selección de un número amplio de personas, se posibilita la representación descriptiva de la sociedad (Sintomer, 2017, 35; Linares, 2017, 49). En este sentido, un proceso de selección aleatoria precisa de una circular previa a la ciudadanía, que explique el motivo por el cual va a entrar en un sorteo de candidatos y, sobre todo, la mayor

información posible y comprensible de los temas a tratar (Dienel y Harms, 2000). Por tanto, el requisito de información previa es necesario para adquisición de unos conocimientos básicos, tanto para aquellas personas que puedan salir sorteadas, como para aquellas otras que no lo sean, ya que el capital informativo es clave para la calidad de futuros debates.

¿Cómo llevó a cabo Islandia el proceso de selección de candidatos? En el caso de Islandia, el Foro Nacional estaba constituido por 950 ciudadanos seleccionados aleatoriamente, que fueron invitados a participar tras haber sido escogidos a partir de una muestra representativa regida por requisitos de edad, género, territorio y otras circunstancias sociales (Desai, 2020). Para alcanzar el total de los participantes se enviaron un total de 5000 invitaciones; es decir, solo el 20% mostró interés en integrar el Foro, y tuvieron que invitar a otras personas para ocupar los puestos (Bergmann, 2016). La misión de la Asamblea consistía en presentar un informe basado en las demandas ciudadanas, y ahí terminaba su aportación al proceso que se dejaba en manos del Parlamento (Suteu, 2015). En 2011, el Parlamento islandés, siguiendo criterios del Foro Nacional, creó un organismo encargado de revisar la Constitución. Esta nueva comisión estaba compuesta por 25 delegados autoseleccionados, en la que quedaban excluidos los miembros de los partidos políticos (Landemore, 2017). Atendiendo a un modelo mejorado, la selección aleatoria de candidatos islandesa presenta algunas lagunas considerables en términos de equidad y legitimidad democrática. Los principios de igualdad de oportunidades, el derecho a la información, la obligatoriedad de participación —evitando el sesgo de élite intelectual— y la remuneración económica no se dan en las condiciones adecuadas o, simplemente, no se dan.

Reducir a 5000 invitaciones la representatividad descriptiva de un país, limita considerablemente la igualdad de oportunidades de una gran mayoría de la población, y repercute de forma cuantitativa en la diversidad cognitiva. Y, sobre todo, que las mismas no vayan acompañadas de la información adecuada, o de recursos para acceder a la misma, reduce cualitativamente la diversidad cognitiva. A su vez, el hecho que una parte de la ciudadanía sea invitada, y no obligada a hacerlo, provoca un sesgo de élite, concretamente intelectual, que no ayuda al posterior proceso de deliberación. Así como descartar la percepción de honorarios a la participación ayuda poco para fomentarla. Sin embargo, el proceso islandés presenta incoherencias de forma, pero no tanto de fondo. Es decir, si todos los mecanismos utilizados de manera dispersa se hubieran canalizado desde un principio, se podrían haber conseguido otros resultados. Ya que en el proceso islandés encontramos la búsqueda de la muestra representativa, la información telemática y la exclusión de los profesionales políticos durante el proceso. Solo vemos algo negativo, priorizar la voluntariedad a la obligatoriedad, la no remuneración por participar y la excesiva burocracia.

En el caso de Irlanda, la Convención Constitucional de 2012 era de carácter mixto, dos tercios de ciudadanos seleccionados al azar y, el resto, miembros electos del parlamento. Esta Convención estaba constituida 66 ciudadanos comunes, 33 miembros del Parlamento y un presidente elegido por consenso. Quedaron excluidos los expertos, sin embargo, se aceptó el asesoramiento de politólogos, constitucionalistas y académicos (Farrell *et al*, 2020). La Asamblea de 2016 siguió los pasos de su antecesora de 2012, si bien estaba compuesta por 99 ciudadanos seleccionados aleatoriamente y un presidente elegido. Ambas recurrieron a una empresa privada para realizar la selección aleatoria de acuerdo con variantes demográficas: sexo, edad, clase social y territorio. En el caso de Irlanda, si bien guarda carencias similares a las presentadas en Islandia (voluntariedad y no remuneración), hay que destacar

que mejoró la representación descriptiva ampliando la base del muestreo, mejorando considerablemente la igualdad de oportunidades. A su vez, un hecho destacable es que si bien la ciudadanía no recibió instrucciones al uso en sus domicilios (similares a las que se llevan a cabo en los procesos electorales), su derecho a la información se vio compensado cualitativamente por la masiva campaña informativa que se llevó a cabo institucionalmente, tanto por medios convencionales como telemáticos. Este hecho es crucial, como se demostraría en el aumento considerable de participantes en su posterior proceso referendario.

### *Fase de aprendizaje, deliberación y audiencia pública*

La fase de aprendizaje, deliberación y audiencia pública de las asambleas ciudadanas islandesas e irlandesas, si bien no fue modélico en sus inicios, no se puede negar que fue mejorando a medida que se fue consolidando. El inicio del proceso de aprendizaje, deliberación y audiencia pública partía de una problemática anterior, la falta de información accesible y comprensible. No obstante, el recurso de utilizar nuevas tecnologías dio un fuerte impulso informativo y participativo a los procesos.

En Islandia, se tuvo que pasar por dos asambleas previas hasta llegar a la asamblea definitiva. La primera asamblea fue impulsada por la ciudadanía en 2009, pero el proceso de aprendizaje, deliberación y audiencia pública de esta se reduce a un debate en un solo día. La segunda, organizada por el gobierno nacional en 2010, siguió sus pasos, ya que la deliberación también se llevó a cabo en un solo día (Gargarella, 2019, 47). En 2011, se constituyó la tercera y definitiva asamblea. Esta asamblea estaba compuesta por 25 delegados elegidos por elección personal directa, y estaban excluidos los miembros de los partidos políticos. Estos delegados debían reunirse durante tres meses, pudiéndose ampliar un mes más en caso de necesidad. El proceso de redacción constitucional y audiencia pública fue extraordinariamente abierto, ya que todas las personas registradas podían enviar sus sugerencias a la Asamblea, y si eran aceptadas podían ser debatidas *online*. Para este propósito, se diseñaron plataformas electrónicas y se hicieron públicas en las redes sociales tanto los horarios de las sus reuniones como las actas de trabajo (Gargarella, 2019, 48).

Islandia, se convirtió en todo un referente internacional, en concreto, por el uso de las nuevas tecnologías de Internet, en especial de las redes sociales. Sin embargo, Islandia presenta fuertes debilidades en el inicio de la fase de aprendizaje, deliberación y audiencia pública y, sobre todo, se constituyeron demasiadas asambleas y consejos hasta llegar a la asamblea definitiva, cuya elección no estaba basada en la aleatoriedad, con lo cual se distanció de la noción de asamblea ciudadana tradicional. Si bien esta última fue modélica en cuanto a la exclusión de los políticos profesionales, no lo fue tanto al seleccionar a los delegados por elección personal directa. Sin embargo, no cabe duda de que el uso de Internet, con la novedad de diseñar plataformas electrónicas y el uso de las redes sociales, impulsó el proceso de audición pública y fue una aportación importantísima de cara a un modelo mejorado para futuros procesos asamblearios.

En Irlanda, la Convención Constitucional de 2012 y la Asamblea de 2016, propuestas por el gobierno, terminaron en sendos éxitos referendarios, lo que puede llevar a la conclusión de que el proceso de aprendizaje, deliberación y audiencia pública fue el adecuado. No obstante, encontramos que el éxito conseguido puede haber llegado a causa de factores impredecibles o,



en su caso, predecibles, por tratarse de problemas más o menos endémicos que la ciudadanía no estaba dispuesta a posponer por más tiempo. En cualquier caso, lo importante es analizar si llevaron el proceso de manera modélica. En cuanto al tiempo de aprendizaje, deliberación y audiencia pública, la Convención de 2012 funcionó durante catorce meses con un promedio de una vez al mes, y en las deliberaciones de la Convención participaron expertos, académicos, asociaciones civiles, etc. (Arnold *et al.*, 2018). La Asamblea de 2016, funcionó como un mini-público deliberativo, y escuchó previamente a expertos en medicina, derecho, ética y defensores de ambos lados del debate. Esta Asamblea se reunió durante cinco fines de semana; los sábados, durante todo el día y domingos por la mañana. Sus miembros se distribuyeron en mesas redondas de siete u ocho miembros. Con el fin de garantizar el desarrollo de los debates, las mesas de debate eran coordinadas por un facilitador y una persona encargada de tomar notas (Farrell *et al.*, 2020: 116). En cuanto al proceso de aprendizaje, deliberación y audiencia pública, Irlanda presenta una presentación modélica: sesiones consistentes en presentaciones de expertos sobre ideas adelantadas a los asambleístas por escrito, presentaciones de grupos de ciudadanos, ronda de preguntas y respuestas, debates en pequeños grupos, y momentos de reflexión en donde se invitaba a cada participante a exponer sus impresiones personales sobre diferentes cuestiones. El único inconveniente que se observa es el hecho de que los miembros de la asamblea accedieran de manera voluntaria y, en su caso, que no recibieran una remuneración a pesar de la dura agenda que debían llevar a cabo.

#### *Fase referendaria y su carácter vinculante*

En mayo de 2012, el Parlamento Islandés acordó llevar el proyecto constitucional a un referéndum nacional, que se celebró el 20 de octubre de 2012. Todas las propuestas planteadas fueron aceptadas en el referéndum, que obtuvo una participación del 50% del electorado. Sin embargo, debido a la naturaleza no vinculante del referéndum, las propuestas tenían que ser ratificadas de nuevo por el Parlamento. El proceso electoral de 2013 dio como vencedores a los opositores del gobierno, y la propuesta de reforma constitucional quedó sin efecto (Gargarella, 2019, 48-49). En este sentido, un referéndum popular no debería ser consultivo sino decisorio y vinculante.

En Irlanda, las recomendaciones de la Convención de 2012 fueron más consultivas que declarativas (Farrell, 2014). Sin embargo, hubo una que adquirió especial relevancia incluida en el informe de 2013: celebrar un referéndum sobre el matrimonio igualitario (Elkink *et al.*, 2015). El 22 de mayo de 2015, este referéndum fue aprobado con el apoyo del 62% del electorado, convirtiéndose en la primera consulta popular en su historia convocada a través de un proceso de deliberación pública (Ryan 2015). Un dato importante que favoreció la respuesta ciudadana fue sin duda que las cuestiones relacionadas con la consulta del referéndum se debatieron ampliamente en los medios de comunicación, tanto tradicionales como por Internet, a lo largo de la campaña (Elkink *et al.*, 2015). La Asamblea de 2016 también tuvo éxito, y el 25 de mayo de 2018 se celebró un referéndum con el 66.4% del electorado a favor de derogar el aborto (Donnelly y Murray, 2020). La pregunta que nos hacemos ante el éxito de ambos procesos es si este fue producto exclusivo de la voluntad popular, o por el consenso de los partidos políticos en llevar a cabo estas iniciativas. Al parecer, la mayoría de los partidos políticos irlandeses estaban a favor del matrimonio igualitario, si bien en el caso del aborto las fuerzas estaban más igualadas.

No cabe duda de que los procesos llevados a cabo en Islandia e Irlanda han sido un importante referente, tanto por conseguir el aperturismo institucional, como por demostrar que la política electoral tradicional no tiene porque ser una estructura rígida e inamovible. Hay que reconocer que, si bien las decisiones de las asambleas ciudadanas llevadas a referéndum no fueron vinculantes, concretamente en el caso de Irlanda ambos procesos tuvieron el éxito esperado por la mayoría de la ciudadanía. En este sentido, si comparamos el fracaso del proyecto islandés con los proyectos irlandeses, se podría afirmar que el primero no se consolidó por la falta de consenso en los partidos políticos y, por el contrario, en los segundos, las propuestas ciudadanas tenían un fuerte respaldo de la clase política. En todo caso, en un modelo mejorado se debe apostar un referéndum vinculante, debido a que la voz del pueblo no puede estar supeditada a la aceptación o desestimación de la clase política o del gobierno de turno. Eso sí, si realmente se quiere profundizar o legitimar la democracia representativa.

## 5. Conclusiones

La necesidad de reformas políticas es consustancial a la propia democracia representativa, y los tiempos de crisis fomentan las iniciativas ciudadanas amparadas por manifestaciones y protestas para que se lleven a cabo (Castells, 2012). Las asambleas ciudadanas, que surgieron en el contexto de la crisis económica de 2008, suponen un nuevo frente de discusión y debate en el ámbito de las convenciones constitucionales. Denominamos nuevas asambleas ciudadanas a las creadas en Islandia e Irlanda, su agenda reivindicativa constitucionalista; la configuración de arriba abajo (gobierno-ciudadanía), condicionadas por las protestas ciudadanas; los procesos deliberativos y refrendarios y, sobre todo, las estrategias comunicativas auxiliadas por las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación, a partir del uso masivo de las redes sociales de Internet. El impulso tecnológico fue, sin duda, el agente catalizador que sobredimensionó las propiedades cuantitativas y cualitativas de los procesos asamblearios, y que singularizó a estas asambleas ciudadanas de sus antecesoras, y sirvieron de ejemplo para posteriores asambleas.

Las fórmulas empleadas en cada país para establecer la composición y el funcionamiento de los foros deliberativos difieren sustancialmente; sin embargo, en ambos casos se evidencia un compromiso notable por buscar la representatividad, y por estructurar un diálogo inclusivo y razonado. Hay que destacar que todo esfuerzo es infructuoso si no va acompañado de logros reales que no dependan de intermediarios políticos, aunque estos al final acepten las propuestas ciudadanas. La voluntariedad de acceso a las asambleas rompe por completo el principio de obligatoriedad, cuyo propósito no es otro más que favorecer una muestra representativa más amplia, y una imprescindible diversidad cognitiva que garanticen una mayor profundidad y legitimidad democrática. En este sentido, la obligatoriedad precisa de responsabilidad a los que la exigen, y compensación a los que la aceptan. Es decir, la exigente agenda y el enorme trabajo que realizaron, en especial, los miembros de la Asamblea Ciudadana irlandesa de 2016, pone sobre el tapete la urgencia de reflexionar acerca de que la manera de compensar dicho esfuerzo sea estipular que reciban unos honorarios justos.

Tras un proceso de deliberación es vital que la aceptación de un referéndum sea vinculante y no consultivo, ya que de lo contrario la decisión final queda en manos de los mismos representantes políticos que provocaron las demandas innovadoras de la ciudadanía, y cuyo

objetivo principal era cambiar el sistema tradicional y excluyente de toma de decisiones. Los casos de Irlanda nos pueden enturbiar la visión espacial, y llegar a pensar que se ha llegado a la meta de las reformas constitucionalistas. Sin embargo, el caso de Islandia nos hace descender a tierra y comprobar que las reformas constitucionales se encuentran en sus inicios. Ya que, aun siendo proyectos avalados por la ciudadanía, esta se convirtió en invisible a la hora de decir la última palabra, topándose con una especie de *techo de cristal*. Las asambleas ciudadanas de Islandia e Irlanda pusieron sobre la esfera constitucional, que ha llegado la hora de que la participación, la deliberación y las decisiones de la ciudadanía común influyan sobre temas de primer nivel público, y que más allá de ser deseables son perfectamente posibles en las democracias representativas actuales.

## Referencias

- Arnold, T., Farrell, D., Suiter, J. (2018), “Lessons from a Hybrid Sortition Chamber: The 2012-14 Iris Constitutional Convention”, en J. Gastill y E. O. Wright (Ed.), *Legislature by Lot. Transformative Designs for Deliberative Governance*, pp. 101-122, London: Verso.
- Bergmann, E. (2016), “Participatory Constitutional Deliberation in the Wake of Crisis: The Case of Iceland”, en M. Reuchamps y J. Suiter (Ed.), *Constitutional Deliberative Democracy in Europe*, pp. 15-32, United Kingdom: ECPR Press.
- Bernburg, J. G. (2015), “Economic crisis and popular protest in Iceland, January 2009: The role of perceived economic loss and political attitudes in protest participation and support”, *Mobilization: An International Quarterly*, 20(2), pp. 231-252, DOI: <https://doi.org/10.17813/1086-671X-20-2-231>.
- Blokker, P. (2017), “Constitutional Reform in Europe and Recourse to the People”, en X. Contiades y A. Fotiadou (Ed.), *Participatory Constitutional Change. The People as Amenders of the Constitution* (31-51), New York: Routledge.
- Carolan, E. (2015), “Ireland’s Constitutional Convention: Behind the hype about citizen-led constitutional change”, *International Journal Constitutional Law*, 13(3), pp. 733-748. DOI: <https://doi.org/10.1093/icon/mov044>.
- Castells, M. (2012), *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*, Madrid: Alianza Editorial.
- Desai, P. (2020), *Constitutional Conventions and Citizen’s Assemblies: power to the people?* House of Commons Library, (en línea): <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/sn07143/>, acceso: 1 de marzo de 2020.
- Dienel, P., Harms, H. (2000), *Repensar la democracia. Los Núcleos de Intervención Participativa*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- Donnelly, M., Murray, C. (2020), “Abortion care in Ireland: Developing legal and ethical frameworks for conscientious provision”, *International Journal of Gynecology Obstetrics* 148(1), pp. 127-132. DOI: <https://doi.org/10.1002/ijgo.13025>.
- Elkink, J. A., Farrell, D. M., Reidy, T., Suiter, J. (2015), “Understanding the 2015 Marriage Referendum in Ireland: Constitutional Convention, Campaign, and Conservative Ireland”, *Irish Political Studies* 32(3), pp. 361-381. DOI: <https://doi.org/10.1080/07907184.2016.1197209>.

- Farrell, D. (2014), "The 2013 Irish Constitutional Convention: A Bold Step or a Damp Squib?", en J. O'Dowd y G. Ferrari (Ed.), *75 Years of the Constitution of Ireland: An Irish-Italian Dialogue* (Chapter 11), Dublin: Clarus Press.
- Farrell, D. M., Suiter, J., Harris, C., Cunningham, K. (2020), "The Effects of Mixed Membership in a Deliberative Forum: The Irish Constitutional Convention of 2012-2014", *Political Studies*, 68(1), pp. 54-73. DOI: <https://doi.org/10.1177/0032321719830936>.
- Feenstra, R. A. (2017), "Democracia y elección por sorteo en las nuevas formaciones políticas: teorías políticas clásicas y contemporáneas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 205-219. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/295601>.
- French, R.D. (2012), "Essay Review: Second Thoughts on the First Citizens Assemblies", *International Public Management Review*, 13(1).
- Fishkin, J. (2009), *When the People Speak, Deliberation Democracy and Public Consultation*, Oxford: Oxford University Press.
- Galligan, Y. (2011), "Irish General Election 2011", *Electoral Reform Society*, (en línea): <https://www.electoral-reform.org.uk/wp-content/uploads/2017/06/2011-Irish-General-Election.pdf>, acceso: 14 de marzo de 2020.
- Gargarella, R. (2019), "De la democracia participativa a la deliberación inclusiva: "minipúblicos", loterías y Constituciones elaboradas por la ciudadanía (crowdsourced constitutions). Comentarios muy preliminares", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 5(9), pp. 39-63, (en línea): <https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/revista-digital/julio-diciembre-2019>, acceso: 7 de marzo de 2020.
- Grönlund, K., Bächtiger, A. y Setälä, M., (2014), *Deliberative Mini-Publics: Involving Citizens in the Democratic Process*. Colchester: ECPR Press.
- Habermas, J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A.
- Hardiman, N. (2009), "The Impact of the Crisis on the Irish Political System", *The Statistical and Social Inquire Society of Ireland*, pp. 1-38. DOI: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1505408>.
- Jongh, M.S. de (2013), *Group dynamics in the Citizens' Assembly on Electoral Reform*. Utrecht: Utrecht University.
- Kenny, D. (2018), "Abortion, the Irish Constitution, and constitutional change", *Revista de Investigações Constitucionais*, 5(3), pp. 257-275. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rinc.v5i3.60967>.
- Lafont, C. (2015), "Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy?", *The Journal of Political Philosophy*, 23(1), pp. 40-63.
- Lafont, C. (2017), "Can Democracy be Deliberative and Participatory? The Democratic Case for Political Uses of Minipublics", *Daedalus, the Journal of the American Academy of Arts and Sciences. The Prospects and Limits of Deliberative Democracy*. Editado por J. Fishkin y J. Mansbridge, pp. 85-105.
- Landmore, H. (2013), "Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives", *Synthese*, 190, pp. 1209-1231. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0062-6>.

- Landemore, H. (2017), "Inclusive Constitution Making and Religious Rights: Lessons from the Icelandic Experiment", *The Journal of Politics*, 79(3). DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/690300>.
- Landemore, H. (2020), "When public participation matters: The 2010-2013 Icelandic constitutional process", *International Journal of Constitutional Law*, 18(1), pp. 179-205. DOI: <https://doi.org/10.1093/icon/moaa004>.
- Lang, A. (2007), "But Is It for Real? The British Columbia Citizens' Assembly as a Model of State-Sponsored Citizen Empowerment", *Politics & Society*, 1, pp. 35-70. DOI: <https://doi.org/10.1177/0032329206297147>.
- Linares, S. (2017), "Democracia y sorteo de cargos", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 45-58. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/294741>.
- Michels, A. y Binnema, H. (2018), "Deepening and Connecting Democratic Processes. The Opportunities and Pitfalls of Mini-Publics in Renewing Democracy", *Social Sciences*, 7 (11), 236. DOI: <https://doi.org/10.3390/socsci7110236>.
- Murphy, C. (2018), "Repeal of the eighth amendment in Ireland", *International Journal of Gynecology Obstetrics*, 143(2), pp. 129-131. DOI: <https://doi.org/10.1002/ijgo.12587>.
- Ólafsson, J. (2016), "The Constituent Assembly. A study in failure". *Iceland's Financial Crisis. The politics of blame, protest and reconstruction*. Editado por Valur ingimundarson, Philippe Urfalino y Irma Erlingsdóttir, pp. 252-272.
- Roinn Sláinte, A. (2020), "Notifications in Accordance with Section 20 of the Health (Regulation of Termination of Pregnancy) Act 2018", *Annual Report 2019*.
- Ryan, F. (2015), "Ireland's Marriage Referendum: A Constitutional Perspective", *DPCE online*, (en línea): <http://mural.maynoothuniversity.ie/8934/1/FR-Ireland-2015.pdf>, acceso: 3 de marzo de 2020.
- Ryan, M. y Smith, G. (2014), "Defining mini-publics". En *Deliberation Mini-publics. Involving Citizens in the democratic Process*. Editado por Kimmo Grönlund, André Bächtiger and Maija Setälä. Colchester: ECPR Press, pp. 9-26.
- Seijas, E. (2012), "Irlanda: reforma constitucional versus convención constitucional. Análisis del déjà vu de Irlanda desde la perspectiva de la reforma constitucional española", *Teoría y Realidad Constitucional*, 30, pp. 411-432. DOI: <https://doi.org/10.5944/trc.30.2012.7014>.
- Sintomer, Y. (2017), "Sorteo y política: ¿de la democracia radical a la democracia deliberativa", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72, pp. 25-43. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/295531>.
- Smith, G. (2009), *Democratic Innovations. Designing Institute for Citizen Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suiter, J., Farrell, D., Harris, C., O'Malley, E. (2019), "La première Convention constitutionnelle irlandaise (2013-2014): un dispositif délibératif à forte légitimité ?", *Participations*, 23(1), pp. 123-146, (en línea): <https://www.cairn.info/revue-participations-2019-1-page-123.htm>, acceso: 20 de marzo de 2020.
- Suteu, S. (2015), "Constitutional Conventions in the Digital Era: Lessons from Iceland and Ireland", *Boston College International and Comparative Law Review*, 38, pp. 251-276, (en línea): <http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol38/iss2/4>, acceso: 5 de febrero de 2020.



## Crimen, conexión y castigo: una objeción a la perspectiva retribucionista de la pena de muerte

### Crime, Connection and Punishment: an Objection to the Retributionist View of the Death Penalty

DAYRÓN TERÁN\*

**Resumen:** Este artículo plantea una objeción a la perspectiva retribucionista de la pena de muerte. Si adoptamos un criterio psicológico acerca de lo que es moralmente relevante en términos de auto-interés, nuestras intuiciones sobre la retribución y el merecimiento podrían verse seriamente afectadas. La consideración de que la pena de muerte es la justa retribución a cierta clase de delitos parece presuponer en el ejecutado la existencia de una entidad subyacente a todos los cambios subjetivos diacrónicos. Si no hay tal entidad, o si esta no es lo moralmente relevante, el carácter retributivo de la pena podría verse significativamente reducido.

**Palabras clave:** pena de muerte, retribución, identidad personal, relación R, responsabilidad.

**Abstract:** This paper raises an objection to the retributive view of the death penalty. If we take a psychological approach about what morally matters, our intuitions on retribution and merit could be significantly modified. The claim that death penalty is the fair retribution to certain kind of crimes presuppose in the executed the existence of an underlying entity which would remain identical to itself though all the diachronic subjective changes. If this entity does not exist, or if its continuity is not what matters, the retributive nature of the death penalty could be considerably reduced.

**Key words:** death penalty, retribution, personal identity, relation R, responsibility.

#### Introducción

Consideremos el siguiente experimento mental:

*La extraña máquina: un malvado científico condenado a muerte por múltiples asesinatos escapa de prisión pocos días antes de su ejecución. Escondido en un remoto laboratorio, pone en marcha un plan maléfico, para el cual desarrolla una extraña*

---

Recibido: 01/06/2020. Aceptado: 05/01/2021.

\* Universidad de Santiago de Compostela. Investigador predoctoral contratado. Correo electrónico: dayron.teran.pintos@usc.es. Área de estudio: filosofía moral. Líneas de investigación: futuro a largo plazo, ética de poblaciones, identidad personal, ética animal.

*máquina: una cabina que modifica la personalidad de las personas que entran en ella. Mediante un complejo sistema de ruptura y reelaboración de conexiones psicológicas, la máquina es capaz de crear, en detrimento de conexiones previas, nuevas redes de contenidos mentales coherentes entre sí. El científico puede eliminar de esta forma los rasgos que desee de la personalidad de quien entra a la máquina. Así, podría por ejemplo, modificar preferencias, editar rasgos de carácter y hasta suprimir recuerdos de actos cometidos. La máquina permite introducir en el individuo nuevas creencias, valores y recuerdos, de tal modo que es capaz de convertir a un peligroso asesino en un ciudadano ejemplar, respetuoso de las leyes y preocupado por los demás. El científico utiliza la máquina cuando la policía golpea a su puerta. Todas sus conexiones psicológicas previas son destruidas. Cuando es detenido no recuerda haber cometido ninguno de sus crímenes, se considera una persona pacífica y parece mostrar unas fuertes creencias acerca de la santidad de toda vida humana. Las autoridades se plantean entonces si la condena a muerte debe aplicarse tal y como estaba programada, o si por el contrario, el cambio de carácter sufrido por el condenado puede requerir algún tipo de revisión de la condena. Finalmente, la ejecución se lleva a cabo, tal y como el científico creyó que ocurriría. Él asumía que moriría al ingresar a la máquina, y que quien saldría sería otra persona. De este modo, su colección de muertes tendría una víctima más: el ejecutado.*

Aunque el caso descrito aquí es una mera ficción y no existe ninguna máquina semejante en el mundo, la utilización de este experimento mental nos permite sacar a la luz algunas de las intuiciones más frecuentes en lo relativo a la aplicación de la pena de muerte. A lo largo de estas páginas se presentará una objeción contra la justificación retribucionista de tal pena, apoyándonos para ello en un determinado criterio acerca de lo que importa en función de la clase de entidad que somos. Con este fin, se dividirá la exposición en cuatro partes. La primera de ellas analizará cuál es la justificación retributiva para la aplicación de la pena de muerte. La segunda parte expondrá la problemática en torno a la cuestión de la identidad personal y su relación con lo que comúnmente valoramos como importante en términos prudenciales.<sup>1</sup> En la tercera parte se mostrará cómo es posible tener un criterio para fines autodirigidos sin apelar a la identidad personal. La cuarta parte concluirá que, si la identidad personal no es lo relevante, entonces la pena de muerte puede no ser una forma de retribución adecuada.

## **1. La justificación retributiva de la pena de muerte**

Aunque las razones que comúnmente se esgrimen para justificar el castigo son varias (hacer justicia, prevenir, disuadir, proteger a la sociedad), podríamos afirmar que estas son fundamentalmente de dos tipos: o bien son de carácter retributivo o bien están orientadas a

<sup>1</sup> En el campo de la ética es común la distinción entre fines autodirigidos y fines morales. Los primeros son también llamados “prudenciales”, pues abarcan lo que es importante para uno mismo. Sobre esto, véase: Richardson (2018), Chignell (2018). Cabe señalar que esta distinción no es imprescindible, y que se puede defender que la moral de un individuo es el conjunto de todos sus fines últimos, sean estos autodirigidos o no. Aquí asumiré de manera exclusivamente metodológica esta distinción.



los efectos que la aplicación del castigo tiene.<sup>2</sup> Una razón para castigar es retributiva cuando afirma que el criminal debe pagar por lo que hizo, y que las consideraciones relativas a las consecuencias del castigo no pueden tener más peso que la necesidad de hacer justicia. El castigo sería parte de lo que esa persona merece por sus actos, y no retribuirlos de la manera adecuada sería pues un acto de injusticia. Esto no implica que quienes defiendan un enfoque retribucionista no puedan alegar que este, además, produce las mejores consecuencias. Se podría argumentar que al enviar a prisión a un criminal por un cierto delito, no solo se está aplicando una retribución a sus actos, sino que también se está protegiendo a la sociedad del peligro que supone esta persona. Esto es difícilmente cuestionable en el caso de las penas de prisión, puesto que al mantener a alguien que es un peligro público en la cárcel se está protegiendo al resto de individuos de la sociedad, sean o no retributivas las razones que lo mantienen entre rejas. Sin embargo, no está claro que los retribucionistas puedan apelar a las consecuencias en el caso de la pena de muerte, ya que incluso asumiendo que la muerte fuera una retribución justa en ciertos casos, está lejos de ser un hecho probado el que haya un vínculo real entre la pena capital y una menor incidencia de aquellos delitos que están castigados con ella.<sup>3</sup> De hecho, hay autores que sostienen que las ejecuciones podrían incrementar la criminalidad (Bowers & Pierce, 1980). Además, si defendemos un enfoque retribucionista puro, entonces sería irrelevante que las consecuencias de la pena de muerte fueran manifiestamente peores. Si creemos que la retribución justa a ciertos crímenes es la muerte y consideramos además que hacer justicia es un deber moral, entonces, incluso en el caso de que la pena de muerte no solo no disuadiera, sino que incitara a diez asesinatos por cada ejecución, tendríamos que seguir defendiendo su aplicación, puesto que sería incorrecto no ejecutar a alguien que lo merece; aunque en términos de consecuencias esto fuera, permaneciendo todo lo demás igual, mucho peor. Quienes defienden posiciones normativas basadas en lo justo o en el deber pueden quedar comprometidos con conclusiones como esta. El que de un acto se sigan consecuencias terribles, no nos eximiría de tener que llevarlo a cabo si este constituye un deber moral.<sup>4</sup> Por otra parte, muchas personas consideran que el compromiso con consecuencias nefastas socava necesariamente el núcleo de la justificación retributiva: la idea de que hacer justicia es siempre hacer lo correcto. Si somos consecuencialistas, es decir, si defendemos que debemos hacer aquello que produzca las mejores consecuencias, entonces podemos sostener que en muchos casos lo correcto puede ser actuar injustamente, si con ello hacemos que las cosas sean mejores. Esto implica que alguien podría sostener que la pena de muerte es un castigo justo, y al mismo tiempo creer que produce consecuencias negativas, y que por tanto debería ser rechazada. De igual modo, es posible sostener que, siendo un castigo excesivo o injusto, produce (al menos en ciertos casos) mejores consecuencias, y

---

2 También se puede defender lo que en ocasiones se denomina *doctrina mixta* (García Amado, 2018). Aquí consideraremos que las posiciones mixtas no son de un tercer tipo, sino que son, o bien retribucionistas o bien consecuencialistas. Pueden ser retribucionistas si forman parte de una concepción deontológica que no desvincule totalmente lo correcto de lo valioso, como ocurre, por ejemplo, con el deontologismo del umbral. Sobre esto véase Alexander (2000). Por otra parte, existen posiciones consecuencialistas que pueden considerar que aplicar una retribución justa a los delitos es parte de lo que hace que las cosas sean mejores. Esto es compatible con la idea de que un mundo injusto es un mundo peor.

3 Sobre esto, puede consultarse: Glover (1990); Demetrio Crespo (2013); Albrecht (2016).

4 Sobre la asunción de implicaciones controvertidas en una ética del deber, véase: Kant (1987).

que por tanto, es legítima su aplicación. Por otra parte, no todos quienes aceptan un enfoque retribucionista del castigo apoyan la pena de muerte. Tanto el rechazo como la aceptación de la pena son compatibles con posiciones retribucionistas y no retribucionistas.

Este artículo expondrá una razón para rechazar el argumento retribucionista en su defensa, el cual podría tener la siguiente forma:

- (1) Debemos hacer siempre lo que es justo.
- (2) Aplicar una retribución adecuada a los delitos es una parte de hacer lo que es justo.
- (3) La retribución adecuada para los delitos  $x$  es la pena de muerte.
- (4) Por tanto, debemos retribuir los delitos  $x$  con la pena de muerte.

Hay diferentes formas de poner en cuestión la conclusión de este argumento. Se puede negar la premisa 1, esto es, negar que siempre debemos hacer aquello que es justo. Como antes indicamos, si somos consecuencialistas, no tenemos que comprometernos con esta premisa (a no ser que consideremos que lo justo coincide siempre con lo valioso). Por su parte, quienes asumen la premisa 1 como verdadera no tendrán demasiados problemas en aceptar lo que nos dice la premisa 2, la cual parece bastante plausible en conjunción con la anterior. La premisa 3 es la que se presenta más problemática, puesto que incluso aceptando lo que dicen las premisas 1 y 2, puede ser negada. De hecho, en muchas ocasiones se cuestiona esta premisa aceptando las dos previas. Esto se puede ver, por ejemplo, en aquellas posiciones que sostienen que la pena de muerte debe ser rechazada por cruel o inhumana. En estos casos no se cuestiona que debemos hacer lo que es justo o que castigar con justicia sea una parte de hacer aquello que es justo. Más bien se critica la idea de que la pena capital sea un castigo adecuado.<sup>5</sup> Sin embargo, estas posiciones se enfrentan al problema de que estos calificativos dependen en gran medida de juicios de valor. No todos llamamos crueles a las mismas cosas. No todos consideramos inhumanas las mismas prácticas. Además, desde una defensa retribucionista de la pena, se podría alegar perfectamente que es justo tratar con crueldad o de manera inhumana a alguien cruel e inhumano. En las próximas páginas, nos centraremos en una objeción bastante fuerte a la premisa 3, y que es de un tipo diferente a las anteriores. Esta proviene del examen acerca del tipo de entidad que somos, y de cómo se relacionan los conceptos de responsabilidad o castigo con esta clase de entidad.

## 2. La identidad personal

En muchas ocasiones los debates éticos y jurídicos acerca del merecimiento se centran en el tradicional problema de la libertad de voluntad y el determinismo.<sup>6</sup> Sin embargo, no menos importante a la hora de dilucidar cuestiones retributivas es el análisis de la identidad personal a través del tiempo. Podemos entender el concepto de identidad en dos sentidos diferentes:

---

5 Existen diferentes objeciones que se pueden plantear a la pena de muerte en términos de adecuación. Una muy seria es la que apela la imposibilidad de matar varias veces a quien ha cometido más de un crimen cuyo castigo es la pena de muerte. A esto se podría responder, quizás, que existe un umbral a partir del cual las faltas dejan de contar. De este modo, cualquier cantidad de transgresiones más allá del umbral sería irrelevante. Esto, sin embargo, resulta sumamente contraintuitivo e implausible. Para un listado de los problemas que presenta la idea de que la pena es el “justo castigo” para ciertos delitos, véase: Amnistía Internacional (1999).

6 Véase, por ejemplo: Demetrio Crespo. E. (2013).

por una parte, podemos hablar de identidad cualitativa y, por otra, de identidad numérica (Parfit, 2004, 375). Decimos que hay identidad cualitativa entre dos objetos cuando estos comparten todos aquellos aspectos que se consideran relevantes en su comparación. Derek Parfit pone como ejemplo de este tipo de identidad el caso de dos bolas blancas de billar. Ambas son iguales, y en la medida en que las utilizo para el mismo fin, son indistinguibles la una de la otra. Por otra parte, aunque estas dos bolas sean cualitativamente idénticas, no son numéricamente idénticas, ya que no son una y la misma bola (Parfit, 2004, 375). Si existieran infinitos universos paralelos, con infinitas versiones de mí mismo, tal y como soy en este universo, yo sería cualitativamente idéntico a todas estas versiones, pero no sería numéricamente idéntico a ellas. Esta distinción es relevante, y puede tener implicaciones metafísicas y morales muy significativas. Cuando pensamos en la identidad personal, nuestro sentido común tiende a identificarla con una forma de identidad numérica: seamos lo que seamos, somos una y la misma cosa durante toda nuestra vida. Así, no podría haber nadie más en el multiverso que también sea “yo”, ni nada que no sea numéricamente idéntico a mí podría ocupar “mi futuro”. Esto implicaría que, en términos de autointerés, ningún perjuicio a mi “yo” numérico podría ser compensado por el beneficio de un “yo” cualitativo. Sin embargo, no está claro que nuestra identidad personal responda al concepto de identidad numérica, ni que nuestras relaciones prudenciales se agoten en esta. Como sostiene Parfit, la pérdida de identidad cualitativa bien podría conllevar la destrucción de la identidad numérica (Parfit, 2004, 375). Esto no parece ocurrir en el caso contrario, ya que si de pronto este universo fuera suprimido y mi identidad numérica destruida, mi identidad cualitativa “sobreviviría” en todos los demás universos en los que exista una versión mía.

Cuando nos preguntamos acerca de la identidad personal, lo que de algún modo nos estamos preguntando es qué clase de entidad somos y bajo qué condiciones permanecemos o somos destruidos. Existen, a grandes rasgos, tres tipos de posiciones en lo relativo a esta cuestión.<sup>7</sup> En primer lugar, hay quienes creen, como Descartes, que somos entidades que existen separadamente de un cuerpo (Parfit, 2004, 386). Esta posición puede tomar varias formas, algunas de las cuales son compatibles con la idea de que existimos previamente a nuestro organismo y existiremos después de él. Según un enfoque de este tipo, podríamos perfectamente ser almas inmortales encarnadas. El problema fundamental a la hora de defender afirmaciones como esta es la falta de evidencia que las corrobore. Otra posibilidad es sostener que somos entidades físicas. Según una posición de este tipo, podríamos ser nuestro organismo o una parte de él, como nuestro cerebro (Parfit, 2004, 376; Persson, 2005, 239). De este modo, comenzaríamos a existir en algún momento de nuestro periodo de gestación y moriríamos, bien cuando nuestro organismo deje de cumplir sus funciones vitales, o en el caso de que creamos que somos nuestro cerebro, cuando el funcionamiento de este cese. Si defendemos una posición como esta, creemos que de ningún modo podríamos sobrevivir a nuestro cuerpo o a nuestro cerebro. A esto se puede objetar que no está claro que la identidad numérica de un organismo se conserve durante toda su vida. Si es posible que determinados cambios cualitativos muy significativos destruyan la identidad numérica, entonces tiene sentido preguntarnos si los cambios que sufrimos a lo largo de nuestras vidas no serán acaso de este tipo. Se podría responder, sin

---

<sup>7</sup> Existen en realidad múltiples posibilidades de articular criterios de identidad personal. Sin embargo, y siguiendo a Parfit (2004), considero que estas posiciones son, fundamentalmente, de tres tipos.

embargo, que todos estos cambios han de sucederle a una entidad física subyacente, que es la que conservaría la identidad numérica. La cuestión es entonces cuál es esa entidad. Dado que casi todas las células de nuestro cuerpo son reemplazadas en el transcurso de nuestra vida, entonces ¿somos solo aquellas partes de nuestro cuerpo que no sufren tales reemplazos? Esto parece bastante implausible. Además, mucho de lo que consideramos importante en términos prudenciales no coincide con la identidad numérica de nuestro cuerpo o de ciertas partes de él. Siguiendo a Parfit (2004, 373), imaginemos que existe una máquina capaz de producir réplicas exactas (física y psicológicamente) de nosotros. Durante el proceso de replicación, toda nuestra información es copiada y nuestros cuerpos son destruidos y replicados. Cuando la réplica toma conciencia, su último recuerdo es nuestro recuerdo de ingresar a la máquina. Para nuestra réplica, lo que ocurre tras el proceso no es muy diferente a despertar después de una anestesia. Consideremos así el siguiente caso:

*Última semana: tengo una enfermedad incurable que me matará en una semana. Cuando ya he perdido toda esperanza, alguien me ofrece la posibilidad de utilizar la máquina de replicación. Sé que si uso la máquina mi réplica no tendrá la enfermedad, y su esperanza de vida será de cincuenta años. Sin embargo, si quiero replicarme, tengo que hacerlo inmediatamente.*

De este modo, lo que debo decidir aquí es si es mejor para mí vivir una semana más como mi organismo y luego morir, o por el contrario, realizar una réplica, física y psicológicamente idéntica a mí, que vivirá mucho tiempo y que podrá continuar realizando todos mis proyectos. Tiene mucho sentido considerar que, permaneciendo todo lo demás igual, lo primero no puede ser mejor para mí. Sin embargo, utilizar la máquina implicaría, según el criterio físico de la identidad, morir antes. Cuando elijo la opción de replicarme, parece que lo hago desde la convicción de que así sobrevivo de algún modo. Pero si creo que soy un organismo, la destrucción de mi cuerpo no puede ser un modo de supervivencia.<sup>8</sup>

### 3. Lo que importa

Cuando elegimos la replicación, parece que asumimos que no somos ni cuerpos ni almas. Podemos aceptar entonces una tercera posición, y considerar que somos flujos continuos de contenidos de conciencia. Esto es lo que defiende el criterio psicológico de la identidad (Parfit, 2004, 383). Un enfoque de este tipo, aun aceptando que la vida mental tenga una base física, puede afirmar que lo relevante para determinar nuestra permanencia a lo largo del tiempo es la *continuidad* de nuestro flujo de conciencia así como el grado de *conexión* entre los diferentes contenidos mentales que lo conforman. Esto es lo que Parfit denominó *relación-R* (2004, 383). Por *conexión* se entiende el grado de relación entre diferentes contenidos psicológicos, mientras que la *continuidad* haría referencia a la superposición de cadenas de contenidos psicológicos *conectados* entre sí (Parfit, 2004, 382). Son modos

---

8 Ciertos criterios de tipo psicológico coincidirán con el criterio físico en que realizar la réplica sería para mí tan malo como morir. Sobre esto, véase: McMahan (2002, 57). Contrariamente a esto, Parfit afirmará que “mi relación con mi Réplica contiene casi todo lo que importa” (Parfit, 2004, 509)

típicos de *conexión* los recuerdos de experiencias, la relación entre una preferencia y la motivación de llevar a cabo los actos que la satisfacen, o el mantenimiento de las creencias a lo largo del tiempo. Así, presumiblemente yo tendré un alto grado de *conexión* conmigo mismo mañana, y mañana además la tendré conmigo pasado mañana, de tal modo que se crea una cadena de superposición de *conexiones* que puede durar toda mi vida. Esto significa que puedo ser *continuo* conmigo mismo dentro de treinta años, a pesar de que haya pocas *conexiones* directas entre yo ahora y yo entonces. Si pensamos en los cambios psicológicos que tienen lugar al cabo de un día en la vida de un individuo corriente, vemos que no se trata de modificaciones muy significativas. Al despertar, una persona suele tener las mismas creencias que el día anterior, parece recordar las mismas cosas y puede tener la misma determinación a llevar a cabo sus objetivos previos. No ocurre lo mismo cuando analizamos la relación entre estos elementos en momentos que están muy separados en el tiempo. Alguien puede tener toda una serie de creencias en un momento dado, y creer lo contrario varios años después. Se puede querer que sucedan ciertas cosas a los veinte años y no desearlo a los cuarenta. Así, aunque exista *continuidad* psicológica, la *conexión* entre las diferentes partes de la vida mental es gradual, pudiendo darse incluso en una forma muy débil entre momentos muy distantes en el tiempo. Parfit postula que existe una *conexión fuerte* entre dos momentos dados si las conexiones llegan como mínimo al 50% de las que llegarían con respecto al transcurso de un día cualquiera (2004, 382). Según esta asunción, con toda probabilidad yo estaré *fuertemente conectado* a mí mismo dentro de tres días, pero no a mí mismo dentro de cuarenta años, si es que aún sigo con vida.

Quienes aceptan la *relación-R* como criterio de identidad personal pueden divergir acerca de si esta debe tener la clase correcta de causa, o si cualquier tipo de causa es válida. Quienes acepten lo primero, creerán que, en el caso anterior, yo “no soy” mi réplica, puesto que aunque entre ella y yo haya *continuidad* y *conexión fuerte*, la causa de estas no es la “correcta”, ya que no tenemos el mismo cerebro. Por otra parte, quienes consideren que la identidad personal viene dada por la *relación-R* con cualquier tipo de causa, pueden defender que yo “soy” mi réplica (Parfit, 2004, 468).

Aunque en principio puede parecer que la *relación-R*, en alguna de sus formas, es un criterio plausible de identidad personal, lo cierto es que presenta problemas muy importantes. Si la *continuidad* garantizara la identidad personal, sería imposible que yo fuera *psicológicamente continuo* con alguien que no es “yo”. Parfit utiliza el experimento mental de los recuerdos implantados como argumento en contra de esta idea. Si de algún modo, yo empezara a recordar ciertas cosas que en realidad nunca viví, pero sí otra persona, podría decir que hay continuidad entre ella y yo. Sin embargo, no parece que esto me permita concluir que yo soy esa persona (Parfit, 2004, 402). Otro argumento en contra de aceptar la continuidad como criterio de identidad lo proporcionan los casos de división, en los que la vida mental de un individuo toma una forma ramificada (Parfit, 2004, 454). Volviendo al caso de la máquina de replicación, podemos imaginar que debido a un error en el proceso, la máquina crea dos réplicas y no una. Ambas serían psicológicamente continuas conmigo, sin embargo, si la identidad personal es una forma de identidad numérica, no podemos afirmar que yo “soy” las dos réplicas.

Por su parte, la *conexión fuerte* no se da entre periodos muy distantes en el tiempo, por lo que postularla como criterio de identidad podría llevarnos a conclusiones paradójicas. Imaginemos que yo estoy *fuertemente conectado* a un yo-2, y que a su vez yo-2 está

*fuertemente conectado* a yo-3, pero que debido a la distancia en el tiempo, yo no estoy *fuertemente conectado* a yo-3. Si la *conexión fuerte* fuera el criterio de identidad personal, me vería forzado a afirmar que yo soy la misma persona que yo-2, que yo-2 es la misma persona que yo-3, pero que yo y yo-3 no somos la misma persona. Un criterio de identidad no transitivo no parece plausible (Parfit, 2004, 382).

Así pues, nuestras intuiciones sobre la identidad personal parecen decirnos que, de existir, esta tiene que ser una forma de identidad numérica, ya que aceptar un criterio meramente cualitativo nos llevaría a admitir, por una parte, que podríamos ser más de una entidad al mismo tiempo, y por otra, que nuestra existencia es mucho más breve de lo que solemos creer. Esto se debe a que podríamos ser sincrónicamente idénticos en sentido cualitativo a otras entidades (universos paralelos), pero no podemos ser diacrónicamente idénticos a nosotros mismos en sentido cualitativo, puesto que nuestro grado de *conexión fuerte* no abarca periodos muy amplios de tiempo y nuestras estructuras físicas están cambiando constantemente. Al mismo tiempo, si no tenemos un criterio cualitativo de permanencia, no parece que pueda haber un criterio numérico sólido, ya que como indicamos anteriormente, la destrucción de la identidad cualitativa parece conllevar la destrucción de la identidad numérica.

De las posiciones anteriormente expuestas, únicamente las de tipo cartesiano serían capaces de conjugar la identidad con aquello que importa. Sin embargo no tenemos ninguna evidencia de que seamos entidades que existen separadas de un cuerpo. El criterio físico, por su parte, es un criterio de la identidad poco plausible y no parece captar nuestras intuiciones acerca de lo que importa. Finalmente, el criterio psicológico, aunque no puede ser un criterio de identidad personal, es un criterio plausible de lo que importa.<sup>9</sup> Parece que la razón por la que me preocupa mi futuro no es que seré el mismo cuerpo, ni porque mi alma permanecerá inmutable en él, detrás de todos los cambios. Lo que parece que me importa cuando acepto replicarme es el mantenimiento de mis creencias, deseos, recuerdos, de mi percepción de mí mismo, la realización de mis proyectos, y tiene sentido considerar que todo esto permanece en la replicación, del mismo modo en que permanece de la noche a la mañana cuando despierto. Algunos autores matizarán esta idea, defendiendo que la *conexión* y la *continuidad psicológica* son lo que importa, siempre y cuando tengan la clase correcta de causa, esto es, el mismo cerebro.<sup>10</sup> Parfit, por su parte, afirma que lo importante es la *relación-R* con cualquier clase de causa (Parfit, 2004, 506). Cuando se defiende que la causa es relevante, parece que se está presuponiendo la identidad personal, y que se asume que, de algún modo, somos esencialmente nuestro cerebro. Consideremos la siguiente variación del caso anterior:

*Última década: me diagnostican una extraña e incurable enfermedad, y me dicen que me quedan diez años de vida. Los médicos me ofrecen entonces la posibilidad de recibir un novedoso tratamiento de replicación celular. Sé que si recibo el tratamiento la enfermedad desaparecerá. El proceso de replicación es gradual, y consiste en ir sustituyendo cada determinado tiempo todas las células de ciertas partes de mi cuerpo por células replicadas. Al final del proceso, todas las células de mi cuerpo*

9 Para un argumento en contra de esta posición, véase: Williams (1970)

10 McMahan (2002, 67), por ejemplo, sostiene que la base de nuestras relaciones prudenciales sería la *continuidad* de “la misma” conciencia (*sameness of consciousness*). De este modo, la causa de la *relación-R* se vuelve fundamental.

*serían réplicas, sin embargo, durante las distintas fases, células replicadas conformarían mi cuerpo junto con células originales.*

Este experimento mental, inspirado en uno muy similar de Parfit (2004, 802), plantea un problema semejante al del barco de Teseo. Aquí, incluso considerando que lo que importa es la *relación-R* con la clase correcta de causa, parece muy difícil negar que es mejor aceptar el tratamiento. Sin embargo, si esto es mejor, parece que es precisamente porque la causa de la *relación-R* es irrelevante. Al aceptar el tratamiento asumimos que podemos tener vínculos prudenciales con una entidad cuyo cerebro ha sido enteramente replicado. Y parece poco plausible defender que existe una diferencia relevante que justificaría aceptar la replicación en *última década* y no en *última semana*.

Así pues, si no apelamos a la existencia de una entidad que exista separadamente, como un *ego* cartesiano, podemos concluir que lo que importa no es la identidad personal, sino la *relación-R* con cualquier clase de causa (Parfit, 2004, 495).<sup>11</sup> No es el hecho de si soy o no “una y la misma persona” en diferentes momentos lo que me debe preocupar, sino en qué grado estoy conectado con mis distintos “yoes”. La *continuidad* y el grado de *conexión psicológica* son lo que tengo que valorar a la hora de considerar en qué medida me pueden afectar determinados eventos en el tiempo. Asumiendo esto, tiene sentido sostener que también son estos factores los relevantes para evaluar mi grado de responsabilidad actual con respecto a los distintos actos cometidos a lo largo de mi vida.

#### 4. Continuidad, conexión y castigo

Si asumimos lo que dice el criterio psicológico acerca de lo que importa, para determinar si el científico del ejemplo inicial tiene algún motivo para temer a la pena de muerte, no debemos preguntarnos si será él a quien ejecuten, sino si entre sus estados de conciencia antes y después de utilizar la máquina se da la *relación-R*. La respuesta a esta pregunta es negativa. Él no estará *R-relacionado* con la persona que salga de la máquina puesto que todas las conexiones psicológicas se han roto. Por tanto, parece plausible sostener que no tiene nada que temer con respecto al día de la ejecución. Esto, claro está, no implica que el científico no sea afectado por la muerte. Según el criterio psicológico, la muerte ocurre cuando se produce un cese irreversible del flujo de contenidos de conciencia (Horta, 2010, 114), que es precisamente lo que ocurre cuando él entra a la máquina. Aunque la persona que sale es plenamente consciente, no hay *continuidad* entre sus estados de conciencia y los del científico en el momento anterior al uso de la máquina. Podríamos afirmar más bien que se trata de dos flujos de conciencia diferentes y discontinuos, aunque la causa de ambos sea la misma: el mismo cerebro. Si la causa no determina la *relación-R* y esta es lo importante, es irrelevante que el científico y el ejecutado compartan el mismo organismo, esto es, la misma causa, ya que no estarían *R-relacionados*.

Si consideramos que lo que importa es la *relación-R*, podemos pensar, como sostiene McMahan (2002, 170), que nuestros conceptos de interés y afectación deben ser relativos al

---

11 En los casos prácticos del mundo real, no encontraremos diferencias relevantes entre aceptar una versión de R con la clase correcta de causa o con cualquier causa. Ambas posiciones defenderán lo mismo. Esto se debe a que no existen máquinas de replicación ni artefactos semejantes.

tiempo. Imaginemos que gano la lotería. Sin embargo, de camino a cobrar el premio sufro un terrible accidente que produce que se destruyan casi todas mis conexiones psicológicas. Como resultado de esto, ya no estoy fuertemente conectado conmigo mismo el día antes de ganar el premio. McMahan (2002, 106) sostiene que el interés en vivir de un individuo depende de la cantidad de valor que una vida contiene así como del grado de unidad psicológica entre los distintos momentos de esa vida. Así, si estimo que mi bienestar en caso de cobrar el premio y no tener el accidente fuera, digamos, de 80, y el grado de conexión psicológica entre “yo antes de ganar la lotería” y “yo después de cobrar el premio” es de tan solo un 10% debido al accidente; entonces mi bienestar esperado con respecto al momento de cobrar el premio será el producto del valor que asigno al beneficio (80) por el grado de conexión que tendré conmigo mismo en el momento de recibirlo (0,10). De este modo, mi beneficio esperado en este caso sería de tan solo 8. Así, vemos que aunque parece que debería estar feliz por el hecho de ser millonario, en realidad no tengo demasiado por lo que alegrarme. Sería mucho mejor para mí si mi perspectiva de bienestar fuera, digamos de 40, y entonces no ganara la lotería, no tuviera el accidente y esto me hiciera seguir conectado al 98% conmigo la mañana siguiente. En ese caso, mi bienestar esperado sería de 39,2. De este modo, parece claro que bajo ciertas circunstancias, un determinado beneficio podría no beneficiarnos en el sentido esperado. De manera semejante, se puede argumentar que al ser alguien castigado por un crimen, puede no estar siendo perjudicado en el sentido esperado.

Si el grado de *conexión psicológica* del científico con el individuo que sale de la máquina es igual a cero, entonces ¿quién es perjudicado por la ejecución? Es posible que no exista una respuesta a esta pregunta en términos de identidad personal. Sin embargo, si atendemos a la *relación-R*, en este caso no podemos estar castigando de ninguna manera al científico. Esto no implica que no estemos perjudicando a nadie, ya que alguien es ejecutado. Algunas de las personas que defienden que la pena de muerte es justa podrían sostener que alguien debe pagar por los delitos que han sido cometidos, que estos no pueden quedar impunes, y que la ausencia de *relación-R* no puede ser más importante que la necesidad de retribución. Sin embargo, según la idea intuitiva que tenemos de la retribución, parece que para que un castigo sea una retribución debe cumplirse la siguiente condición:

Para ser una retribución, un castigo debe aplicarse sobre la/s persona/s adecuada/s. Esto significa que, dado un cierto delito  $d$ , que requiere un determinado castigo  $c$ ,  $c$  solo funciona como retribución de  $d$  si se aplica sobre la/s persona/s responsable/s de  $d$ .

De esta forma, vemos que la aplicación de castigo no es condición suficiente para que haya retribución. La cuestión en nuestro experimento mental será entonces, si la relación entre el científico y el ejecutado es de tal modo que haría de la ejecución un acto no retributivo. Si esto fuera así, la pena de muerte en este caso no estaría funcionando como retribución. Si la *continuidad psicológica* y la *conexión* determinan la manera en que somos afectados por los eventos a lo largo de nuestra vida, puede tener sentido afirmar que también depende de estos conceptos la responsabilidad de los actos. Si la responsabilidad viniera dada por la identidad numérica de nuestro organismo, podríamos imaginar un caso en el que el científico, en lugar de destruir su conciencia y crear una nueva, simplemente intercambia su cuerpo con el de otra persona inocente. En este caso, el responsable de los crímenes sería



el cuerpo del científico, que albergaría una conciencia totalmente diferente. Esto implicaría que la conciencia del científico, ahora otro cuerpo, sería inocente de todos los crímenes. Esto no parece aceptable. La responsabilidad tiene que ser parte de lo que importa, y por tanto, tiene que estar vinculada al hecho de estar *R-relacionados*. Esto puede verse claramente en casos en los que estamos orgullosos de nuestra responsabilidad en un hecho. Imaginemos que intercambio mi cuerpo con el de un amigo durante un día, y que ese día descubro la clave para una teoría física del todo. Al otro día, al transferir nuevamente mis contenidos de conciencia a mi cuerpo habitual se anuncia que se le concederá el *Nobel de Física* a mi amigo por el descubrimiento. En este caso, parece que tendría razones para afirmar que el responsable de tal descubrimiento soy yo y no mi amigo. Si esto es así, estaría considerando que la responsabilidad depende de la *relación-R* y no de la identidad numérica de un cuerpo. De esto se sigue que, si el científico de nuestro experimento mental es responsable de los crímenes, y no está *R-relacionado* con la persona ejecutada, esta no puede ser responsable de los crímenes. La pena de muerte en este caso no puede ser una retribución.

Aunque este experimento mental presente un caso muy extremo e irreal en lo que a la pérdida de *conexión* se refiere, plantea cuestiones de relevancia fáctica. Los condenados a muerte en el Estado de Derecho pasan, en la mayor parte de los casos, un tiempo considerable en el corredor de la muerte, y en algunas ocasiones esta situación se puede prolongar durante décadas. Si como antes mencionamos, la *conexión fuerte* no se da entre periodos muy distantes en el tiempo, es probable que los ejecutados estén *débilmente conectados* consigo mismos en el momento en que cometieron el crimen por el que fueron condenados. Esto plantea una objeción bastante seria a la pena de muerte cuando esta se funda en un principio puramente retributivo. Si un individuo no mantiene ninguna *conexión* consigo en el momento del crimen, como en el caso del científico, no puede merecer ser ejecutado, y a decir verdad, ni siquiera merece ser enviado a prisión. Sin embargo, estos casos no suceden en el mundo real. Los ejecutados no parece que dejen de estar *R-relacionados* en ningún momento. A pesar de ello, y al menos en muchos casos, no puede decirse que exista *conexión fuerte* en ellos entre el momento del crimen y el de la ejecución. Si el grado de *conexión* es susceptible de reducirse, se puede pensar que nuestro concepto de responsabilidad debería ser sensible a esta reducción. De este modo, tiene sentido considerar que la retribución también debería ser reducible. Sin embargo, la pena de muerte no es susceptible de aplicarse en un menor grado; supone un daño irreversible que puede ser tremendamente desproporcionado. Cuando se condena a una persona a muerte no se sabe si, en el momento de la ejecución, esta persona estará *débilmente conectada* consigo cuando cometió el crimen por el que es ejecutada. Es concebible pensar que la relación que una persona arrepentida de un crimen grave mantiene con su “yo” pasado puede expresar una diferencia de carácter similar a la que se puede observar entre dos personas diferentes. De hecho, se puede interpretar que parte del significado de las reducciones de condena radica en la posibilidad de que una persona cambie considerablemente.

Se podría alegar, sin embargo, que la responsabilidad no puede ser de grado, y por tanto, que no admite reducción. Si la responsabilidad es una relación de todo o nada, entonces se es responsable o no. Así, incluso si la *relación-R* se diera en un grado muy bajo, podría haber responsabilidad total. De este modo, sería posible decir que el ejecutado en el experimento mental del científico es inocente, pero que en las ejecuciones corrientes, los ejecutados son totalmente responsables de sus crímenes, ya que lo único que los eximiría de responsabilidad

sería la ausencia total de *relación-R*. Sin embargo, si nuestro criterio moral no apela a la identidad personal sino a la *relación-R*, la responsabilidad no puede descansar más que a efectos prácticos y discursivos (quizás inevitables) en sujetos de experiencias. En otras palabras, si no existen entidades de tipo cartesiano, difícilmente puedan existir sujetos de experiencias en un sentido estricto. Esta idea parece chocar con todas nuestras intuiciones y con nuestro sentido de la realidad. Parecería un absurdo concebir un mundo en el que no hay personas, sino una multiplicidad de experiencias. Sin embargo, esta es una de las implicaciones del enfoque de Parfit: la posibilidad de una descripción impersonal del mundo (Parfit, 2004, 489). Desde una descripción semejante, la responsabilidad tiene que descansar pues en otro tipo de entidad. Parece plausible, desde esta perspectiva, decir que son los propios contenidos psicológicos que determinan la comisión de un acto los que son responsables de él.<sup>12</sup> Simplificando mucho la cuestión, imaginemos que una persona asesina a otra motivada por dos creencias: en primer lugar, cree que el derecho a la vida de otras personas es menos importante que la satisfacción de sus deseos. En segundo lugar, cree que para satisfacer un deseo muy fuerte que tiene no puede evitar matar a una persona. Esto podría suceder por ejemplo si alguien mata a otra persona para robarle con el fin eliminar un fuerte síndrome de abstinencia provocado por la adicción a una droga. Es perfectamente posible que, después de varios años en prisión y una vez desaparecida la adicción a dicha droga, estas dos creencias desaparezcan. Podrían incluso aparecer fuertes creencias en forma de valores morales que apuntaran en la otra dirección, hacia la santidad de la vida por ejemplo. Así pues, es posible que la responsabilidad sea de todo o nada, pero no entendida como responsabilidad de sujetos de experiencias, sino de contenidos psicológicos. Si esto es así, no sería descabellado afirmar que cuando tales contenidos desaparecen, la necesidad de aplicarles retribución también. Esto no implica que todo el sistema penal deje de estar justificado. Existen razones consecuencialistas de peso para pensar que un mundo sin castigos penales sería un mundo peor. Por otra parte, se puede pensar que la flexibilidad de las penas de prisión o las reducciones de condena son de algún modo sensibles en la práctica al darse de la *relación-R*, y que por tanto, cumplen algún tipo de función retributiva.

## 5. Conclusiones

Podemos concluir que, si asumimos un criterio psicológico de lo que importa en términos prudenciales, se plantea una objeción importante a la pena de muerte, entendida como retribución adecuada a la comisión de ciertos delitos. Esta objeción, aunque es poderosa, no da una razón concluyente en contra de la pena de muerte, puesto que no dice nada en contra de una concepción no retribucionista de la pena. Si nuestro criterio para justificarla

---

12 Esto es defendido, por ejemplo, por Khoury (2013), quien sostiene que lo relevante a la hora de determinar la responsabilidad diacrónica no es la identidad personal sino el grado de conexión psicológica, y más concretamente, la estructura motivacional que posibilita la comisión de un acto. Walker (2020), por su parte, llega a una conclusión semejante al analizar la problemática de la retribución en casos de división como los planteados por Parfit. Walker asume una concepción de la identidad personal basada en la distinción *type/token*. Según esta, si los nazis hubieran creado una copia idéntica de Hitler poco antes de la caída del Tercer Reich, esta copia sería igualmente responsable de todos los crímenes cometidos por el Hitler original. Esto se debe a que, aunque serían diferentes *tokens*, compartirían el mismo *type*. Lo que identificaría aquí al “*type* Hitler” serían sus contenidos psicológicos (Walker, 2020).

fuera la disuasión o la protección de la sociedad, el argumento esgrimido aquí podría ser irrelevante. Esto es debido a que los enfoques no retribucionistas pueden defender la pena apelando exclusivamente a sus consecuencias. Muchas de las personas que apoyan la pena de muerte creen que esta es capaz de intimidar a individuos que podrían, de otro modo, verse mayormente motivados a cometer crímenes graves.<sup>13</sup>

También se podría objetar que nuestro argumento no refuta la justificación retributiva de la pena de muerte, puesto que solo cuestiona aquellos casos en los que la pena se aplica existiendo un grado de *conexión débil*. Esta objeción es válida, sin embargo, no se puede ignorar que la reducción de *conexión psicológica*, de ser un hecho, tiene que darse en los presos que pasan varios años hasta el momento de su ejecución. Pretender eludir este problema agilizando los procesos en los que la pena de muerte es una de las condenas posibles, podría derivar en la práctica en una vulneración de los derechos de los imputados, cuando no directamente en la aplicación de ejecuciones sumarias. En cualquier caso, esto no constituiría necesariamente una objeción a la justificación de la retribución si sus plazos fueran cortos, sino a las consecuencias que un escenario semejante podría implicar.

Todo lo anteriormente expuesto ofrece, no solo una razón para poner en cuestión la premisa 3 del argumento retribucionista en defensa de la pena de muerte, sino que nos obliga a revisar cómo se relaciona nuestra idea de la retribución con el tipo de entidad que somos.

## **Bibliografía**

- Alexander, L. (2000), «Deontology at the threshold», *San Diego Law Review*, 37, pp. 893-912.
- Albrecht, H-J. (2014), «Pena de muerte, efecto disuasorio y formulación de políticas», en L. Arroyo Zapatero, A. Nieto Martín, & W. Schabas (Eds.), M. Muñoz de Morales Romero (Trad.), *Pena de muerte: una pena cruel e inhumana y no especialmente disuasoria* (pp. 55-72). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Amnistía Internacional, (1999), *Error capital: la pena de muerte frente a los derechos humanos*, Madrid: EDAI.
- Bowers, W.J & Pierce, C.L. (1980), «Deterrence or brutalization: what is the effect of executions?», *Crime and Delinquency*, pp. 453-484
- Chignell, A. (2018), «The ethics of beliefs», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado en línea, el 01/01/2021, en <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/#KinNorPruMorEpi>
- Demetrio Crespo, E. (2013), «Compatibilismo humanista», en E. Demetrio Crespo (dir) y M. Maroto Calatayud, (coord), *Neurociencias y derecho penal*, Madrid: Edisofer.
- Demetrio Crespo, E. (2014) «Sobre el presunto efecto intimidante de la pena de muerte». en L. Arroyo Zapatero, A. Nieto Martín, & W. Schabas (Eds.), *Pena de muerte: una pena cruel e inhumana y no especialmente disuasoria*. (73-78) Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

---

13 Para una defensa de esta visión, véase: Ehrlich, I. (1975). Por otra parte, organizaciones como la ONU (2015) o Amnistía internacional (1999), desde enfoques abolicionistas de la pena, señalan que no hay datos concluyentes que respalden su efecto disuasorio.

- Ehrlich, I. (1975), «The Deterrent Effect of Capital Punishment: A Question of Life and Death», *American Economic Review*, vol. 65, núm. 3, pp. 398-414.
- García Amado, J. (2018), «Retribución y justificación del castigo penal», en Guillermo Portilla Contreras & Fernando Velásquez (dir), Esther Pomares Cintas & Juan L. Fuentes Osorio (coord), *Un juez para la democracia: libro homenaje a Perfecto Andrés Ibáñez*, Madrid: Dykinson.
- Glover, J. (1990), *Causing death and saving lives*, London: Penguin Books.
- Horta, O. (2010), «Interés en vivir y complejidad psicológica: un criterio transespecífico». *Revista Laguna*, 26, pp. 109-122.
- Kant, I. (1987), «Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo», trad. Mario Caimi, en Cuadernos de Ética, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Khoury, A. C. (2013), «Synchronic and diachronic responsibility», *Springer: Philos Stud*, 165, 735-752.
- McMahan, J. (2002), *The ethics of killing: problems at the margins of life*, New York: Oxford University Press.
- Organización de Naciones Unidas. (2015), «No hay evidencias del efecto disuasorio de la pena de muerte, alerta la ONU». Consultado en línea, el 30/03/2020, en <https://news.un.org/es/story/2015/11/1344091>
- Parfit, D. (2004), *Razones y personas*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- Persson, I. (2005), *The retreat of reason*, New York: Oxford University Press.
- Richardson, H. (2018), «Moral reasoning» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado en línea, el 01/01/2021, en <https://plato.stanford.edu/entries/reasoning-moral/>
- Walker, M. (2020), «Branching is not a bug; it's a feature: personal identity and legal (and moral) responsibility», *Springer: Philosophy and Technology*, 33, pp. 173-190.
- Williams, B. (1970), «The self and the future», *The Philosophical Review*, 79, N°2, pp. 161-180.

## Sobre la «asombrosa trascendencia» de la Idea de Bien en la *República* de Platón

### On the «Amazing Transcendence» of the Idea of Good in Plato's *Republic*

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA\*

**Resumen.** El objetivo de este trabajo es contribuir a clarificar el sentido de la tesis de la trascendencia del Bien (τὸ ἀγαθόν) apuntada en la *República* de Platón. Frente a algunas lecturas contemporáneas de corte neoplatónico, pero también frente a algunas otras opuestas a ellas, proponemos interpretar el pasaje vinculando la tesis de la trascendencia del Bien con la condición de primer principio (ἀρχή) y de máxima potencia (δύναμις) que Platón adscribe a la Idea de Bien, así como con su doctrina de la autosuficiencia absoluta del Bien.

**Palabras clave:** Platón, Idea de Bien, trascendencia, funciones del Bien, autosuficiencia, *República*, *Banquete*.

**Abstract.** The aim of this paper is to contribute to clarify the meaning of the thesis of the transcendence of the Good (τὸ ἀγαθόν) pointed out in Plato's *Republic*. Against some contemporary readings of a Neo-Platonic nature, but also against others that are opposed to these, we propose to interpret the passage by linking the thesis of the transcendence of the Good with the condition of first principle (ἀρχή) and maximum power (δύναμις) that Plato ascribes to the Idea of Good, as well as with his doctrine of the absolute self-sufficiency of the Good.

**Keywords:** Plato, Idea of Good, transcendence, functions of the Good, self-sufficiency, *Republic*, *Symposium*.

#### 1. Objetivo del presente texto

Platón introduce la trascendencia de la Idea de Bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) en un extraño y oracular pasaje de la *República* en el que viene tratando de la función ontológica que atribuye a la Idea de Bien<sup>1</sup>, concretamente en aquel momento en el que Sócrates se detiene a advertir que «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder» (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (*Resp.* 509 b). A lo cual sigue la respuesta

Recibido: 11/06/2020. Aceptado: 07/08/2020.

\* Investigadora Juan de la Cierva en la Universidad Autónoma de Madrid. [begonia.ramon@gmail.com](mailto:begonia.ramon@gmail.com). Sus principales líneas de investigación son la historia de la filosofía antigua y la filosofía de L. Wittgenstein.

1 Para una relación de las principales afirmaciones sobre el Bien hechas en la *República*, véase G. Seel, «Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?», pp. 168-172, G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», pp. 232-241 y Th. A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, pp. 111-112.

de Glaucón que, admirado, exclama con mucha gracia: «¡Por Apolo! ¡Qué asombrosa trascendencia!» (δαίμονίας ὑπερβολῆς) (509 c)<sup>2</sup>.

El objetivo que nos proponemos es contribuir a la clarificación del sentido de esta afirmación de Sócrates sobre la trascendencia de la Idea de Bien, sin duda una de las más célebres, pero también más oscuras, de la filosofía platónica. Para ello comenzamos insertando la tesis de la trascendencia de la Idea de Bien en su marco propio y adecuado —la teoría de las Ideas— y analizándola a la luz de este contexto. Ello nos da pie a hacer una revisión crítica de algunas interpretaciones contemporáneas de corte neoplatónico de dicha tesis.

Frente a éstas, pero también frente a otras interpretaciones opuestas a ellas que, en nuestra opinión, yerran igualmente sobre el sentido de la tesis platónica, al mermar buena parte de su significado, proponemos vincular la tesis sobre la trascendencia con las funciones que cumple la Idea de Bien en la filosofía de Platón, en tanto que primer principio y condición de posibilidad del ser y del saber. Ligada a ello está la necesidad metodológica de que, por así decirlo, «el desasosiego dialéctico» que suscita la fundamentación de la ontología y la epistemología pueda apaciguarse alcanzando un anclaje, un punto de apoyo o fundamento último de la cadena de razones y justificaciones.

Por último, tratamos de mostrar la importancia de cierto *páthos* místico de Platón y de su teoría de la autosuficiencia absoluta del Bien a la hora de arrojar luz sobre el sentido de la enigmática tesis sobre la trascendencia del Bien. Y es que pensamos que este *páthos* es la clave para comprender que la tesis de la ultramundaneidad del Bien no habla del eclipse de la esencia del Bien, como querían los neoplatónicos, y sí, en cambio, de que el tipo de realidad que es no puede igualarse ni rebajarse a ninguno de los sentidos en que las demás cosas participan de realidad. Se trata de un temple que hace que el filósofo sitúe la Idea que festeja como «lo más dichoso de cuanto es» (526 e) por encima de un mundo que juzga deplorable, y que la libere de todo padecimiento y atadura con el mundo: el Bien no debe conocer más que una serenidad y una impasibilidad eternas, pues un sentimiento de sublime indiferencia es lo propio de un ser incondicionalmente autárquico y perfecto como es el Bien.

## 2. El Bien y la teoría de las Ideas

En la *República*, Platón toma como punto de partida de la explicación de su concepción del Bien el postulado de la existencia y el saber de las Ideas (507 a-b). Una vez que los interlocutores han mostrado su conformidad en este punto central, se agrega que el Bien es uno de los seres o Ideas, a saber, «el Bien mismo» (αὐτὸ ἀγαθόν) (507 b). Que el Bien sea una Idea apunta, por un lado, a que es algo distinto a las cosas concretas y cambiantes que participan en diversos grados de su naturaleza. Y, por otro, a que tiene las propiedades adscritas a cualquier miembro del mundo de las realidades inteligibles. Entre estos atributos pueden señalarse como los más fundamentales la eternidad, la inmutabilidad, la perfección y también la unidad, puesto que el Bien, al igual que cualquier otra Idea, comporta la unidad o combinación de una pluralidad de rasgos, notas o elementos.

2 Sobre la reacción de Glaucón véase P. Friedländer, *Platon*, Bd. I, p. 157 y J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. II, p. 62.

Pero que el Bien tenga los atributos propios de cualquier entidad del mundo de las Ideas también apunta a algo que nos da una primera pista para tratar de descifrar el sentido preciso de la tesis de la trascendencia del Bien. En efecto, si el Bien es una Idea, de entrada cabe sospechar que con la afirmación de su ulterioridad respecto del ser y del saber Platón no quiere dar a entender que el Bien no tenga un ser real ni que no sea una realidad inteligible.

Como se sabe, el tipo de exégesis opuesta a ésta tiene a sus espaldas la gran mole de la tradición neoplatónica. Además de en la célebre sentencia de la *República* sobre la ultramundaneidad del Bien, la tradición neoplatónica se apoya en la sentencia del *Parménides* sobre la inefabilidad del Uno, término este último que puede ser considerado como otro de los nombres con que Platón llama a su Idea más alta. La recordamos: «No hay para él [para el Uno], pues, ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación, ni opinión que le correspondan» (οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα) (*Parm.* 142 a).

Aunque pueda haber cierta verdad en algunos puntos de la interpretación del Bien ofrecida por esta tradición, nosotros pensamos que lo que los textos de la *República* autorizan a afirmar es que *el Bien bordea los límites de lo inteligible, pero cae con todo dentro del mundo de las Ideas*. Y su saber, aunque no puede forzarse, puede en principio sobrevenir, aunque, eso sí, como se dice en la *Carta Séptima*, «a costa de mil esfuerzos» (344 b)<sup>3</sup>. Otra cosa distinta es que, aún en el caso de que exista y llegue a conocerse, no pueda decirse con total propiedad.

La lectura de corte neoplatónico del «más allá de la esencia» ha encontrado apoyo y desarrollo en intérpretes contemporáneos como H. J. Krämer, quien sostiene la tesis de la trascendencia ontológica del Bien —concepto que identifica con el de Uno—, aunque la defiende, conforme a su método de trabajo característico, apoyándose en la tradición indirecta relativa al Bien platónico, más que en el análisis del propio texto platónico. Su idea principal es que, en el platonismo, la trascendencia del ser no deriva de «un análisis abstracto de la relación del principio del ser con los principiadados»<sup>4</sup>, sino de su compromiso con el eleatismo, en el sentido de que Platón conserva en cierto sentido «el “dualismo” eleático-zenoniano de ἔν y πολλά»<sup>5</sup>, pero consume a la vez «un importante desplazamiento en el seno de esta disyunción»<sup>6</sup>: «en Zenón el ser era uno, mientras que la multiplicidad de las cosas no eran. En Platón, por el contrario, la multiplicidad de las cosas *son*, y el ser ya no es uno, sino muchos. Así, pues, mientras que en Zenón el ὄν caía de la parte del ἔν, en Platón, por el contrario, cae de la parte de los πολλά, que se vuelven de este modo ὄντα»<sup>7</sup>. «Ahora bien —continúa Krämer—, como los πολλά se han vuelto ahora ὄντα, *el ἔν pasa forzosamente también a la posición opuesta a la de los ὄντα*. Así, el ἔν ya no es un ὄν, sino un no-ser. Pero como los πολλά = ὄντα participan del ἔν y pueden existir ante todo gracias a esta participación, el ἔν aparece no sólo como un no-ser, sino ante todo como un más allá del ser. Así, pues, al elevar el valor óntico de la multiplicidad dentro de la disyunción eleática o, dicho de otro modo, al hundir el ser al nivel de la multiplicidad, *lo opuesto a*

3 Coincidimos en este punto con el enfoque hermenéutico de I. Lafrance en «Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon: *République* 502c-509c», p. 264.

4 H. J. Krämer, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», p. 10.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

la multiplicidad, el Uno, se vuelve necesariamente un no ser y un más allá del ser, y, en consecuencia, se coloca en una posición ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ο ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»<sup>8</sup>.

Por nuestra parte, pensamos que la determinación del Bien como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no apunta únicamente a la «absoluta indivisibilidad del Uno, que precede a toda individuación y por tanto a todo ser»<sup>9</sup>. Además, creemos que se habría de tener en cuenta que para Platón «la indivisibilidad» del Bien es una cualidad indisociable de su opuesta, «la autodifusividad» del Bien, esto es, la idea de la fecundidad y la comunicatividad de la naturaleza, que Platón exalta con entusiasmo en el *Timeo*, pero de la cual no hay, sin embargo, rastro alguno en el ensayo de Krämer.

Otra interpretación de corte neoplatónico es la de C. J. de Vogel, quien entiende la tesis de la ultramundaneidad del Bien en el sentido que le confiere el autor de las *Enéadas*. Según ella, el Bien no formaría parte de los νοητά, de los seres inteligibles. No se trataría, afirma, de «un ser, sino de algo *suprarreal*»<sup>10</sup>, y, por tanto, el Bien no sería objeto de la νόησις de la manera en la que lo son las «otras» Ideas, ni un objeto susceptible de una definición formal.

Si bien no compartimos una lectura de este tipo, pensamos que el acento que pone Vogel en que, a ojos de Platón, nada en el mundo se identifica con el Bien es importante para la comprensión de la tesis sobre la trascendencia del Bien. En este sentido, ella resalta el cuidado que pone el filósofo, con el uso del neutro plural en la frase de *Resp.* 534 b-c διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν, en advertir que el Bien debe ser distinguido y aislado de *todo lo demás*, de las otras Ideas y de todo en el mundo<sup>11</sup>. En relación con este aspecto de la teoría, tiene también su importancia que se enfatice la idea de que la *via negationis* (κατ' ἀφαίρεσιν) representa la única vía para determinar la naturaleza del Bien<sup>12</sup>. Por nuestra parte, pensamos, de forma parecida a como lo ha planteado E. Berti<sup>13</sup>, que, con la frase «separándola de todas las demás cosas», Platón se refiere, más precisamente, a la separación o al aislamiento de la definición del Bien respecto «de todas las otras posibles definiciones [del Bien que puedan oponerse a la propuesta por el dialéctico], o hipótesis, mediante la refutación de todas estas últimas»<sup>14</sup>. Pero reiteramos que el interés en distinguir y aislar el Bien del mundo es algo con peso en la ontología de Platón, y está presente, como mostraremos, en un pasaje del *Banquete* que aduciremos en apoyo de nuestra interpretación del sentido preciso que tiene la tesis de la trascendencia del Bien<sup>15</sup>.

Por supuesto, tampoco faltan los intérpretes de Platón que se muestran contrarios a una lectura neoplatonizante del pasaje. En este sentido, F. M. Cornford sostiene que «el Bien no está aquí “más allá del ser”, sino que se trata de una sustancia inmutable (οὐσία), exacta-

8 *Ibid.*

9 H. J. Krämer, *Dialectica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3-d 2*, p. 102, n. 29.

10 «Surréal», C. J. DE VOGEL, «Encore une fois : le Bien dans la *République* de Platon», p. 56.

11 *Op. cit.*, p. 52.

12 *Ibid.*

13 E. Berti, «L'Idea del bene in relazione alla dialettica», pp. 310-311.

14 *Op. cit.*, p. 311.

15 Es por ello que, pese a que tampoco coincidamos con M. Vegetti en su lectura de corte antineoplatónico de la Idea de Bien, somos de la opinión de que lleva razón cuando insiste en «el exilio» del Bien de «este» mundo. Bien se puede afirmar que, en efecto, «la del exilio es ... una dimensión constitutiva del platonismo» («L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», p. 228).



mente igual que del “Uno” de Platón se dice que es una οὐσία en *Met.* 987b, 22»<sup>16</sup>. Aunque compartimos este punto de vista, el tratamiento que hace Cornford del asunto adolece, en nuestra opinión, de reduccionismo e incomprensión de la teología de Platón y del personal talante místico del filósofo: ni el Bien de la *República*, sostiene Cornford, se puede identificar con el Uno del *Parménides*, ni la trascendencia del Bien guarda relación alguna con un significado religioso ni con una teología negativa, lo cual sería más una creación de Plotino que de Platón<sup>17</sup>. En torno a la fórmula de *Resp.* 509 b se ha acumulado, por obra sobre todo de los propios neoplatónicos, una atmósfera de «fervor religioso»<sup>18</sup>, pero las palabras de Platón «no significan nada más que, mientras que siempre se puede preguntar por la razón de la existencia de algo y la respuesta será que existe por causa de su bondad, no se puede preguntar por la razón de la bondad; el bien es un fin en sí mismo; no hay otra causa final más allá de él»<sup>19</sup>. El significado de la célebre fórmula de la *República* es el mismo que el de la exigencia de Sócrates en el *Fedón* conforme a la cual «el orden del mundo debería explicarse haciendo referencia a algún tipo de bien de la totalidad que sería la razón última (αἰτία) del ser de las cosas. La “razón” o “causa” que explica toda la existencia podría describirse como “más allá” de la existencia que explica y, al ser el bien o el fin de esa existencia, sería superior a ella en dignidad»<sup>20</sup>. Nosotros esperamos mostrar que las palabras de Platón encierran más de lo que la interpretación de Cornford sugiere.

A nuestro entender, también se queda corta, por razones parecidas, la lectura que hace H. F. Cherniss, quien aprobaba la interpretación de Cornford<sup>21</sup>. En efecto, en un contexto en el que está rechazando la validez de la teoría de la derivación de las Ideas a partir de la Idea de Bien (dentro a su vez de un trabajo dedicado al pasaje del libro décimo de la *República* en el que aparece la concepción de un dios fabricante de las Ideas), afirma a propósito de la tesis de la trascendencia del Bien:

En cierto sentido, la Idea de Bien está por encima del Ser, porque en este sentido los bienes son bienes debido a su participación en esa Idea. Al describir la Idea de Bien, Platón tiene en mente la formación de los guardianes; de ahí que esté interesado sobre todo en que tienen que llegar a conocer la fuente de todas las acciones éticas. En consecuencia, hace bien en subrayar la dignidad e importancia de la Idea de Bien, puesto que ésta es la causa de todo propósito en el Universo<sup>22</sup>.

16 F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, p. 202.

17 *Op. cit.*, pp. 200-204.

18 *Id.*, p. 201.

19 *Id.*, p. 202.

20 *Ibid.* Al igual que Cornford, también É. de Strycker sostiene que «el ἐπέχεινα τῆς οὐσίας quiere decir, pues, simplemente que el ἀγαθόν es la αἰτία suprema y la ἀρχὴ τοῦ παντός» («L'idée du Bien dans la “République” de Platon», p. 455. Pese a que el título de este artículo sea general, versa exclusivamente sobre el alcance de la fórmula de la trascendencia del Bien.) Y también en su caso llega a esta conclusión a partir de algunas de las ideas que cabe extraer de la autobiografía intelectual de Sócrates narrada en el *Fedón*.

21 H. F. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 98, n. 142 y «Some War-Time Publications Concerning Plato», p. 173.

22 H. F. Cherniss, «On Plato's *Republic* X 597 b», p. 237. L. Brisson, que niega también la trascendencia ontológica del Bien, recoge este pasaje en «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», p. 96, n. 1.

Comentaremos al respecto algo parecido a lo que hemos anotado en relación con la lectura anterior, esto es, que confiamos en que nuestro trabajo muestre que «la dignidad e importancia de la Idea de Bien» no está vinculada únicamente con la función ética que Platón atribuye al Bien<sup>23</sup>.

### 3. Trascendencia y funciones causales del Bien

La clave para entender el sentido de la tesis sobre la trascendencia del Bien tiene que ver, más bien, con la condición de principio primero (ἀρχή) que cumple la Idea de Bien y con su superior potencia explicativa (δύναμις), es decir, con las funciones causales que Platón adscribe al Bien. Lo que se desprende del símil del sol es que la superioridad de la Idea suprema respecto del resto de Ideas responde a que el Bien es el principio y la condición de posibilidad del ser y del saber y, como tal, está «más allá» o «por encima» de ambos. Y de ahí justamente que Platón tenga el cuidado de puntualizar cuál es exactamente el matiz diferencial que hay que trazar entre el Bien y el resto de seres inteligibles: «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella *en cuanto a dignidad y poder*» (*Resp.* 509 b). El Bien no es una Idea como el resto, pues en nuestra opinión Platón la concibe como un Intelecto al que adscribe la función de ser el principio del orden del universo.

Un rasgo decisivo de la teoría platónica del Bien es que es una teoría volcada en auspiciar, ante todo, el talento principial y causal, por así decirlo, de la Idea de Bien por medio de la descripción de su campo de acción y sus efectos. Aunque los textos son claros en este sentido, muchas veces a los especialistas del filósofo griego pasa inadvertido que lo importante del principio del Bien es lo que pueda hacerse con él, lo que pueda explicarse con él, esto es, su potencia<sup>24</sup>. En este sentido el proyecto platónico del Bien es sumamente ambicioso, pues aspira a crear un sistema filosófico en el que el origen, orden genérico e inteligibilidad del universo en su conjunto queden explicados en última instancia por medio de la dialéctica de la Idea de Bien. Esta dialéctica consiste en la defensa argumentada del punto de vista teleológico, tal y como Platón lo anuncia en el *Fedón* al narrar su «segunda navegación» y como lo aplica posteriormente en la escuela del *Timeo*, frente a cualquier hipótesis alternativa para explicar el origen y la constitución del ser, del saber y de la felicidad social e individual, o bien frente a posiciones de corte escéptico y relativista que nieguen que pueda darse una explicación de tal naturaleza.

En efecto, Platón confía a la potencia del Bien una cuádruple función: ética, política, epistemológica y ontológica, que la distingue y coloca por encima de cualquier otra Idea. En

23 Otra lectura que niega toda función ontológica a la Idea de Bien es la de M. Isnardi Parenti. Según ella, el significado de la tesis sobre la trascendencia del Bien se reduce a la idea de un «deber ser absoluto... situado más allá de todo lo que es» («Platón y el problema de los *ágrapha*», p. 88). Nosotros, en cambio, pensamos que lo respetuoso con el texto platónico es reconocer que el Bien tiene tanto una valencia ética como una ontológica; eso además de las valencias política y epistemológica.

24 Además de en el libro quinto de la *República*, donde la noción de potencia se define como capacidad para hacer algo (477 c-d), Platón analiza el concepto de δύναμις en *Phaedr.* 270 c-d y *Soph.* 247 d-e. En ambos casos se trata de la capacidad intrínseca de producir efectos o de actuar (ποιεῖν, δοῦν) sobre algo y de sufrir (παθεῖν) la acción de un elemento externo. Además, en el pasaje del *Sofista* se propone la identificación del ser con la δύναμις. Véase también R. G. Bury, «On the use of δύναμις and φύσις in Plato», pp. 297-300 y J. Souilhé, *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*.

primer lugar, la Idea de Bien es aquello que «persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (*Resp.* 505 d-e), «lo que a todo trance tiene ella que ver» (526 e) para poder darle un sentido a la propia vida individual. Y para poder también, en segundo lugar, saber qué es una política justa y conferir su sentido a la vida humana colectiva. Al saber del Bien está encaminada, y con él culmina, toda la formación intelectual de los filósofos gobernantes (540 a-b). En tercer lugar, Platón propone la Idea de Bien, por un lado, como principio productor y orientador del saber del alma y de la verdad de la cosa conocida, en la medida en la que su «luz» hace que el mundo sea inteligible y el hombre inteligente (símil del sol, 507 d-509 a); y, por otro, como principio último fundamentador de todo el conocimiento, tanto teórico como práctico (símil de la línea, 509 d-511 c). En cuarto lugar, el filósofo propone la Idea de Bien como causa última del ser de todas las demás Ideas:

Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación. ... Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder (509 b).

En el siguiente pasaje se aúnan y sintetizan las cuatro funciones que cumple la Idea de Bien:

En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea de Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad e inteligencia, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública (517 b-c).

Ahora se puede ver con mayor claridad que las interpretaciones de la trascendencia del Bien que tratan de revitalizar la óptica neoplatónica no son quizás las más acertadas. Lo veremos de la mano de un examen de la interpretación que ha ofrecido R. Ferber, quien en su hermenéutica tiende a acortar el hiato entre Platón y Plotino. Defiende la tesis de que Platón concebía la Idea de Bien como «un tercero» entre y por encima del pensamiento y del ser<sup>25</sup>. Una de las consideraciones que ofrece en apoyo de su punto de vista gira en torno a la interpretación del término ἄλλο en *Resp.* 508 e. Recordemos el pasaje en cuestión:

Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del saber y la facultad de saber al que sabe es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del saber, pero también como causa del saber y de la verdad; y, así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea

25 «Die Idee des Guten ist das Dritte zwischen und über Denken und Sein» (R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, p. 11). También defiende esta tesis en «The Absolute Good and the Human Goods», p. 189.

como otra cosa distinta (ἄλλο) y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al saber y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien. —¡Qué irresistible belleza —dijo— le atribuyes! Pues, siendo fuente del saber y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer. —Ten tu lengua —dije— (508 e-509 a).

La conclusión que distingue y exalta la Idea de Bien como «otra cosa distinta y más hermosa todavía» que el saber y la verdad, implicada por la conclusión previa de que el Bien es causa del saber y de la verdad, querría decir, según Ferber, que la Idea de Bien «es también algo “distinto y más bello” que la ousía, la cual está correlacionada o es sin más “coextensiva” con la verdad. Y si la Idea de Bien es algo “distinto y más bello” que la ousía, ¿cómo —se pregunta— puede ser también ella una ousía? En efecto —continúa—, más abajo se dice que “el Bien no es una ousía” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8-9)»<sup>26</sup>. Y, aunque «es verdad —reconoce— que justo después se precisa que la Idea de Bien “no es una ousía” por el hecho de que ella, estando aun más allá de la ousía, la sobrepasa en dignidad y poder (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει, *Resp.* 509b9-10), esta puntualización no pone en duda el hecho de que la Idea de Bien no sea una ousía. Pretende, más bien, especificar de modo más detallado la naturaleza de *no-existente* (*non-essente*) de la Idea de Bien, explicando precisamente de qué manera la Idea de Bien no es una ousía»<sup>27</sup>.

En nuestra opinión, de lo que se trata en este pasaje de la *República* es, por el contrario, de transmitir la idea de que no debe confundirse lo que es *el principio productor* del saber y de la verdad con lo que es *el producto* de ese principio. Platón concibe el Bien como algo distinto del saber y de la verdad: el Bien es, según proponemos nosotros interpretarlo, un Intelecto que se concibe como principio del orden del universo<sup>28</sup>, no la facultad de razonar del hombre ni tal o cual verdad vislumbrada por él. Y Platón previene a sus lectores de que no se debe identificar el intelecto del hombre ni la verdad que éste pueda alcanzar con el Bien mismo, pese a que el saber y la verdad sean, ciertamente, semejantes al Bien (ἀγαθοειδῆ). Además, debe tenerse en cuenta que para Platón es un axioma evidente que la naturaleza, o actividad propia, de una causa es más hermosa y merece mayor consideración que sus efectos, más si cabe tratándose, como en este caso, del Bien, esto es, de la causa universal, lo cual hace que Platón lo tenga por «el mejor de los seres» (532 c). Con sus palabras, Platón exhorta a sus lectores a que compartan con él también esto último.

Tampoco podemos coincidir con Ferber en lo referente a la última parte de su argumentación. Creemos que la fórmula más célebre del misticismo platónico atesora varios sentidos distintos, pero que entre éstos no se cuenta la idea de que el Bien carece de sustancia, sino, lo

26 R. Ferber, «L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», p. 135.

27 *Op. cit.*, pp. 135-136.

28 En un texto dedicado específicamente a la tesis de la trascendencia del Bien, y siendo este espacio tan limitado como el presente, no es posible entrar a tratar con detenimiento un problema tan fundamental y vasto como el del contenido y la definición de la Idea de Bien.

contrario, la de que es sustancia en mayor grado. «El Bien», dicho con una frase de J. Adam, «no es οὐσία en el sentido en el que las Ideas son οὐσίαι; pero, en un sentido más elevado, es la única verdadera οὐσία, puesto que todas las οὐσίαι son sólo determinaciones específicas del Bien»<sup>29</sup>. Adam añadía a esto, con expresión neoplatónica, que «la ὑπερουσιότης del Bien es simplemente la manera que tiene Platón de decir que el primer Principio de toda existencia debe ser en sí mismo no derivado. ... La concepción es poética y religiosa no menos que filosófica»<sup>30</sup>. A lo cual podemos añadir nosotros otra breve consideración «poética y religiosa no menos que filosófica». Según la interpretación que proponemos, Platón concebía el Bien como el Intelecto que gobierna el universo, y las funciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas que cumple hacen del Bien el principio explicativo más extraordinario que existe. Casi se podría decir que es literalmente increíble que una única Idea pueda explicar todo lo que Sócrates pretende explicar con ella, lo cual hace comprensible tanto el asombro con el que reacciona Glaucón como la insistencia de Sócrates en dejar sentado que la Idea de Bien merece mayor consideración que cualquier otra cosa. Y es que el Bien supera en poder y dignidad a todos los demás seres que pueblan el mundo inteligible.

#### 4. Explicación de la trascendencia del Bien mismo por medio de la explicación de la Belleza misma

En esta última parte, nuestro propósito es revivir un sentimiento moral y religioso de sello místico, expresado por primera vez en el *Banquete*, que es útil para comprender el sentido preciso que ha de darse a la tesis de la trascendencia del Bien insinuada en el pasaje 509 a-c de la *República*, pero no explicada allí, ni en ningún otro lugar de los *Diálogos*. Pensamos que el sentido de la tesis de la trascendencia e imperturbabilidad de la Idea que se convertiría en el dios eternamente distante e introvertido —y coherentemente esterilizado— de Aristóteles y en el inefable dios ultramundano —y sin embargo fértil y procreador— de los neoplatónicos<sup>31</sup>, sólo puede clarificarse completamente si se atiende al pasaje del *Banquete* en el que se había tratado con detenimiento sobre la impasibilidad y el aislamiento trascendente de que disfruta la Idea de Belleza. Esta consideración viene a complementar lo apuntado previamente sobre la condición de primer principio y primera potencia que tiene el Bien supremo en la *República*, así como la idea de que, a ojos de Platón, es una necesidad metodológica que el proceso dialéctico se cierre reduciendo todo lo que debe ser explicado a una idea que se explique a sí misma, a algo que sea «lo no hipotético, ... el principio de todo» (*Resp.* 511 b).

No debe extrañar que queramos usar la explicación de la Belleza misma del *Banquete* para tratar de arrojar luz sobre la tesis de la trascendencia del Bien mismo de la *República*, pues en la filosofía de Platón hay una convergencia entre la bondad y la belleza y la teoría del Bien es fundamentalmente estética en su concepción<sup>32</sup>. En la lengua griega los términos καλός y ἀγαθός están estrechamente emparentados tanto en su uso significativo como en

29 J. Adam, *op. cit.*, vol. II, p. 62.

30 *Ibid.*

31 Sobre la influencia de Platón en la metafísica y la teología posteriores, véanse A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser* y las conclusiones del libro de F. Solmsen, *Plato's Theology*, pp. 177-195.

32 «No debe sorprendernos que esta realidad suprema sea en un diálogo lo Bello, y el Bien en otro. Ambos conceptos estaban estrechamente vinculados siempre en la mente de Platón y, en este sentido, se limitaba a expresar la

su uso idiomático. Ambos conceptos se fusionan en el sustantivo compuesto *καλοκάγαθία*, «hombría de bien», «hombre íntegro e intachable», que resume para los griegos su ideal de bondad, y también en la expresión ó *καλὸς κἀγαθός*, «noble». Pero, además, hay una fuerte semejanza entre el pasaje de la escalinata erótica del *Banquete* y el de la alegoría de la caverna de la *República*. En ambos casos se trata de elevarse gradualmente por la «ruta maravillosa» (*Ep.* VII 340 c) de la dialéctica, y la lenta y ardua conversión del alma hacia el mundo superior culmina en la visión intelectual de una Idea suprema: la de la Belleza amada por sí misma en un caso, la del Bien amado por sí mismo en el otro. Ahora bien, la descripción paralela de aquélla tiene una ventaja sobre la de éste: en ella se entra con cierto detalle en el *contenido* del techo de vuelo de la dialéctica de lo múltiple a lo Uno, razón por la cual conviene convocarla para nuestros fines.

Pues bien, una vez hechas estas consideraciones preliminares, vayamos a nuestro objetivo. En la *República*, recordémoslo una vez más, se introduce la trascendencia del Bien respecto del mundo por medio de la advertencia de que «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder» (509 b). Lejos de ser como el resto de Ideas, el Bien es una Idea de una «asombrosa superioridad» (509 c) debido a su mayor dignidad y poder. Ésta es la clave del asunto. No se trata de que el Bien no tenga una esencia, es decir, que no sea algo determinado y definido, sino de que la clase de realidad que es no se puede rebajar ni igualar a ninguno de los sentidos en que las demás cosas tienen realidad. La interpretación que niega que el Bien sea, a ojos de Platón, un ser real supone hacer una lectura demasiado cruda del texto y que no tiene en cuenta el importante matiz que Platón introduce en la última parte de su frase y que explicita su sentido. Y así lo confirma la vía negativa (*κατ'ἀφαίρεσιν*) ensayada en el *Banquete*.

A cierta altura de su discurso, Diotima trata de iniciar a Sócrates en los más profundos «misterios del amor» (*Symp.* 209 e). Esta iniciación consiste en remontarse hasta la contemplación de la Belleza misma valiéndose, como si de escalas se tratara, de las cosas bellas de «este» mundo, cosas que el aprendiz de filósofo va aprendiendo a desdeñar y a trascender de forma escalonada. El primer peldaño es el del enamoramiento en la juventud. Pero este primer celo por un cuerpo pronto debe superarse para «hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta» (210 b). Y eso porque hay que comprender que «la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos» (210 a-b). La siguiente etapa es la de aprender a «tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos» (210 b). Esta altura tiene que ser trascendida a su vez en otra mayor en la que se sea «obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia» (210 c). Desde aquí se debe ser conducido al conocimiento de las ciencias, «para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, ... vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza ... hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como la voy a explicar

---

mentalidad común ateniense» (G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 48). Véase también Ch. H. Kahn, «Plato on What is Good», pp. 627-640.

y que versa sobre una Belleza que es así». (210 c-e). Con este anuncio nos acercamos a lo que más nos interesa para nuestros fines. «El que hasta aquí» (210 e), agrega Diotima,

ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente (ἐξαίφνης) la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores (*ibid*).

Hablando con propiedad, los atributos del ser que es la justificación de su propia existencia se pueden expresar únicamente mediante la negación de los atributos de las cosas del mundo sensible. Así, en efecto, la Belleza misma *no es ni mutable ni relativa*:

Que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que, en segundo lugar, no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo (210 e-211 a).

Y la Belleza misma no es tampoco *ni cismundana ni susceptible de sufrir daño alguno*:

Tampoco se mostrará a él la Belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un saber, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia Belleza misma que siempre es consigo misma específicamente única (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal que, aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece (πάσχειν) nada en absoluto (211 a-b).

«Si alguna vez la vislumbras», dice Diotima también,

no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto ..., con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía (211 d).

En el último estadio del discurso Platón expresa, pues, un deseo de, por así decirlo, *resguardar* y *exaltar* el objeto supremo de contemplación colocándolo en un absoluto aislamiento y en un estado de sublime indiferencia respecto de todos los demás seres. «La Belleza misma, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales» (211 e), está por encima de un mundo que Platón juzga que es, podemos decir usando la imagen de la *República*, una deplorable caverna de sombras sin sustancia ni valor. Y no puede ser identificada con ninguna de las cosas bellas o buenas que hacia ella tienden o a las que ella atrae, y

por las que ella no siente interés alguno. Una absoluta trascendencia que Platón refuerza cuidadosamente de una triple mismidad —*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*— y libera de todo condicionamiento, dependencia y sufrimiento por toda la eternidad<sup>33</sup>. Este mismo sentimiento guía sutilmente la dialéctica seducida por lo inefable del *Parménides*, la cual coloca la Idea de Unidad también en un sereno y silencioso estado trascendente de soledad y ensimismamiento.

A modo de conclusión, podemos preguntarnos por qué la Belleza, el Bien o el Uno tienen tan «maravillosa trascendencia». Y la respuesta la encontramos en el rasgo de su autosuficiencia absoluta: el Bien es trascendente porque *no tiene necesidad del mundo y es absolutamente autárquico*. En efecto, en la filosofía de Platón, la acepción más fundamental del término «bien» (τὸ ἀγαθόν) es el sentido de «autosuficiencia» e «independencia» que tiene el término en la filosofía de Sócrates. El bueno (ἀγαθός), en cuanto que bueno, les sugiere Sócrates a Lisis y a otros muchachos presentes en la palestra del sofista Micco, se basta a sí mismo, y el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia, no se vincula ni ama a nadie (*Lys.* 215 a-b). Un hombre bueno, se dice en la *República*, «es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás» (*Resp.* 387 e). Cuando Platón hipostasia el término y lo convierte en un rasgo esencial de la Idea suprema, el término conserva esta misma connotación, sólo que ahora se toma en sentido absoluto y sin restricciones.

De modo que en esta parte de su especulación teológica Platón toma esta enseñanza fundamental de la vida y filosofía de Sócrates, de «ese hombre verdaderamente divino y admirable» (*Symp.* 219 b-c), de ese hombre «tan extraño en su persona y en sus discursos» (221 d) que «no se puede encontrar a mano, por más que se busque, parangón alguno, ni entre los hombres de ahora ni entre los antiguos» (*ibid.*), y la convierte en la esencia de la «divina Belleza misma, que es única específicamente» (211 e). Los textos en que más claramente se aprecia esta hipóstasis del término se encuentran en el *Filebo*. «La naturaleza del Bien» (60 b), escribe Platón allí, «se distingue de todas las demás en esto» (*ibid.*):

en que en aquel de los seres vivos en quien el Bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho<sup>34</sup>.

Sólo «el Intelecto verdadero y a la vez divino» (τόν ... ἀληθινὸν ἄμα καὶ θεῖον ... νοῦν) (22 c) posee la cualidad de la autosuficiencia en un sentido absoluto e incondicional, y esto lo distingue y lo coloca por encima (διαφέρειν) de todos los demás seres (20 d). La autosuficiencia es la cualidad de la que todos los bienes concretos participan en alguna medida; y, en su plenitud, es la cualidad que distingue a la divinidad de todos los demás seres. Esta perfecta autosuficiencia del Bien hace que represente a su vez el paradigma de «la

33 Sobre el carácter ultramundano, pero a la vez cismundano, del Bien platónico véase R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*, pp. 56-57, n. 1.

34 ὃ παρείη τοῦτ' αἰεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν (*Phil.* 60 c).



felicidad suprema», como se dice en el *Teeteto* (176 e), que sea «lo más dichoso de cuanto es», como se dice en la *República* (526 e).

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Aristóteles (1831-1870), *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borusica, 5 vol., Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Aristóteles (1981), *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1994), *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005), *Fragmentos*, trad. de Á. Vallejo, Madrid: Gredos.
- Diels, H. und Kranz, W. (1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Zehnte Auflage, Berlin: Weidmannsche Verlagsuchhandlung.
- Platón (1941), *The Republic of Plato*, trans. by F. M. Cornford, London: Oxford University Press.
- Platón (1945), *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary* by R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1963), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by J. Adam, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1967-1968), *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vol., Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Platón (1970), *Cartas*, trad. de M. Toranzo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1997), *República*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1998-2007), *La Repubblica*, trad. di M. Vegetti, 7 vol., Napoli: Bibliopolis.
- Platón (1999), *Leyes*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (2001), *Fedón. Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid: Alianza.
- Platón (2003), *Diálogos*, trad. de E. Acosta *et al.*, 9 vols., Madrid: Gredos.
- Platón (2006), *Banquete*, trad. de L. Gil, Madrid: Tecnos.
- Plotino (1982), *Enéadas*, trad. de J. Igal, 3 vols., Madrid: Gredos.
- Simplicio (MDCCCLXXXIII), *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, edidit Ioannes L. Heiberg [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VII], Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.

### Fuentes secundarias

- Baltes, M. (1997), «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot-Brookfield (USA)-Singapore-Sydney: Ashgate, pp. 3-23.
- Berti, E. (2002), «L'Idea del Bene in relazione alla dialettica», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 307-317.

- Brisson, L. (2002), «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 85-97.
- Bury, R. G. (1894), «On the use of δύναμις and φύσις in Plato», en *Classical Review*, VIII, 7, pp. 297-300.
- Cherniss, H. F. (1932), «On Plato's *Republic* X 597 b», en *American Journal of Philology*, 53, pp. 233-242.
- Cherniss, H. F. (1977), «Some War-Time Publications Concerning Plato», en Id., *Selected Papers*, Leiden: E. J. Brill, pp. 142-216.
- Cherniss, H. F. (1980), *The Riddle of the Early Academy*, New York-London: Garland Publishing.
- Cornford, F. M. (1989), *Platón y Parménides*, trad. de F. Jiménez, Madrid: Visor.
- Ferber, R. (1989), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz.
- Ferber, R. (2002), «The Absolute Good and the Human Goods», en G. Reale and S. Scolnicov (eds.), pp. 187-196.
- Ferber, R. (2003), «L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en M. Bonazzi e F. Trabattani (a cura di) (2003), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino, pp. 127-149.
- Friedländer, P. (1964), *Platon*, Bd. I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Grube, G. M. A. (1994), *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo, Madrid: Gredos.
- Isnardi Parenti, M. (1993), «Platón y el problema de los *ágrapha*», en *Méthexis*, 6, pp. 73-92.
- Kahn, Ch. H. (2004), «Plato on What is Good», en *Veritas*, 49, pp. 627-640.
- Krämer, H. J. (1969), «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, pp. 1-30.
- Krämer, H. J. (1989), *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3-d 2*, trad. di E. Peroli, Milano: Vita e Pensiero.
- Lafrance, I. (2006), «Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon: *République* 502 c-509 c», en *Laval théologique et philosophique*, 62, pp. 245-266.
- Lovejoy, A. O. (1983), *La gran cadena del ser*, trad. de A. Desmots, Barcelona: Icaria.
- Reale, G. and Scolnicov, S. (eds.) (2002), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Santas, G. (1983), «The Form of the Good in Plato's *Republic*», en J. P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany: State University of New York Press, pp. 232-263.
- Seel, G. (2007), «Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?», en D. Cairns, F.-G. Herrmann and T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 168-196.
- Sillitti, G. (1980), «Al di là della sostanza. Ancora su *Resp.* VI 509 b», en *Elenchos*, pp. 225-244.
- Solmsen, F. (1942), *Plato's Theology*, Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Souilhé, J. (1919), *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris: Félix Alcan.

- Strycker, de É. (1970), «L'idée du Bien dans la "République" de Platon», en *L'Antiquité classique*, 39, pp. 450-467.
- Szlezák, Th. A. (2003), *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Vegetti, M. (1993), «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», en *Discipline Filosofiche*, 1, pp. 207-229.
- Vogel, de C. J. (1973), «Encore une fois : le Bien dans la *République* de Platon», en *Zetesis*, pp. 40-57.



## **Autonomía y coacción. Una aproximación crítica desde otras miradas a los planteamientos realizados por Adela Cortina en *¿Para qué sirve realmente la ética?***

Autonomy and coercion. A critical approach from other points of view to the proposes made by Adela Cortina in *What is it really for Ethics?*

WILMER A. HERNÁNDEZ VELANDIA\*

**Resumen:** A partir de la preocupación de Adela Cortina, Federico Nietzsche, Alain Touraine y otros autores por la dificultad, oportunidad, conveniencia, incapacidad e incluso el peligro de actuar conforme a parámetros racionales y principios universales, se analizan las posibilidades de decisión autónoma de los individuos, teniendo en cuenta el contexto institucional u organizacional y las regulaciones que el capitalismo impone a nivel global. A partir de esta reflexión se reconoce el carácter por completo relativo de los sistemas de valores y de las relaciones humanas locales y próximas a cada individuo, que validan o invalidan uno u otro tipo de comportamiento más allá de lo individual y lo universal. También se explora la incursión y arraigamiento de principios universales propios de la racionalidad neoliberal y de la ética clásica. Se tiene, por ende, que en la práctica los seres humanos están obligados a competir unos con otros, sin quebrantar reglas legales y valores universales, para acceder al capital social y económico que les permita ingresar a un

**Abstract:** Based on the concern of Adela Cortina, Friedrich Nietzsche, Alain Touraine and other authors about the difficulty, opportunity, convenience, incapacity and even the danger of acting according to rational parameters and universal principles, this document analyzes the possibilities of autonomous decision of individuals, taking into account the institutional or organizational context and the regulations that capitalism imposes on a global level. From this reflection, the relative character of the value systems and the local human relations close to each individual are recognized. They validate or invalidate one or another type of behavior beyond the individual and the universal. The incursion and permanence of universal principles proper to neoliberal rationality and classical ethics are also explored. Therefore, in practice, human beings are obliged to compete with others, without breaking legal rules and universal values, to access social and economic capital that allows them to enter a particular lifestyle, an identity,

---

Recibido: 01/07/2020 Aceptado: 18/08/2020.

\* Docente del Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos – CIDEH, de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, Colombia, a la cual agradezco el apoyo brindado en mis estudios, en curso, de Doctorado en Ciencias de la Educación, con la Universidad Cuauhtémoc de México. Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Especialista en Pedagogía y Docencia de la Fundación Universitaria del Área Andina, Máster en Antropología Social de la Universidad de los Andes. Las líneas de investigación en las cuales incursiono son: filosofía moral, ética, ciudadanía, participación ciudadana y educación. [whernandez@usbbog.edu.co](mailto:whernandez@usbbog.edu.co)

estilo de vida particular, una identidad, constituida y representada con productos y servicios que el mercado ofrece.

**Palabras clave:** Neoliberalismo, autonomía, Adela Cortina, sistemas de valores, corrupción institucional.

constituted and represented with products and services that the market offers.

**Keywords:** Neoliberalism, autonomy, Adela Cortina, values system, institutional corruption.

## Introducción

*El verdadero caballero es el que solo predica lo que practica.*  
Confucio

Las labores administrativas implican, en su cotidianidad, la toma de decisiones efectivas (es decir, eficientes y eficaces). Con frecuencia los empleados con capacidad de decisión se enfrentan a circunstancias donde los valores éticos, los principios institucionales o aquellos que regulan los modos de interacción social, chocan con las conveniencias o prejuicios de otros grupos de interés, o con la reflexión sobre las consecuencias de cada alternativa de decisión. Allí se pone a prueba la resistencia de distintos sistemas de valores y la fortaleza en el carácter de los tomadores de decisión. Básicamente puede pensarse que son tres los sistemas de valores que se encuentran: Uno, el de quien debe tomar una decisión (ética personal, profesional), dos, el de una cultura organizacional que se construye de manera espontánea como producto de la interacción social cotidiana y, tres, el que propone de manera formal la organización, digamos, por decreto, como propuesta aspiracional (principios institucionales) (Hamburger, 2017). Sin embargo, ¿es verdad que el administrador se toma la molestia de meditar sobre ello antes de tomar una decisión definitiva?

De otro lado es extraña la ocasión en la cual los tres se alinean bajo los mismos principios. Que un administrador actúe en su vida personal bajo los mismos criterios de la empresa, y que estos dos estén en completa equivalencia con los hábitos y las prácticas más cotidianas que mantienen los empleados entre sí, es poco frecuente. De hecho, si algo tienen claro la mayoría de personas, es que los ideales y los principios de acción aspiracionales, poco tienen que hacer en la realidad, donde por necesidad y sobrevivencia se tendría que actuar de otro modo. Es decir, unas son las palabras y el discurso aspiracional o la imagen que se quiere proyectar, y otros son los actos, que se supone están más acordes con un estado de cosas real que condiciona. O bien, con Touraine, una es la *racionalidad técnico-económica* o racionalidad instrumental, y otra la conciencia de sí, la identidad (Touraine, 2000).

Esta diferencia la aborda Adela Cortina en su libro *¿Para qué sirve realmente...? la ética* (2013), donde examina distintas explicaciones dadas a su preocupación de por qué las personas no parecen estar a la *altura de sus declaraciones*, de su discurso, del discurso de los Derechos Humanos y de la democracia, o de los principios morales que cada uno se propone para sus vidas y que dice poseer. Ampliando un poco más el espectro de esta inquietud caben preguntas como las siguientes: ¿Es verdad que el ser humano está en posición de decidirse por algo de manera autónoma?, ¿le es posible decidir y actuar conforme a unos lineamientos morales universalmente establecidos sobre lo que es correcto e incorrecto? En este sentido el presente trabajo explora algunas hipótesis dadas por autores específicos, las cuales son

confrontadas para analizar su alcance, especialmente con el modo de relacionamiento social particular que impone el neoliberalismo y con el fenómeno de la corrupción institucional.

## 1. Egoísmo y estupidez

Adela Cortina se pregunta si el problema de algunas personas de no estar a la altura de sus declaraciones se debe a la supuesta predisposición biológica que proponen algunos autores, de la cual los seres humanos, al parecer, no podemos escapar (egoísmo biológico); o bien, al altruismo o egoísmo genético o nepotismo, por lo cual solo podemos ser considerados, en el mejor de los casos, con aquellos que llevan nuestros propios genes y demás colaboradores cercanos; o bien, al mutualismo característico de los seres humanos, quienes están dispuestos a dar a cambio de tener siempre qué recibir, pero solo entre miembros de un mismo grupo, dada la desconfianza o el peligro que generan los desconocidos provenientes de otros grupos (Cortina, 2013). En fin, la razón de aquella contradicción entre el decir y el hacer estaría en el *egoísmo*, pero también en el miedo a lo desconocido, en el afán de poseer y desposeer, de ganar en juegos de suma cero, de quitar, restar lo de otros y sumar a lo propio, de expropiar y adquirir ventajas y privilegios. “Injusto” por ende, para nuestro tiempo, sería violar los Derechos Humanos resultado del consenso universal, y poner los intereses personales por encima de los intereses de los demás. Eso es *malo*, y más que eso o por ello mismo, en palabras de Cortina, *estúpido*.

¿Por qué es estúpido? Porque al parecer se trata de una decisión consciente equivocada. Porque era otra la más conveniente y evidente. Cortina niega que exista un destino para los seres humanos trazado por la naturaleza, la divinidad, los genes, una estructura neuronal determinante. Cree que los seres humanos, a pesar de nacer en un contexto social y con unos rasgos particulares que no podemos rechazar ni aceptar, tenemos la capacidad para reflexionar sobre las propias actuaciones...

[...] intentar apreciar si existe o no coherencia en nuestro modo de obrar en distintas situaciones, tratar de entender por qué hay incoherencia, cuando la hay, y también tomar la decisión de extender al conjunto de la vida la actuación honesta y justa, o bien al menos tomar conciencia de por qué no es posible hacerlo. (Cortina, 2013, p. 31)

O lo que reconoce ella misma como *intereses de segundo orden*. Quien no hace uso de esta capacidad, parece ser estúpido, dado que puede evitar la fragmentación de su carácter y actuar siempre conforme a los principios de justicia y prudencia, los cuales darían mayores opciones de sobrevivencia. Es decir, en el juego de las conveniencias, no es un buen negocio ser cruel y, menos, egoísta por cuanto genera resentimiento y deseos de venganza en los demás. Al final, una persona agresiva, posesiva y egoísta, que no cumple lo que promete, que rompe el contrato, que viola los Derechos Humanos, que no está a la altura de sus declaraciones porque solo las afirma con el objeto de generar confianza y de ser aceptada en un grupo social; al final, este demonio es desposeído, aislado y desaparecido, pierde opciones de sobrevivencia según los pronósticos de Adela Cortina. Tal ha sido el mandato de Zeus a Hermes, dígame de paso, según cuenta Protágoras a Sócrates: “que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.” (Platón,

1985, p. 527). Así, tanto Protágoras, como Zeus y Cortina, afirman esa capacidad de los seres humanos para no tomar decisiones estúpidas.

Pero que no se pierda de vista el aspecto acerca del cual se está dilucidando: Una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace o se puede hacer. Piénsese en cualquier funcionario que debe tomar decisiones que impactan positiva o negativamente a su empresa (a los valores aspiracionales puestos por escrito en su marco estratégico, o a la cultura organizacional que, de hecho, se afirma en las interacciones prácticas de los empleados), a los clientes, a sí mismo, a la sociedad o la cultura donde opera, o que pueden impactar cualquier otra sociedad o persona, sin importar el nivel de cercanía física de la empresa en el actual mundo globalizado.

Adela Cortina opina que a pesar de la diversidad de sistemas de valores con los cuales se las ve un tomador de decisión, algunas de las virtudes más comentadas por la autora a lo largo de su texto que pueden ayudar en esos casos son las siguientes: (1) sentido de justicia (respeto innegociable a los Derechos Humanos), (2) virtud (capacidad para tomar decisiones según el contexto, diseñar negociaciones y estrategias si es el caso), (3) sentido de gratuidad o compasión (sentir y tratar de aliviar efectivamente el dolor de quien sufre sin esperar retribución), (4) prudencia (saber dar, recibir, obtener cuanto conviene y en la proporción adecuada). Estas virtudes, además de parecer una pequeña guía para tomar decisiones en un contexto plural, diverso y democrático, permiten el cultivo de un carácter menos fragmentado, más consistente; permite, en otras palabras, cumplir con las promesas, estar a la altura de las propias declaraciones, porque la estupidez, al parecer, se debe a la falta de *carácter*.

## 2. Buenos y malos

Desde un punto de vista crítico ante la interpretación racionalista, que estudia este tipo de problemas propios de la filosofía moral explorando el cuerpo, las fuerzas vitales, la historia documentada y la etimología, Federico Nietzsche (2002), pone el acento en el agresor, en su aparente egoísmo y maldad, con capacidad para discernir entre lo bueno y lo malo, y para decidir con libertad. Pero, ¿Por qué alguien con capacidad para distinguir entre lo bueno y lo malo se decidiría por lo malo, aun conociendo las consecuencias negativas a nivel legal y social? Porque es estúpido, no sabe lo que le conviene, es egoísta y en general carente de virtud, dirá Cortina. ¿Y qué es lo que le conviene? Respuesta: No despertar el deseo de venganza de las estructuras jurídicas y de los que han sufrido la agresión.

No obstante, Nietzsche dirá que todo aquello es apenas una interpretación de conceptos tales como justicia, pena, bueno o malo, desde el punto de vista de los estados democráticos actuales, de los psicólogos genealogistas que no acuden a la historia para elaborar sus definiciones y desde el punto de vista del perdedor, débil, malo, reactivo y resentido, incapaz de tomar decisiones si no es con vistas a ocasionar un daño o beneficio a otro. En este sentido, puede ser que *justicia* no sea *venganza*, sino solo una oportunidad de sentir bienestar al ver o hacer sufrir a otro, como quien asistía al coliseo romano, u observa apasionadamente un combate de Artes Marciales Mixtas; o bien, precisamente un intento por detener el efecto perverso del afán de venganza del agredido; o bien, el efecto negativo práctico de un plan que salió mal de modo inesperado, y del cual no cabe sentirse culpable si hay que pagar una pena por ello. A propósito, puede que las penas tampoco se impongan para hacer sentir culpable, para infundir miedo, para debilitar, domesticar y



hacer sentir estúpidas y a la vez hacer más inteligentes a las personas. El efecto puede ser el contrario: hacer más *avisados* a los agresores (Nietzsche, 2002).

Es decir, para Nietzsche ni el agresor es necesariamente malo, ni el vengativo bueno, ni la pena debe generar culpa y remordimiento, ni se ha de dejar de actuar de manera egoísta por temor a las represalias vengativas de los ofendidos pues, para este filósofo, los humanos no pueden dejar de ser lo que son, como cualquier otra forma de vida: voluntad de poder, con capacidad y deseo de crear, transformar, organizar, moldear, someter, violentar... Solo pueden actuar, o bien, reaccionar; es decir, o afirman dicha voluntad hacia afuera, sobre otras formas de vida y sobre la materia prima, o la niegan hacia adentro tratando de apagarla, encubrirla y reprimirla, con la misma violencia, en un intento por vengarse de aquello que les ha violentado y sometido, esto es, los instintos de libertad.

Esto último es una reacción en contra de aquello que es lo más natural, lo propio de toda forma de vida, su capacidad para expresarse con plena libertad sobre su medio exterior, sobre los elementos o sobre sus iguales. En otras palabras, aquel egoísta estúpido de Adela Cortina, incapaz de calcular de manera inteligente las consecuencias negativas de sus actos de agresión, es precisamente el hombre activo y dueño de sí de Federico Nietzsche. Para entender esto con claridad, es necesario sin duda abordar el análisis filológico e histórico que ha realizado Nietzsche, en su primer tratado de *La Genealogía de la Moral*, de los conceptos “bueno”, “malo” y “malvado”.

Nietzsche interpela la misma hipótesis que normalmente se establece para los casos de corrupción corporativa, a saber: 1. Un funcionario público en tanto egoísta, es malo; el egoísmo es, por tanto, causa de su corrupción, 2. Un funcionario público en tanto compasivo, es bueno, la compasión es, por ende, causa de su honestidad. Así, los psicólogos ingleses de la época, según Nietzsche, consideran que el origen de la bondad de los buenos es su no egoísmo y compasión. Si bien, ellos consideran que esa relación causal se estableció en algún momento de la historia, no se toman la molestia de ir a verificar en la historia ese momento o devenir.

Por otro lado, lo que Nietzsche parece haber encontrado en sus análisis históricos es que los llamados “buenos” pertenecen a las antiguas noblezas que albergan “un sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un abajo —éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”” (Nietzsche, 2002, p. 38). Todo aristócrata es bueno, todo plebeyo es malo, podría concluirse. La aristocracia es compleja, privilegiada, poderosa, propietaria, veraz y valiente; los plebeyos son simples, desposeídos, obedientes, mentirosos y cobardes.

Con el paso del tiempo y en la medida que se fortalecen las propuestas liberales y republicanas donde progresivamente toman relevancia y *valor* las clases populares, lo malo y egoísta se relaciona con la clase aristócrata que debía ser destronada; mientras lo bueno, no egoísta y compasivo pasan a ser cualidades de las clases populares. Esta transvaloración se da, además, por el desarrollo que la clase sacerdotal da a sus ideas, sentimientos y condición anímica, cuya distintiva debilidad física los hace vulnerables en el campo de la guerra, donde la salud, la fortaleza física, la valentía y la no conmisericordia son de más alto valor y condición de sobrevivencia para la clase *caballescocrática*. Según Nietzsche, la venganza de la clase sacerdotal no puede darse en franca lid, a causa de su debilidad, sino en el campo espiritual y de las ideas. Es así como el sacerdote decide dar valor a su existencia tal y como es: “¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los

únicos buenos; los que sufren los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, [...]”, diría el sacerdote (Nietzsche, 2002, p. 46).

Esta forma de pensar de quien se siente perdedor, de quien quiere venganza y valor, es *reactiva* en tanto su estado de ánimo, lo que piense de sí mismo, lo que decide y hace tiene como referencia su objeto de humillación: aquella aristocracia activa que no depende sino de sí misma para ser *feliz*. Nietzsche distingue, por ello, entre “activo” y “reactivo”. Aquel que se afirma a sí mismo sin referencias y ante los demás si es receptor de alguna ofensa, siendo espontáneo y expresando su inconformidad abiertamente y de inmediato, es sin duda activo. Pero aquel que solo reacciona de conformidad con referentes externos, aquel que no sabe actuar al instante en busca de la restitución de su dignidad y orgullo propio ante una ofensa, se hace un resentido y reactivo.

Una palabra más acerca del ser humano activo: no le interesa el bien común, no le interesa tener que romper una promesa o un contrato, no le interesa actuar con vistas a agrandar o dañar a alguien intencionalmente solo para tener mayor oportunidad de sobrevivencia y bienestar, porque el sentimiento de poder, la capacidad para transformar y reinterpretar, de someter y adaptar es de mayor valor. De hecho, tal vez no le interese mucho que le consideren *demonio estúpido*, o no porque le llamen así va a querer renunciar a ese sentimiento de poder. En este sentido, para Nietzsche el hombre activo o reactivo en realidad no podría hacer cosa contraria a sus capacidades, a su predisposición, a su forma de concebir la realidad y de interpretar las circunstancias. Se tendría que interpretar la vida de otra manera y contar con otra constitución incluso física para poder actuar distinto, o más exactamente, para actuar.

La crítica de Nietzsche a la propuesta republicana de hacer a todos los seres humanos iguales en la medida que son poseedores de los mismos derechos o del mismo concepto precisamente de *ser humano*, es comprensible desde la explicación que hace Alain Touraine (2000) a su concepto de *desmodernización*. Así, el republicanismo y la idea de una democracia revolucionaria puede terminar, como ha ocurrido, señalando las expresiones identitarias y comunitarias como contrarias a aquellos ideales de igualdad y libertad.

El racismo, la segregación y la exclusión social pueden entenderse de esta manera. De otro lado, la alternativa contraria, la afirmación de las identidades y comunidades y la simple preocupación por sí mismas, sin atender críticamente los poderes mercantiles que regulan las relaciones entre ellas, termina por definir a las personas solo como compradores y vendedores, como si la única forma de relacionamiento e intercambio de los distintos individuos tuviera que ser comercial. Entre tanto, las élites que regulan sin resistencia este tipo de intercambio, imponen las condiciones de existencia (Touraine, 2000). En cualquiera de los dos casos se observa resentimiento, deseo de venganza, sumisión e imposición. Se analiza esta circunstancia con mayor detenimiento a continuación.

### 3. Neoliberalismo

El choque entre distintos sistemas de valores en la toma de decisiones, se hace aún más dramático en tanto las personas pierden autonomía con el paso del tiempo. Pero, ¿no debía ocurrir lo contrario? ¿La promesa no es que, con el paso del tiempo, el autoaprendizaje permanente y la mente puestos en la innovación y la alta productividad, las personas acceden

a mayores recursos, privilegios, cargos de alta responsabilidad administrativa y a estados de mayor estabilidad, bienestar y felicidad?

Hay que pagar la hipoteca, la cuota del apartamento, la del auto, terminar los estudios de posgrado que han significado un verdadero sacrificio en términos de tiempo, dinero y vida social. Además, mantener la imagen, la reputación y las apariencias implica el consumo de ciertas marcas, productos y servicios. También puede haber hijos y mascotas, y las opciones de ahorro se esfuman de esta manera. Más que responsabilidades o deberes, se diría desde el budismo, son *apegos*, uno de los tres venenos, junto con la aversión y la indiferencia (García, 2009). Ellos disminuyen las posibilidades de ser realmente autónomos y libres para tomar decisiones y más en situaciones límite, como las que enfrentan a diario los administrativos conforme a principios, nuevamente, personales, institucionales o culturales. Las decisiones que se tomen deberán estar encaminadas a la satisfacción de dichas responsabilidades, apegos y deberes.

De este modo, en tanto los moralistas tratan de explicar un comportamiento desde el punto de vista de los sistemas de valores, como si fueran éstos variables independientes; y mientras los científicos sociales comprenden todo ello desde las prácticas sociales y aquella cultura organizacional resultado de unos hábitos positivos o inadecuados; casi todos los demás mortales entienden que lo que se tiene son cuentas por pagar. Los deberes con el banco, los deberes con la familia, los deberes con el círculo social son los que realmente estarían apresurando una decisión. Por ello, al momento de tomar una decisión administrativa, es probable que no se pueda tener en mente solo a la empresa, ni a la sociedad, ni a sí mismo en realidad, sino al banco, a los demás acreedores, al círculo social y a los sueños y aspiraciones de los hijos y la esposa. Entonces, ¿Qué hacer con todo ello que al parecer consume el tiempo vital sin plena satisfacción?, ¿qué hacer con aquel dragón del *tú debes?* (Nietzsche, 2011), ¿abandonarlo todo como Buda abandonó a su esposa y a su hijo, o como Thashi abandonó a Pema y a su hijo? (Nalin, Pan, 2001), ¿Abandonarlo todo e ir tras de *la nada?*

De otro lado, ¿qué de malo tiene la reivindicación de la individualidad de todos los seres humanos, cuando en la historia la mayoría de ellos han tenido que vivir para satisfacer los caprichos del emperador, del rey, de Dios, del marido, de la sociedad, del conquistador blanco, del Estado, de la Iglesia, del psicólogo, de la fábrica, de la empresa, de la clase social, de una ideología? El ser humano individual no parece haber tenido nunca su vida para sí mismo, y advierte que las aguas que brotan de aquel oasis de libertad son solo un espejismo. Claro, se supone que el “yo” con plena libertad y conciencia ha escogido qué estudiar, a quién amar, con quién vivir, con qué banco pactar las condiciones de un crédito para vivienda, qué automóvil tener, la empresa a crear o de la cual ser empleado. Con plena libertad ha preferido de nuevo el grillete.

¿Pero estas condiciones o estilos de vida han surgido de manera espontánea producto de la interacción social, o hay una racionalidad, un poder, un grupo de personas que intencionalmente han venido organizando las cosas de esta manera, imponiendo un tipo particular de interacción social? El actual sistema sociopolítico y económico conocido en el medio académico como *neoliberalismo*, puede ser producto de una ofensiva diseñada por las élites de la ultraderecha ante la crisis petrolera de 1973, los protestas sindicales, los movimientos estudiantiles del 68, las organizaciones indígenas de Suramérica, los movimientos feministas y las conformación de las guerrillas anti-sistema de los años de 1960 y 1970, el desarrollo de las tecnologías de

la información y la comunicación que permitieron la interconexión global, la disolución de la Unión Soviética, la resistencia socialista más importante a la implantación global del modelo capitalista de producción (Hernández, 1997; Colussi, 2018; Puello-Socarrás, 2015).

¿Y en qué consistió tal ofensiva? En la afirmación del liberalismo económico no intervencionista; en políticas de privatización de los bienes públicos; en la supresión definitiva del Estado de bienestar; en la implantación de dictaduras para la persecución y neutralización de las organizaciones sociales emergentes anti-sistema; en el surgimiento y apoyo al sistema bancario multilateral (Colussi, 2018), en la implantación de un tipo conciencia de sí donde el ser humano se reconozca en sus necesidades, como productor y consumidor; en la desideologización y despolitización de las relaciones humanas y su consecuente tecnificación, donde la preocupación por lo público queda borrada y lo privado se impone, de modo que las actividades técnico-económica como, en general, el modelo capitalista de desarrollo no podrán ser objeto de censura o de discusión (Touraine, 2000). El resultado de todo ello, como dice Alain Touraine, es que nos ponen...

[...] frente a una elección imposible entre un liberalismo salvaje y un comunitarismo o un republicanismo cerrado e intolerante; y esto es lo que sofoca las nuevas reivindicaciones, negando cada espacio intelectual. (Touraine, 2000, p. 51)

De este modo puede anularse en las personas todo deseo de resistir a aquello que coacciona, domina o somete, limitar su *agencia crítica* o la “capacidad de las personas para reflexionar sobre sus condiciones de vida, en las sociedades capitalistas actuales, y sobre los caminos más pertinentes para enfrentarlas” (Quintana, 2018). El hombre se entrega a estas condiciones socioeconómicas de existencia limitándose a satisfacer sus necesidades o a calmar su ansiedad con productos comerciales (que en realidad puede que no necesite) hechos a la medida de su personal *estilo de vida*.

Este suceso puede desmentir dos interpretaciones acerca del neoliberalismo. No apareció de manera espontánea, como producto de un continuum evolutivo en las prácticas mercantilistas cotidianas. Pero tampoco es exacto decir que se deba a la mente de alguien que goza de autonomía para hacer lo que desee. El concepto de *racionalidad* que propone Foucault indica otro modo de aparición (Foucault, 2007). La racionalización del capitalismo implicaría la pregunta: ¿Cómo hacerlo operable a pesar de las circunstancias que la interpelan?, que no sólo vincula a unos individuos a una forma de ser y de hacer, a una subjetividad particular conveniente a una forma de poder, sino también a aquellos que la imponen y deben hacerla posible en la práctica.

Por ello, no se trata de la situación particular de un individuo y de su poca o mucha virtud, de un estrato socioeconómico, de una clase social *envenenada*, incapaz de aceptar el devenir, sino de toda una forma de pensar y de concebir el tiempo, aquel mundo que Bauman ha analizado bajo el concepto de *síndrome consumista* (2016), donde el aburrimiento no permite que la satisfacción de las necesidades se hagan esperar, con productos del todo novedosos o susceptibles de ser mejorados ad infinitum, generando una sensación permanente de insaciabilidad, pero que aun así pueden hacer parte provisional de un *estilo de vida* que tiene como base el consumismo o, más exactamente, que transforma a todos sus integrantes en *prosumidores* (Ruíz, 2018), con capacidad para consumir y producir artículos en gran medida desechables.

Los productores acatan lineamiento y valores impuestos por el mercado para el establecimiento de estilos de vida propios que, como tales, se caracterizan por promover el respeto absoluto al individuo, el culto al yo (Bedoya, 2018), a sus gustos personales, siempre diferentes, alternos. El llamado de la OCDE (2017) a la diversificación del mercado tiene su eco en la necesidad de individualización que tiene la sociedad de consumidores. Pero, ¿por qué tiene tal necesidad de individualizar?

Entiéndase de la siguiente manera. Ante la presión y la crisis producida por la resistencia de los movimientos sociales anticapitalistas de los años 70 y 80 especialmente y el shock petrolero de 1973, que dieron lugar al ajuste del modelo liberal, y sobre todo del Estado de bienestar, éste debió hacer caso a la propuesta que hacía la Escuela Social de Mercados del neoliberalismo alemán y austriaco, que proponía una función regulatoria del Estado, no controladora, para atender las dificultades sociales que la economía de mercados generaba (Puello-Socarrás, 2015). Ajuste, acomodación, exterminio sistemático, reinterpretación, resiliencia y asimilación de lo que representa un peligro: eso es lo que ha hecho el capitalismo ante la crisis y la amenaza de los movimientos de resistencia.

Incluso aquello que antes significaba un peligro (como la extrema pobreza, la inestabilidad laboral, el posicionamiento a corto plazo de marcas y productos en el mercado global, etc.) el capitalismo lo ha convertido en condición de existencia, en oportunidad de afirmación y crecimiento. De hecho, como lo explica el profesor Bedoya (2018), la precarización de la vida y la sensación de inseguridad y de riesgo constante entre los individuos, ha dado lugar a un tipo de subjetividad adecuado que ofrece dinamismo al mercado: el sujeto emprendedor.

La precarización de la vida, con la privatización de lo público, permite al Estado deshacerse de su deber de satisfacer derechos básicos como la salud, la educación, la vivienda y el empleo, pues el ciudadano debe contar ahora con las capacidades para adquirir todo ello por sí mismo y por medios legales. ¿Cómo? A mayor competitividad, conocimiento, habilidad, innovación, entonces mayor seguridad laboral y poder adquisitivo; a mayor incompetencia e improductividad, entonces mayor inseguridad y riesgo. Es decir, si alguien no cuenta con los mínimos vitales es culpa de sí mismo, de un yo consciente o racional negligente, de un *demonio estúpido*, dirá Cortina, que muy probablemente no ha sabido establecer redes de alianza e intercambio comercial, por su egoísmo, porque no se ha preparado adecuadamente para tener qué ofrecer al mercado laboral.

Nuevamente se dirá que el pobre es causa de su pobreza, el rico es causa de su riqueza, el corrupto es causa de su corrupción, el bueno de su bondad y el malo de su maldad, porque la perversidad del sistema consiste en hacer creer al individuo que es libre y que su vida, su forma de vida y su estilo de vida son mérito propio, en tanto es inducido a hacerse competente y altamente productivo, se sepa vender mejor y logre vender más, y en tanto puede comprar más o comprar a otros para el mismo fin. El discurso de la racionalidad neoliberal a unos jóvenes universitario en su día de graduación puede ser el siguiente: ¡Todo cuesta, tú estás solo porque el hombre en esencia es egoísta, los medios para alcanzar un estilo de vida digno y conforme a tus particulares fantasías son limitados y hay que competir por ellos; pero tienes todas las capacidades racionales para obtenerlos; solo debes desarrollarlas a través del autoaprendizaje permanente, porque el riesgo a perderlo todo siempre estará ahí, la competencia con otros es eterna; la clave está en innovar todo el tiempo y en ser altamente productivo; y si fracasas, serás el único culpable porque lo tuviste todo para triunfar!

De otro lado, en caso de que no alcance el dinero, a pesar de todos los esfuerzos, para obtener de manera legal y a corto plazo aquellos objetos que pueden ir con el estilo de vida y que exige una clase socioeconómica para ser parte de ella, hay que apelar a las tarjetas de crédito y a los bancos. De hecho, nunca alcanza. El profesor Maldonado dirá que esa es la idea: que no alcance. Las deudas bancarias son medios estatales de sujeción y control de los individuos (Maldonado, 2017; 2020). Si en las sociedades industriales la disciplina se ejercía directamente sobre los cuerpos de manera coercitiva, manteniéndolos en lugares analógicos, cerrados y jerarquizados (casa, colegio, batallón, fábrica, hospital, manicomio, cárcel) (Deleuze, 1991), en la actualidad esa labor la lleva a cabo el sistema bancario y la mercadotecnia, pero ahora a *puertas abiertas*.

La captura de datos personales permite el rastreo de patrones individuales de consumo a través del internet. Con la información recopilada se diseñan estrategias de mercadeo y publicidad que luego van a perseguir a estos individuos a través de los medios de comunicación tradicionales de las redes sociales y portales web, con eslóganes imperativos e imágenes emotivas, hasta hacerles desear y convencerles de adquirir productos que prometen felicidad. Pero no hay que esperar por ellos. Así que *just do it* (eslogan de Nike), porque las tarjetas de crédito están *Everywhere you want to be* (eslogan de Visa). Vivir para pagar deudas mes a mes no da tiempo de pensar, de preguntarse, de sospechar y menos de protestar, no permite el lujo de no tener que trabajar, solo de trabajar para pagar lujos.

Y entonces, ¿qué hacer ante ese poder que ejerce control sobre nuestra intimidad y mantiene unas condiciones de riesgo socioeconómico permanentes, para forzarnos a ser emprendedores, competitivos, mejoradores continuos, productores y consumidores, como estrategia de afrontamiento? Dicho con más claridad, el neoliberalismo parece crear el problema e imponer una solución, no para superar el problema, por supuesto, sino para aprender a vivir con él o, peor aún, para mantener a los individuos sujetos a las condiciones de vida que establece, eso depende del grado de éxito o de fracaso obtenido. Es un poder que da infinitas oportunidades porque la competencia necesita que haya victoriosos y rezagados. Aunque nadie puede morir, todos deben seguir intentándolo, no renunciar. La competencia no se termina con el fin del juego o del campeonato, vuelve el año que viene, la siguiente primavera, y comienza desde cero, para que nadie piense en el suicidio.

Pero, ¿Es verdadera la existencia de aquel yo, de aquel individuo consciente de lo que debe y no debe hacer? ¿La culpa de mi bondad o de mi maldad, de mi éxito o fracaso soy yo? Con el fin de ilustrar la posible dificultad de seguir ofreciendo una respuesta afirmativa a estas preguntas, se analiza el caso de la popular y enigmática corrupción administrativa.

#### 4. Corrupción institucional

Como advierte Arellano (2016), las acciones corruptas no siempre pueden ser entendidas en toda su complejidad en tanto se consideren producto de una decisión consciente o individualmente tomada por alguien concreto. Si bien el ser humano tiene, no solo el derecho sino el deber de la autodeterminación, en tanto ser con sentido moral y capacidad para discernir entre lo que puede estar bien o mal para sí mismo y para los demás; en tanto ser con capacidad para comparar unos valores con un rango de acciones posibles, y para calcular las

consecuencias de cada una; también es cierto que se trata de un ser social, y actúa conforme a unos lineamientos exteriores consensuados o espontánea.

Esto implica varias circunstancias: 1. Lo bueno y lo malo está determinado por el contexto social en el cual participan e interactúan los individuos. 2. Lo bueno y lo malo no tiene una esencia universal fácilmente perceptible por los seres humanos de todas las culturas. 3. Lo bueno y lo malo también puede ser determinado por las prácticas sociales de cada sector social, cultura o agrupación humana. 4. Los individuos por lo general valoran sus acciones conforme a las coordenadas que ofrece el contexto social en el cual interactúan.

Por ello, es poco probable que los individuos pertenecientes a una cultura organizacional específica, puedan reconocer que han cometido un acto de corrupción, incluso si toda la evidencia encontrada se ajuste palmo a palmo con aquello que *La ley* ha determinado por escrito como tal (Arellano, 2016). No es cinismo del presunto culpable. De este modo, no solo podría encontrar explicación la llamada *cultura de la corrupción*, también la *cultura de la violencia*, la *cultura de la ilegalidad*, y cualquier tipo de comportamiento generalizado que puede ir en contra del interés más general de una empresa, una institución o una sociedad.

Por ejemplo, un funcionario público o un empleado de una empresa no importa el rango, puede perfectamente tomar decisiones y actuar conforme a una moral social o cultura organizacional *convencional* (Urquijo, 2011), absolutamente convencido de no ser objeto de censura, en tanto observe que los demás miembros de su sector actúan de la misma manera. Lo que es un escándalo en una sociedad, puede ser absolutamente casual, cotidiano y honesto en otra.

No obstante, desde el punto de vista creacionista, tomado el ser humano como unidad de acción racional y origen consciente de todo estado de cosas, de toda situación o fenómeno, se comprende que existen niveles de conciencia. Así, a mayor conciencia y mayor inteligencia, menor egoísmo y casos de corrupción, y a menor conciencia, menor inteligencia, mayores casos de corrupción, menos actos compasivos y mayor exposición a la venganza y la violencia de una sociedad que ha sufrido el ataque.

No obstante, como se observa, existen situaciones sociales e institucionales que trascienden lo personal, o bien, que no son comprensibles desde el enfoque individualista que ve al ser humano como centro racional y originario del bien y del mal. Si ello fuera así, hace tiempo que la fuerza coercitiva de los ejércitos y de las instituciones educativas habrían dado solución eterna a todas las situaciones de injusticia. Pero no es así. La propuesta del sector educativo funcionaría si todo dependiera en realidad de seres humanos racionales atomizados.

Una cultura particular, comunidad o identidad (sé como todos, cree en lo que todos creen, has lo que todos hacen), unas reglas y protocolos institucionales (has lo que tengas que hacer para alcanzar las metas propuestas sin salirte del marco normativo), unas demandas o exigencias sociales y laborales (sé profesional, sé creativo, sé innovador, sé emprendedor, sé tú mismo), unas instituciones educativas que infunden un único y verdadero modo de ser (sé competitivo, mantente actualizado en tus competencias y sé altamente productivo), involucran a las personas en interacciones, procesos y actuaciones cotidianas que poco o nada dan permiso o espacio para la reflexión y la toma de decisiones desde un código moral o perfil ético ideal universal. En este sentido las instituciones educativas y el sistema bancario, como se ha señalado, tendrían mucho más en común como dispositivos de control de los poderes estatales y económicos.

El delirio por la competitividad es emblemático, arrastra a situaciones límite que terminan por generar escenarios exactamente contrarios a aquellos esperados. Por lo general se señala a la corrupción institucional, pero también a la trampa y el plagio estudiantil en las instituciones educativas como causales de baja competencia y baja calidad académica. No obstante, la situación es exactamente la contraria: la presión que ejerce la sociedad, las tarjetas de crédito, las empresas y las instituciones a sus funcionarios y estudiantes para alcanzar unos resultados en muy poco tiempo, no parece dejar más alternativa que acudir a atajos estratégicos: trampa en exámenes y pruebas, plagio de productos académicos, robo de patentes, extorsión, amenaza, dopaje; y luego, deserción escolar, baja calidad en productos y servicios profesionales, baja capacidad adquisitiva, reportes DataCrédito y embargos. por último, nuevamente censura y rechazo social. ¿Qué le queda a este profesional, deudor, deportista o estudiante por hacer? Acudir de nuevo a los atajos estratégicos relacionados con actos de corrupción.

El escenario es el siguiente: Se está ante una insaciable demanda de alta competitividad (autoaprendizaje permanente), vulnerable ante propuestas y alternativas poco honestas de alcanzar en muy poco tiempo metas empresariales de las cuales depende su permanencia en el mercado, con deudas en el banco y una imagen social y una reputación profesional que cuidar. Como se observa, las mismas condiciones que impone la sociedad y las empresas (la alta competitividad), con la promesa de una vida buena y digna, son aquellas que con mayor fuerza empujan a las personas a la locura, el suicidio, el endeudamiento, la estafa y la corrupción.

No obstante, en la corrupción institucional se puede ir aún más allá. Investigadores sobre el fenómeno como Page (2018) o Lessig (2014), consideran que ni siquiera es necesario afectar las reglas institucionales para que tenga lugar la corrupción administrativa. Las mismas reglas y condiciones de acción que permiten y hasta exigen las empresas e instituciones a sus funcionarios y empleados, en sí mismas pueden ponerse en contra de su propia misión institucional.

Page ofrece el ejemplo emblemático de los políticos, a quienes les es permitido recibir dinero a modo de donación por parte de sectores poderosos de la economía, con el objeto de financiar sus campañas electorales. El lógico y necesario resultado de este procedimiento, cuando el político ha ganado las elecciones y está en posición de tomar decisiones administrativas, es la priorización de los intereses particulares de aquellos donantes, por encima de los intereses de la gran cantidad de ciudadanos que efectivamente votaron por él. De este modo, una institución gubernamental, cuya misión es la salvaguarda del bien común, termina forzando el respaldo de intereses privados (Page, 2018).

## 5. Conclusiones

¿Se puede seguir hablando de decisiones autónomas en situaciones tales de coacción?  
¿Se está ante actuaciones egoístas, o actuaciones para la sobrevivencia o la adaptación?  
¿La amenaza del fracaso educativo o escolar, la amenaza de la exclusión social, el miedo a la soledad y a DataCrédito pueden permitir y ameritan acciones absolutamente racionales, conscientes y compasivas? ¿La configuración espontánea de culturas organizacionales y la elaboración de reglas legítimas para la operatividad institucional pueden determinar los comportamientos de sus miembros e ir en contra de las propias institucionales?

Así son señaladas las inquietudes abordadas a lo largo del presente ensayo, cuyas respuestas se consideran, por supuesto, tentativas y generales. Sin embargo, han permitido una mirada



panorámica y señalar una gran cantidad de aspectos en los cuales es necesario profundizar. Por ello, sin muchas pretensiones se señala la siguiente conclusión a modo de síntesis.

Antes de juzgar a cualquier individuo como bueno o malo, honesto o deshonesto, estúpido o consciente, es decir, antes de realizar una afirmación moral sobre su comportamiento a partir de criterios con pretensiones universalistas —como los Derechos Humanos, las leyes del mercado o un concepto definitivo para *ser humano*—, se deben considerar sus alternativas de decisión. En el sentido aquí señalado y cuestionado, se puede analizar la conveniencia o inconveniencia de las alternativas, cuando todas son funcionales y acordes a una racionalidad instrumental, a unas relaciones interpersonales modeladas por los poderes económicos globales.

Los criterios para la toma de este tipo de decisiones son conocidos: eficacia, eficiencia, efectividad, sostenibilidad, mantenimiento de un estilo de vida, incremento de capital social y económico. Aquí el modelo económico descrito no se cuestiona; de hecho, se da por sentado que es el único, el más conveniente, el más adecuado. Existen reglas y derechos a respetar y metas que cumplir. Su seguimiento y obtención aseguran el éxito. Pero cuando la competencia y la fortuna no son las suficientes para el logro de dichas metas, se hace lo que sea para alcanzarlas: corrupción administrativa, fraude académico, endeudamiento, dopaje.

Sin embargo, se mantiene intacto y sin censura el modelo de economía de mercados que determina solo un modo de relacionamiento entre los individuos y las culturas. En este sentido nadie vale para otro sino como posible comprador o vendedor de algo. Entre tanto, se proponen cultivar un estilo de vida, un adentro particular, sobre el cual tener dominio. Aquí es posible reconocer el concepto de *moral de los esclavos* de Federico Nietzsche (2002, p. 50), en tanto los individuos no actúen y solo reaccionen hacia dentro o contra sí mismos. No se reconocen como actores con capacidad de afectación o cambio sobre un afuera, sobre otros individuos, sobre el tipo de relación interpersonal, sobre el sistema económico, político o bancario. Solo reaccionan hacia adentro tratando de adaptar sus deseos, sus pasiones, sus necesidades a las condiciones y requerimientos de las fuerzas incuestionables de fuera. ¿Moral del resentimiento? No, sin resentimientos, más bien adaptación, no censura, adaptación.

No obstante, existen otros criterios de búsqueda y abordaje de alternativas de decisión, más allá de las virtudes, más allá de los valores universales, que podrían respetar lo que Touraine llama el principio de “subjetivación”, el “deseo de individuación” (2000, p. 61), o lo que con Nietzsche (2002) se puede entender como voluntad de poder activa, capaz de afirmarse a sí misma en su deseo de transformar y crear, incluso nuevos valores, sin referencia moral contra otros, sin poner el signo negativo “malo” sobre otras culturas o identidades, con el deseo pleno de actuar e interactuar por otros individuos no solo con pretensiones económicas; y sobre todo, con capacidad para sospechar siempre de aquellas alternativas de decisión —provenientes de grandes poderes globales capaces de penetrar hasta la esfera de la intimidad—, que revierten apariencia de autonomía, pero que a corto plazo restringen las libertades y debilitan ese deseo de ser simplemente distinto.

## Referencias bibliográficas

Arellano, D. (2016), “Corrupción como proceso organizacional: comprendiendo la lógica de la desnormalización de la corrupción”, *Contaduría y Administración*, 62 (3), pp. 810-826. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1016/j.cya.2016.01.005>

- Bauman, Z. (2006), *Vida líquida*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Bedoya, M. (febrero de 2018), “Condiciones precarias y repolitización de la vida en el neoliberalismo” [videoconferencia]. En, Cátedra LARA. *Los espectros del fascismo en la contemporaneidad*. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional, Fundación Luis Antonio Restrepo Arango y Biblioteca Pública Piloto, Medellín. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wLFbXPDIBJs>
- Colussi, M. (2018), “Influencia del neoliberalismo en las nuevas generaciones”, *Educere. la revista venezolana de educación*, 22(72), pp. 439-446. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/356/35656041016/html/index.html>
- Cortina, A. (2013), *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1991), “Posdata sobre las sociedades de control”, en: C. Ferrer (Comp.): *El lenguaje literario, Tº 2*, Montevideo: Ed. Nordan. Recuperado de <http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf>
- Foucault, M. (2007), *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, J. (2009), “Budismo y ética: ¿Qué hacemos con nuestros malos sentimientos?”, *En-clave del Pensamiento*, 3(5), pp. 101-113. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1411/141112801006.pdf>
- Hamburger, Á. & Cortés, J. (2017). *Liderazgo ético corporativo ¿Por qué las organizaciones necesitan directivos íntegros?* Bogotá: Editorial Bonaventuriana y Centro Editorial Uniminuto.
- Lessig (2014), “What an originalist would understand “corruption” to mean”, *California Law Review*, 102 (1), pp. 1-24. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23784363>
- Maldonado, C. (2017), “¿Hay vida sin trabajo? La más grande contradicción del capitalismo”, *Revista Latinoamericana de Ensayo Crítica.cl*. Recuperado de <https://critica.cl/filosofia/hay-vida-sin-trabajo-la-mas-grande-contradiccion-del-capitalismo>
- Maldonado, C. (2020). *Control político sobre la sociedad* [videoreporte]. En, *desdeabajo, periódico. Sección El laboratorio*, Bogotá. Recuperado de <https://www.youtube.com/user/periodicodesdeabajo>
- Nalin, P. (director) (2001), *Samsara* [cinta cinematográfica] India, Italia, Francia, Alemania: Pandora Films. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=v74IfZuvaMU>
- Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- OCDE (2017), *Estudios económicos de la OCDE. Colombia: OCDE*. Disponible en <http://www.oecd.org/eco/surveys/Colombia-2017-OECD-economic-survey-overview-spanish.pdf>
- Page, O. (2018), “Corrupción institucional”, *Veritas*, (41), pp. 9-19. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/veritas/n41/0718-9273-veritas-41-00009.pdf>
- Puello-Socarrás, J. (2015), “Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo neoliberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas suramericanas (1973-2015)”, en: L. R. Villagra (Coor): *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*, Asunción: CLACSO, pp. 19-42. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20151203044203/Neoliberalismo.pdf>

- Quintana, L. (marzo de 2018), “Afectos, despolitización y agencia crítica” [videoconferencia], en, Cátedra LARA. *Los espectros del fascismo en la contemporaneidad*. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional, Fundación Luis Antonio Restrepo Arango y Biblioteca Pública Piloto, Medellín. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=xkD9u8vQDGI>
- Ruiz, M. (marzo de 2018), “El síndrome consumista en las sociedades posttotalitarias ¿Dominación blanda, servidumbre voluntaria?” [videoconferencia], en Cátedra LARA. *Los espectros del fascismo en la contemporaneidad*. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional, Fundación Luis Antonio Restrepo Arango y Biblioteca Pública Piloto, Medellín. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=E6pCFdYRTOM>
- Touraine, A. (2000), *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México: Fondo de Cultura económica.
- Urquijo, J. (2011). *Ética, ciudadanía y democracia, elementos para una ética ciudadana*. Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.



## **Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida\***

### **Foucault, Descartes and the search for truth as a way of life**

*BELTRÁN JIMÉNEZ VILLAR\*\**

**Resumen.** En la genealogía del cuidado de sí, Foucault afirma que la filosofía cartesiana propina a esta tradición el golpe definitivo que la condena al olvido. A partir de entonces, el sujeto ya no debe practicar sobre su ser de sujeto ninguna transformación para acceder a la verdad, basta con el empleo correcto de sus facultades cognitivas. En este artículo se defiende que en Descartes la cuestión del cuidado no es olvidada, sino que precisamente la empresa de la reconstrucción del edificio del conocimiento para la búsqueda de la verdad es abordada como fruto de una decisión moral sobre la forma de vida.

**Palabras clave:** Foucault, Descartes, cuidado de sí, búsqueda de la verdad

**Abstract.** In the genealogy of self-care, Foucault states that Cartesian philosophy deals this tradition the final blow that condemns it to oblivion. Since then, the subject no longer has to practice any transformation of his being as a subject in order to access the truth; the correct use of his cognitive faculties is enough. This article argues that in Descartes the question of care is not forgotten, but that precisely the enterprise of reconstructing the building of knowledge for the search for truth is approached as the fruit of a moral decision about the way of life.

**Keywords:** Foucault, Descartes, self-care, search for truth

Durante los últimos años se han publicado textos inéditos de Michel Foucault que ofrecen nuevas posibilidades de estudio. Entre las problemáticas que se han abierto se encuentra la del cuidado de sí y su función en la constitución de la subjetividad en Occidente. El autor sostiene que mientras que en la cultura griega el *conócete a ti mismo* era una de las formas del principio general de ocuparse de uno mismo, nuestra tradición ha invertido esta relación. En la genealogía de esta transformación, Foucault encuentra dos momentos determinantes: el ascetismo de los siglos IV y V y la filosofía cartesiana. En el primer caso el cuidado de sí se transformó en la obligación general de renuncia de sí y, en el segundo, fue desestimado como requisito de acceso a la verdad a causa de la aparición del método.

---

Recibido: 10/07/2020. Aceptado: 09/10/2020.

\* Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de una ayuda para la formación de profesorado universitario financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España.

\*\* Contratado FPU, Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Correo electrónico: [beltranjimenez@ugr.es](mailto:beltranjimenez@ugr.es). Líneas de investigación: genealogía de la subjetividad moderna, historia de la filosofía moderna, filosofía francesa contemporánea. Trabajos destacados: “Han, lector de Foucault”, *Eidos*, 33, 2020, 294-318; “Presencia y ausencia de Montaigne en la obra de Foucault”, *Pensamiento*, 76 (en prensa).

A partir de Descartes ya no sería necesaria ninguna transformación del sujeto, sino que le basta con utilizar correctamente sus capacidades cognoscitivas.

Tras la publicación del curso del Collège de France *L'herméneutique du sujet*, esta temática fue discutida por Guenancia, que rechazó la lectura foucaultiana por no tener en cuenta la presencia de aspectos espirituales en la empresa cartesiana, como la peregrinación a Nuestra Señora de Loreto y, sobre todo, por no haber considerado que en la generosidad la perspectiva de la subjetividad es ampliamente superada (2002, 253). Sin embargo, las conferencias y cursos que han aparecido con posterioridad hacen necesaria una revisión del debate, en tanto que explicitan la existencia de una conexión entre la lectura de Descartes ofrecida en *Histoire de la folie* y la de los textos sobre el cuidado de sí. Así, tras exponer cómo se relacionan estas dos lecturas de Descartes, en este texto se analiza la justicia del lugar que Foucault le otorga en la historia del cuidado de sí. La tesis que se defiende es que en Descartes la cuestión del cuidado no es olvidada, sino que precisamente la empresa de la reconstrucción del edificio del conocimiento para la búsqueda de la verdad es abordada como fruto de una decisión moral sobre la forma de vida.

### 1. Descartes o la clausura de la tradición del *epimeleia heautou*

A partir del año 1980, la obra de Michel Foucault sufre una torsión. Tras el estudio de las formas en las que el sujeto es objeto de saber y objeto de dominación, Foucault arriba a la noción de gobierno en la que descubre una cohabitación entre procesos de coerción y técnicas mediante las que el individuo se constituye o se modifica a sí mismo. Haciendo la genealogía de las exhortaciones a decir la verdad sobre uno mismo que forman parte de las técnicas de gobierno de los otros, el autor toma consciencia de que estas no siempre han estado enmarcadas bajo una obligación general de obediencia, sino que en el mundo griego y romano han permitido el establecimiento de una relación del sujeto consigo mismo en la que este se constituía como tal. Esto lleva a Foucault a afirmar que el sujeto no solo es constituido a través de las prácticas de dominación, sino que también se constituye a sí mismo a través de ciertos métodos. Es la investigación de estas prácticas de sí la que da lugar a una nueva aparición de Descartes en el corpus foucaultiano tras *Histoire de la folie*.

De esta forma, en el curso del Collège de France *L'herméneutique du sujet* (1981-1982) el autor francés busca demostrar que, a diferencia de lo que la tradición ha hecho creer, en la cultura griega el precepto délfico «conócete a ti mismo» estaba subordinado a la noción más general de «inquietud de sí». La necesidad del autoconocimiento aparece con el personaje de Sócrates siempre asociada al principio más general de ocuparse de uno mismo, como una de sus formas (Foucault, 2001, 5-7). Es decir, el sujeto solo podía tener acceso a la verdad bajo la condición de realizar previamente sobre sí mismo en tanto que sujeto una serie de transformaciones. El cuidado de sí tuvo un papel tan central en la cultura antigua que en las sociedades helenística y romana se convirtió en el principio de toda conducta racional, constituyéndose una verdadera «cultura de sí». Esto le llevó a Foucault a distinguir entre la filosofía, definida como el pensamiento que se pregunta por las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad, y la espiritualidad, es decir, «las prácticas y las experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad»<sup>1</sup>

1 Las traducciones son propias.

(2001, 16-17). Por tanto, en la cultura de sí antigua, para que el sujeto pudiera acceder a la verdad, no podía tomarse a sí mismo como una simple función receptora de contenidos, sino que debía ejercer previamente un trabajo sobre sí, debía cumplir con la responsabilidad de la propia transformación ya que no era posible la verdad sin conversión. Y este acceso a la verdad, como producto de una conversión ascética tiene «efectos del contragolpe», es decir, realiza el ser mismo del sujeto. En consecuencia, el famoso precepto griego «conócete a ti mismo» se convierte en un instrumento del cuidado de sí, de la transformación que el sujeto ha de obrar sobre sí para acceder a la verdad (Foucault, 2001, 17-19).

Dados dichos presupuestos, Foucault emprende un recorrido por las distintas variaciones de esta noción en el que distingue tres momentos: el socrático-platónico, la edad de oro del *epimeleia heautou* en el periodo helenístico y romano, y la ascética del cristianismo primitivo. Ahora bien, si esta noción es tan extraña para nosotros es debido, afirma el autor, a los fuertes golpes que la han condenado al olvido. El primero de ellos fue precisamente el ascetismo cristiano que transformó el objetivo de la constitución de sí griega y romana en la necesidad de renunciar a sí mismo para alcanzar la santidad. Como resultado, el horizonte general del sí mismo comenzó a desdibujarse. Pero para Foucault el punto determinante de esta decadencia es el «momento cartesiano», que revalorizó el autoconocimiento y devaluó el cuidado de sí. A juicio del autor, Descartes utiliza una técnica de sí como la meditación, originalmente empleada para obrar una transformación del sí mismo que permitiera el acceso a la verdad, con el fin de establecer como primera verdad la evidencia de la existencia del sujeto. En otras palabras, a partir de entonces, el individuo no necesita ninguna técnica de sí que transforme su ser en tanto que sujeto para acceder a la verdad, le basta con el conocimiento (Foucault, 2001, 19). Y aunque se encuentran algunas resonancias de la tradición de los ejercicios de sí en autores posteriores como Leibniz o Spinoza, y a pesar de que esta cuestión se desplazó al interior de ciertas formas sociales —como la necesidad de pertenecer a una clase—, la importancia del momento cartesiano reside en que fue el primer paso del proceso que condenó al olvido a las relaciones entre el sujeto y la verdad en la cultura occidental (Foucault, 2001, 29-31).

Ahora bien, esta no fue la primera ocasión en la que Foucault propuso una lectura crítica de las consecuencias que, a su juicio, tuvo la filosofía de Descartes. En *Histoire de la folie à l'âge classique* ya describió el efecto de la filosofía cartesiana en la comprensión de la locura como un «coup de force», un gesto violento por el que el pensamiento y la locura se convierten en elementos inmiscibles (Foucault, 1972, 56). Por otra parte, en el curso al que acabamos de referirnos, *L'herméneutique du sujet*, la torsión cartesiana por la que el sujeto deja de ser constituido para ser constituyente de una práctica de conocimiento es denominada «moment cartésien» (Foucault, 2001, 15-16, 19, 29). No obstante, la expresión «coup cartésien» es recuperada posteriormente en un debate mantenido en la Universidad de California en Berkeley para referirse a las relaciones entre Montaigne y Descartes en el marco de la *epimeleia heautou* (Foucault, 2015, 175-176). Estos dos momentos de ruptura, ¿están relacionados? Foucault da algunas pistas para entender cómo puede trazarse la conexión. En el paso de Montaigne a Descartes, las condiciones de acceso a la verdad dejan de atañer a transformaciones que haya que realizar sobre el sujeto, y en su lugar se establecen condiciones internas al acto de conocimiento —formales, objetivas, metodológicas— y otras extrínsecas que solo conciernen al sujeto en su existencia concreta pero no en cuanto a la estructura de su subjetividad, como son las condiciones culturales o morales —recibir formación o no tener intereses espurios—. Y entre estas últimas hay una especialmente inte-

resante para nuestro propósito: «conditions comme : “Il ne faut pas être fou pour connaître la vérité” (importance de ce moment chez Descartes)» (Foucault, 2001, 19). Pero, si de acuerdo con *Histoire de la folie* Descartes había exiliado a la locura al plantear que su posibilidad era ajena al pensamiento, ¿qué amenaza debe conjurar el sujeto para conocer la verdad?

La locura en la experiencia clásica puede afectar al individuo pero no al pensamiento, es decir a la razón (Foucault, 1972, 58). En este sentido, nos es muy valiosa la diferencia que señala Frédéric Gros entre locura y sinrazón, a pesar de las ambigüedades que encontramos en el texto foucaultiano. La primera refiere a la «división originaria» de la que Foucault busca realizar una «historia trágica» de la cultura, en la que observar cómo esta se construye por el rechazo de lo que no es. De esta forma la locura significa el límite de toda experiencia posible. Después, en un nivel superior, se construyen las experiencias que de esta división, de este límite que representa la locura, tienen lugar en cada época. Y precisamente es la «sinrazón» la que define la experiencia clásica, aunque Foucault no sea exhaustivo en su uso (Gros, 2000, 31-33). A este respecto es particularmente relevante la precisión que ofrece el autor en su respuesta a la crítica formulada por Derrida: Descartes se niega a someterse a la prueba de la locura y para ello define a los locos como *insani*, *amens* y *demens*. El primer término es una expresión médica que describe las imaginaciones de las que son víctimas los insensatos y que les llevan a tomarse por lo que no son. Los otros dos conceptos pertenecen al campo jurídico, designan la incapacidad de estos individuos para ejercer ciertos derechos y Descartes los utiliza para justificar la imposibilidad de seguir su ejemplo (Foucault, 1994, 253-254). La prueba de la locura no puede ser efectuada porque en ese instante la meditación quedaría suspendida por la invalidez del sujeto que se propone realizarla. En cambio, el sueño sí le permite dudar de su actualidad —del lugar en el que está o del calor que la estufa le hace sentir— sin que por ello deje de ser un sujeto válido, ya que forma parte de los recuerdos y virtualidades más frecuentes. Finalmente, la hipótesis genio maligno, a pesar de que extiende la sospecha mucho más allá de los errores sensibles de los que son objeto los locos, quien la formula no es por ello preso de su efecto: la locura se impone, el gran engañador me permite no creer que esta actualidad es la mía. Foucault afirma que es la constitución previa del sujeto razonable mediante la expulsión de la locura la que permite que de hecho no se le preste ninguna credulidad al genio maligno (1994, 261-266). Es decir, a juicio de Foucault, la descalificación de la locura como posibilidad para un sujeto razonable es previa a la meditación. De esta forma, el ejercicio de Descartes ya ha sellado la oquedad de la locura cuando se plantea dudar de todo lo que alguna vez ha sido tomado por verdadero y de esta forma también ha definido con anterioridad lo que significa pensar.

Por tanto, los dos *coups cartésiens* que Foucault denuncia en la exclusión de la locura y en el olvido de la tradición de la *epimeleia heautou* están estrechamente relacionados. Descartes utiliza la meditación, un ejercicio del pensamiento propio de la tradición de la inquietud de sí en el que el sujeto se modifica a sí mismo mediante el discurso que va pronunciando, con el pretexto de someter a duda todo lo que ha sido tomado alguna vez por verdadero y fundamentar así el conocimiento científico, pero sin confesar que su gran victoria ha sido previa, ya que la razón entra en el proceso purificada del peligro que quería afrontar. Al rechazar la legitimidad de la prueba de la locura, que ponía en duda lo más *evidente*, establece implícitamente el límite de la verdad y de lo razonable: lo evidente es verdadero (Foucault, 2012, 96). Como consecuencia de ello, este ejercicio de sí acotado y controlado llega a la conclusión de que el sujeto puede alcanzar la verdad mediante la



correcta aplicación de los criterios del recto conocimiento. Las técnicas utilizadas durante siglos para transformar el ser del sujeto se convierten en métodos para la fundamentación del conocimiento científico (Foucault, 2013, 119-121). El gesto violento que expulsa a la locura permite que la meditación termine consagrando al sujeto cognoscente como sujeto verdadero y someta la tradición del *epimeleia heautou* al conocimiento<sup>2</sup>.

Una vez expuesto el lugar que Foucault reserva a Descartes en la genealogía del cuidado de sí y cómo su interpretación en *Histoire de la folie* completa esta lectura, en las siguientes secciones se discute dicha posición.

## 2. La necesidad de la verdad para la correcta dirección de la vida

En primer lugar es necesario recordar cuál es el fin de la empresa cartesiana, el contexto desde el que se plantea su trabajo. En el *Discours de la méthode* Descartes comenta que el desencadenante de su investigación fue su insatisfacción con la educación recibida, que no le ayudaba más que a reconocer su propia ignorancia, y la impotencia de la filosofía en la que no había nada que no fuera motivo de disputa (VI 4-6)<sup>3</sup>. Pero no es una motivación teórica la que impulsa al autor a buscar una salida a la situación de estancamiento en la encontraba el saber, sino que ante todo es práctica: Descartes quiere «aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en sus acciones y andar con seguridad en esta vida» (VI 10). Así, la metáfora arquitectónica de reconstrucción del saber desde sus cimientos a la vez que pone de manifiesto que es imposible la ética sin solucionar previamente la cuestión metafísica, no puede hacernos perder de vista que el levantamiento dicho edificio tiene como fin la dirección de la vida (VI 14). En la misma línea, en el comienzo de las *Méditations* el autor manifiesta que en esta obra se dedica a la reconstrucción de los cimientos sobre lo que se ha de establecer algo «firme y constante en las ciencias» (IX, 1 13). Y, ¿cuáles son estas ciencias? En los *Principes de la philosophie* el autor describe la filosofía como un árbol en el que las raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas las tres ciencias: la medicina, la mecánica y la moral. Por esta última entiende:

«La más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría, ya que no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino solo de las extremidades de las ramas. Así la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que solo pueden desarrollarse en último lugar» (IX, 2 14).

Por tanto, el primer punto que hay que tener presente es el marco en el que sitúa el autor su investigación. El proyecto cartesiano busca la excelencia moral, es decir, la reconstrucción un gobierno de la vida. Como ha mostrado Lázaro, de esta forma Descartes intenta solucionar el problema que había planteado Montaigne: la separación radical entre verdad y vida (2012, 159-177).

Consecuentemente, Descartes dedica la primera fase de su exploración a la metafísica. Sirviéndose de la lógica, la geometría y el álgebra formula las cuatro reglas del método que

2 Para un análisis más detallado de la relación entre los dos momentos cartesianos y el lugar que con respecto a ellos ocuparía la figura de Montaigne en la filosofía de Foucault cfr. Jiménez Villar (2020).

3 Todas las referencias y citas a las obras de Descartes se hacen siguiendo la edición Adam-Tannery, señalada en la bibliografía. El número romano indica el volumen.

aplica a la filosofía (VI 18). Y así, para poder deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces había tomado por verdaderas, decide no tomar por ciertas aquellas en las que pueda encontrar el más mínimo motivo de duda: la falibilidad de los sentidos nos impide creer en los contenidos que estos nos representan, al no poder distinguir entre sueño y vigilia la experiencia de lo real es desestimada y la hipótesis de que Dios haya querido que nos engañemos incluso en las verdades matemáticas deja al meditador en una situación de absoluta intemperie. Será el descubrimiento del *cogito* lo que permita encontrar la salida y la colocación de la primera piedra del edificio del saber. A esta primera intuición le van aparejados los criterios de verdad, la claridad y la distinción, que permitirán distinguir a partir de entonces conocimientos verdaderos y falsos. Nuestro entendimiento no es infinito, a diferencia del de Dios, su alcance está limitado, pero lo que percibe con claridad con distinción es necesariamente verdadero, afirma Descartes (IX, 1 49-50).

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta legitimación de las percepciones que van acompañadas por el sello de la claridad y la distinción? Para solucionar esta cuestión es necesario, en primer lugar, recordar qué es el juicio para Descartes. Los dos modos del pensamiento son la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad. Y para que emitamos un juicio no es suficiente con que el entendimiento perciba, sino que es imprescindible el concurso de la voluntad. De hecho, el error se produce cuando la voluntad sobrepasa los límites marcados por el entendimiento (IX, 2 39-40). Y en la *Meditación cuarta* Descartes nos dice cómo es posible contenerla: «por medio de una meditación atenta y reiterada». El hombre no debe quejarse de las limitaciones de su entendimiento o de que la insaciabilidad de la voluntad lo conduzca al error, ya que al menos tiene el poder de contenerla dentro de los límites del conocimiento. Y de esta forma, la meditación «graba» en la memoria el hábito o la costumbre de no errar, es decir, de no aceptar como verdadero más que lo claro y lo distinto (IX, 1 49). Desde este punto de vista, la función de la meditación sería habituar a la voluntad a actuar según la primera regla del método: «no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda» (VI 18).

Sin embargo, esta respuesta no satisface la pregunta que nos hacíamos antes: ¿por qué Descartes argumenta que toda percepción clara y distinta ha de ser juzgada como verdadera? Que no pueda ser admitido como verdadero nada que no sea claro y distinto, no implica que la admisión como verdadero de lo claro y lo distinto esté justificada. Es decir, cuando el entendimiento percibe con claridad y distinción, ¿el asentimiento de la voluntad se sigue necesariamente? Parece que aquí está la clave de la lectura que propone Foucault cuando afirma que la filosofía cartesiana no es más que la legitimación de la evidencia del sujeto cognoscente sin necesidad de transformación previa. Ahora bien, frente a esta interpretación cabe preguntarse si la voluntad ha de ser habituada a asentir ante lo claro y lo distinto, si la verdad necesita ser ejercitada. Esta reflexión nos conduce de lleno al problema de la libertad.

### 3. La libertad ante la verdad y para el ejercicio de la verdad

Descartes sostiene que la voluntad es libre, pero en esta libertad distingue dos estadios. El más bajo lo constituye la libertad de indiferencia, y se produce cuando las percepciones son confusas y el sujeto no se siente más inclinado hacia una opción que hacia otra. En

cambio, el grado mayor de libertad se practica cuando la percepción clara y distinta nos hace más propensos a tomar una elección, a lo que Vidal Peña, en su edición de las *Meditaciones*, denomina «libertad como reconocimiento de la necesidad» (Descartes 1977, 435, n. 36). En este último sentido, Descartes apostilla: «la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan» (IX, 1 46). De esta forma, el asentimiento de la voluntad ante la percepción clara y distinta marca el mayor grado de libertad posible. Ahora bien, aunque implique un menor grado de libertad, ¿la voluntad puede no asentir ante la percepción clara y distinta? A este respecto, en la carta enviada por Descartes a Mersenne el 27 de mayo de 1641 encontramos una precisión muy esclarecedora:

[L]a indiferencia significa propiamente ese estado en el que se encuentra la voluntad cuando el conocimiento de lo que es verdadero o de lo que es bueno no la lleva a seguir un partido más que otro; y en ese sentido la he tomado cuando he dicho que el grado más bajo de la libertad consistía en poderse determinar hacia cosas por las cuales tenemos una absoluta indiferencia. Pero acaso por esta palabra *indiferencia* hay otros que entienden esta facultad positiva que tenemos de determinarnos a uno u otro de dos contrarios, es decir, a perseguir o huir, a afirmar o negar una misma cosa. Sobre lo cual tengo que decir que jamás he negado que esta facultad positiva se encontrara en la voluntad; tanto es así que estimo que se encuentra en ella no solo siempre que se determina a esta clase de acciones, a las que el peso de ninguna razón lleva a hacia un lado más que hacia otro, sino también que se encuentra mezclada en todas sus demás acciones, de manera que no se determina jamás si no la pone en práctica; incluso que aun cuando una razón muy evidente nos lleva a una cosa, aunque *moralmente* hablando sea difícil que podamos hacer lo contrario, hablando, sin embargo, *absolutamente* lo podemos, pues siempre somos libres de no seguir un bien que nos es claramente conocido o de admitir una verdad evidente solo con tal de que pensemos que es un bien testimoniar de ese modo la libertad de nuestro libre albedrío. [...] Pues la amplitud de la libertad consiste en la gran facilidad que tenemos de determinarnos o en el gran uso de esta potencia positiva que tenemos de seguir lo peor mientras conocemos lo mejor» (III 378).

Para el problema que nos ocupa, es especialmente relevante la afirmación de que ante la percepción de verdad, es decir, de un contenido que se presenta con claridad y distinción ante los ojos del espíritu, tenemos una obligación moral de asentimiento, no absoluta. Es decir, la voluntad puede no plegarse, pero si lo hiciera sería objeto de alabanza. También en los *Principios de la filosofía*, Descartes lo deja meridianamente claro:

«[A]sí como no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría desear, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar de acuerdo con sus mecanismos, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírse nos mayor mérito cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo que es falso; esto no se haría si

estuviésemos determinados a actuar de un modo y estuviésemos obligados a ello en virtud de un principio ajeno a nosotros mismos» (IX, 2 84-85).

Para ser dignos de alabanza epistémica cuando afirmamos que un contenido claro y distinto es verdadero, debemos poder no afirmarlo. Ahora bien, ¿qué provoca que no consideremos verdadero lo que el entendimiento nos presenta como claro y distinto? ¿La voluntad es perversa? Antes de discernir estas cuestiones es necesario saber cómo opera la voluntad.

En *Les passions de l'âme*, Descartes explica cómo son las relaciones entre esta y el cuerpo. Lo que es una acción con respecto a la primera es pasión con respecto al segundo, y viceversa. Así, mientras que las funciones del cuerpo son el calor y el movimiento, las del alma son sus acciones y sus pasiones (XI 329). Las acciones del alma son sus propias voliciones, mientras que las pasiones son sus percepciones o conocimientos, que no dependen de ella (XI 342). En el caso de estas últimas, Descartes distingue entre las que tienen como causa el alma, es decir, las percepciones de sus voliciones o conocimientos, de las que tienen como causa el cuerpo. Entre las que tienen como causa el alma, el autor cuenta no solo con las percepciones de que conocemos o queremos algo, sino también aquellas en las que imaginamos algo que no existe. Sin embargo, en ambos casos es preferible la denominación de acción de la voluntad, ya que provienen de ella (XI 344). Ahora bien, entre las causadas por el cuerpo, se encuentran tanto las que provienen de los nervios, como otras producidas por los espíritus agitados cuando siguen ciertas «huellas» de impresiones previas, sin el concurso de nuestra voluntad. Estas, a pesar de tener un origen turbio, pueden ser tan verdaderas para nosotros como las primeras (XI 344-345, 348-349). Y a su vez, entre las que provienen de los nervios, Descartes distingue las que se refieren a objetos exteriores, las que se refieren a nuestro cuerpo (como la sed o el hambre), y las que se refieren a nuestra propia alma (como la alegría o cólera). Solo para este último caso el autor considera apropiado la denominación «pasiones del alma». Así, propone la siguiente definición: son «percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus» (XI 349). En consecuencia, afirma Descartes, cuando vemos un animal viniendo hacia nosotros, a través de los nervios ópticos y la acción de los espíritus se forma la imagen de dicho animal en la glándula, que a su vez «actúa contra el alma» y le hace ver su figura. Pero, si además esta figura guarda relación con cosas que antes han sido perjudiciales para el cuerpo, provoca en el alma la pasión del temor o de la valentía, según «cómo uno se haya preparado antes». Además, los espíritus que han reflejado la imagen en la glándula se trasladan en cierta medida a los nervios que producen la huida a través de los movimientos de la espalda y las piernas (XI 355-357).

De lo anterior se sigue que la principal consecuencia de la pasión es la determinación de la voluntad, la predisposición del alma a querer ciertas cosas. Dado que la voluntad es libre y absolutamente poseída por el alma, el cuerpo solo puede modificarla indirectamente a través de las pasiones. Ahora bien, el camino inverso también es posible: la voluntad puede modificar las pasiones indirectamente, es decir, a través de juicios o razones (XI 359-360)<sup>4</sup>. Porque, como indica el artículo 44 de las *Passions*, «cada volición está naturalmente unida a algún movimiento de la glándula, pero por aplicación o por hábito se la puede unir a otros» (XI 361-362). Así, afirma el autor:

4 En este sentido, Lázaro indica que el *conocimiento de sí* va de la mano del *dominio de sí* (2012, 249-257).

«[P]ara excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello, sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande; que siempre hay mayor seguridad en la defensa que en la huida; que tendremos la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que solo podremos esperar el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes» (XI 363).

En consecuencia, en el campo de batalla que es la glándula pineal se enfrentan el cuerpo y el alma: las pasiones intentan dirigir nuestra voluntad y la voluntad busca imponerse a las pasiones a través de razonamientos.

Y ahora, una vez aclarada la relación de la voluntad con respecto al cuerpo, estamos en disposición de dilucidar la relación de la voluntad con el entendimiento. Para ello, volvamos a las *Méditations*.

En numerosos lugares del texto Descartes afirma que el ejercicio filosófico que va a iniciarse ha requerido unas condiciones de posibilidad externas al contenido que va a exponer. Ante una empresa de tal envergadura, en primer lugar ha considerado necesario esperar a tener una edad en la que ya no pueda prever alcanzar otra más adecuada. Pero también ha proveído a su espíritu con la soledad necesaria para poder emprender la destrucción de sus antiguas opiniones, encontrándose así «libre de todo cuidado» (IX, 1 13).

En segundo lugar, Descartes presenta las meditaciones como ejercicios diarios. El paso del tiempo adquiere un papel fundamental y, en consecuencia, aparece en reiteradas ocasiones. Así, la segunda meditación comienza con «mi meditación de ayer... » (XI, 1 18). En la meditación cuarta confiesa que durante estos días ya se ha acostumbrado a apartar su pensamiento de las cosas sensibles (XI, 1 42). La meditación quinta se justifica como una investigación sobre si se puede conocer algo de las cosas materiales, ya que el saber sobre qué hay que hacer para alcanzar la verdad permite «librarse de las dudas que han asaltado los días anteriores» (XI, 1 50). Finalmente en la conclusión que ofrece la sexta meditación se afirma que ha de rechazar todas las dudas que se presentaron «los días pasados» (XI, 1 71). Por tanto, a la meditación le es intrínseca un elemento temporal que, por otra parte, también se encuentra en la enunciación del método para el recto conocimiento, en tanto que es necesaria su práctica para afianzarlo en el espíritu (VI 22).

En tercer lugar, la meditación es presentada en como un ejercicio que permite fijar el espíritu (XI, 1 55). Así, en la meditación primera, después de presentar la hipótesis del Dios engañador y concluir que no puede conceder crédito alguno a las cosas que consideraba verdaderas, manifiesta que tiene problemas para mantenerlas lejos de su espíritu. La indocilidad del espíritu es manifiesta, se resiste a seguir los pasos que la meditación toma. Esto le lleva a Descartes a afirmar que el hábito y la costumbre incita a las cosas que antes tenía por verdaderas a que reclamen «derecho de ocupación». En consecuencia, hasta que estos presupuestos no sean dueños de su juicio, cree que es preferible fingir que se está engañando para sortear los obstáculos que el espíritu pone a la meditación. Esto lleva a sustituir la posibilidad de que Dios sea engañador por la de un geniecillo maligno (IX, 1 17-19). En la meditación segunda, tras enunciar los atributos —dudar, imaginar, sentir, etc.— que le pertenecen en tanto que cosa que piensa, el autor vuelve a señalar que el espíritu no deja de engañarlo. Este comportamiento ha de ser transformado por una guía que solo puede

consistir en dejarlo a rienda suelta en primer lugar, y posteriormente, en una contención. Y esta razón es la que justifica la introducción del ejemplo de la cera (IX, 1 23). El espíritu cree que el conocimiento de su naturaleza proviene por los sentidos o de la imaginación, pero solo puede ser concebida por medio del entendimiento. Así, Descartes pone una prueba al espíritu para que, a través el ejercicio, se informe. También en la meditación tercera, Descartes comenta cómo el espíritu se escabulle de las conclusiones adoptadas. A pesar de haber demostrado que Dios ha de existir dado que tenemos la idea de una sustancia infinita, cuando la atención se debilita y el espíritu se oscurece, lo olvida (IX, 1 38). La meditación busca imprimir en la «memoria» la costumbre de no errar.

En definitiva, todos estos elementos reiterativos que describen el proceso de aprehensión de la verdad son herramientas que buscan luchar contra los prejuicios que hemos aprendido en la infancia y que, aun siendo conscientes, resulta difícil desprenderse de ellos. Además, también intentan paliar la naturaleza precaria del espíritu, que se fatiga cuando mantiene la atención durante largo tiempo en cosas inteligibles y rápidamente considera otras razones (IX, 2 58-60).

Pero, además de este trabajo de contención de la voluntad, que se niega a seguir los pasos marcados por el entendimiento, a las *Méditations métaphysiques* se les presenta a una tarea de mayor envergadura. A diferencia de lo que ocurre en el *Discours de la méthode*, en esta obra la hipótesis del Dios engañador extiende la duda hasta las verdades matemáticas alcanzando así la propia estructura racional (Barroso, 2017, 42). Esto ocurre cuando Descartes afirma que Dios bien podría haber querido que nos engaáramos cuando sumamos dos más tres (IX, 1 16). Aquí es la propia evidencia la que es puesta en duda: las percepciones claras y distintas más paradigmáticas, como son para el autor las que encontramos en las matemáticas, son puestas bajo sospecha. En este momento dejan de ser fiables los contenidos que se presentan ante los ojos del espíritu con la marca de la verdad. A través del descubrimiento del *cogito* saldrá de esta situación terrible, justificando la certeza indubitable de la existencia de una cosa que piensa. Barroso ha mostrado que esta verdad que no puede ponerse en duda es la de «un pensamiento en cuanto pensante; un pensamiento ejecutivo, y con ello, resistente incluso a la posibilidad de que existiera un dios engañador». Ahora bien, sobre el resto de percepciones claras y distintas «no puedo decir más que son pensamientos pensados, incluso [...] la idea misma de Dios. De todo ello [...] no puedo decir que tenga la misma certeza que la que tengo respecto del cogito, sino un tipo de certeza que la hipótesis del genio maligno había puesto en duda» (Barroso 44). Por tanto, la función que cumple la demostración de la existencia de Dios al garantizar el criterio de claridad y distinción es la de un argumento trascendental que certifica, en tanto que condición de posibilidad, el orden racional. Así, la perspectiva barroca permite comprender bajo una nueva luz la insistencia con la que Descartes se afana en demostrar la existencia de Dios. En definitiva, desde este punto de vista, el gran problema de las *Méditations métaphysiques* no es solo contener la voluntad dentro de los límites marcados por el entendimiento, o combatir la inestabilidad del espíritu, sino someter a prueba la potencia cognoscitiva del meditador e investirlo de la confianza suficiente para que confíe en su percepción de verdad, porque, como afirma Boehm, la duda solo es posible si podemos no asentir ante lo claro y lo distinto (2014, 722). Y la única salida es la moralización del conocimiento que los argumentos de la existencia de Dios producen: dado que el Creador existe, debemos confiar en nuestro orden racional, explica por qué la voluntad está *moralmente* obligada a plegarse ante lo claro y lo distinto aunque, *absolutamente*, pueda no hacerlo. De forma análoga a cómo el alma combate las pasiones del cuerpo a través de razones y juicios firmes, el meditador ha de

darse razones a sí mismo para convencerse de que puede confiar en lo claro y lo distinto, para habituar a su voluntad a asentir ante lo claro y lo distinto.

#### 4. La búsqueda de la verdad como forma de vida

Por tanto, las *Méditations* no pueden ser interpretadas como una simple legitimación de las capacidades cognoscitivas del ser humano para conocer la verdad independientemente de toda transformación previa en su ser de sujeto. La contención de la voluntad dentro de los límites del entendimiento y la confianza en lo que se le presenta como claro y distinto se consiguen no como fruto de una exposición razonada —de ahí las reservas iniciales de Descartes a escribir en el *orden geométrico*— sino como fruto de la habituación y la práctica que se muestra en el texto. De esta forma se produce una transformación de un sujeto que, o bien confiaba en los prejuicios adquiridos en la infancia sin atender a su propios límites o, ante la indocilidad de su espíritu, se abstenía absolutamente de juzgar, en un sujeto que se convence a sí mismo de las capacidades (limitadas) de su racionalidad para comprometerse así con la vía del conocimiento.

En un trabajo ya clásico, Jean-Luc Marion afirma en este sentido que en Descartes hay un desdoblamiento de la verdad por el cual la verdad de las cosas depende de la verdad del método, en la medida en que el método ofrece un apoyo antes de que la verdad sea conocida. A su juicio esto confirma la dependencia del método hacia el *je* que lo forma o se lo prescribe, de modo que la verdad metódica se somete a una instauración voluntaria: aquí la cosa debe su camino al método y él mismo debe su descubrimiento al *ego*. El conocimiento de la verdad no coincide con el pleno uso de la razón, sino que el fin del método es más bien un progreso en el uso de esta facultad. Por tanto, es un carácter esencial de la nueva filosofía que la práctica moral forme un todo con la práctica del método, en lugar de oponerse a ella (Marion, 1973, 41-42). Para escapar del relativismo y la contradicción, de la prueba por la prueba, y poder guiar su vida de acuerdo con la verdad, la filosofía cartesiana necesita, en primer lugar, convencerse de que el camino del conocimiento es transitante, de que el viajero no terminará siendo errante.

Es cierto que en Descartes hay una diferencia radical entre el ámbito teórico y el práctico: en el primero la certeza es absoluta y en el segundo no puede serlo, dado nuestro ser compuesto. Su objetivo práctico es vivir con la mayor certeza posible a medida que las verdades sean reveladas (Llinas, 2012, 175). Pero previamente Descartes tiene que persuadirse de que la empresa del conocimiento no es un viaje hacia ninguna parte, que la investigación de la verdad tiene sentido porque la verdad que busca es posible. Pero este viaje, al menos en las *Méditations*, solo es posible si funciona el recurso teológico. En consecuencia, la reconstrucción del edificio del conocimiento desde sus cimientos parte de una determinación de la voluntad que se compromete con la legitimidad del proyecto a través de una operación netamente barroca. Y para aprehender su propio compromiso, tiene que ejercitarlo. Así, es esta determinación de la voluntad permite restablecer la «crisis esquizofrénica», siguiendo la denominación de Nájera, abierta entre lo teórico y lo práctico (2003, 27). Tanto en el conocimiento teórico como en la generosidad, la primera piedra es la de una voluntad que toma la determinación de comprometerse con la realización de su libertad. Por tanto, no es que el cuidado o el ejercicio se subordinen al conocimiento o se conviertan en meras prácticas de conocimiento, sino que el ejercicio constituye a un sujeto comprometido con la búsqueda de la verdad como forma de vida. No se sustituyen los preceptos morales que daban forma a la vida por las reglas del

método del recto conocimiento, antes bien, es el conocimiento mismo el que es moralizado. Y por tanto, su búsqueda y su cultivo se convierten en un estilo de existencia.

A diferencia de lo que cree Foucault, el fin de la filosofía cartesiana es el gobierno de la vida, no el mero conocimiento, aunque este sea imprescindible para aquella. Pero en la filosofía cartesiana al sujeto no le basta con el ejercicio de las capacidades cognoscitivas para acceder a la verdad, sino que previamente ha de transformarse a sí mismo en un sujeto que cree que la verdad existe y está a su alcance. Y en un mundo de contradicciones, escepticismo y relativismo, como es el barroco, la salida solo es posible mediante una determinación de la voluntad.

## Bibliografía

- Barroso, Ó. (2017), «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el Barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 11, pp. 29-46, doi: 10.5209/inge.58300.
- Boehm, O. (2014), «Freedom and the Cogito», *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (4), pp. 704-24, doi: 10.1080/09608788.2014.962477.
- Descartes, R. (1976), *Oeuvres Complètes* (C. Adam y P. Tannery, eds.), París: Vrin.
- Descartes, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, ed. y trad.), Madrid: Alfaguara.
- Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge Classique*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1994), «Mon corps, ce papier, ce feu», en: *Dits et écrits (vol. II)*, París: Gallimard, pp. 254-81.
- Foucault, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (2013), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College*, París: Vrin.
- Foucault, M. (2015), *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, París: Vrin.
- Gros, F. (2000), *Foucault y la locura* (H. Pons, trad.), Buenos Aires: Nueva visión.
- Guenancia, P. (2002), «Foucault / Descartes : La question de la subjectivité», *Archives de Philosophie*, 65(2), pp. 239-54, doi: 10.3917/aphi.652.0239.
- Jiménez Villar, B. (2020), «Presencia y ausencia de Montaigne en la obra de Foucault», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 76(290 Extra), pp. 707-727, doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.015>.
- Lázaro, R. (2012), «Descartes y las Pasiones del alma», *Cauriensia*, 7, pp. 249-57.
- Llinàs, J. (2012), «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien ?», *Montaigne Studies*, 25, pp. 169-76, doi: <http://dx.doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07023-8.p.0169>.
- Marion, J. (1973), «A propos d'une semantique de la methode», *Revue Internationale de Philosophie*, 103(1), pp. 37-48.
- Nájera, E. (2003). *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.



## El *Scito te ipsum* de Pedro Abelardo frente al socratismo cristiano

### Peter Abelard's *Scito te ipsum* facing Christian Socratism

NATALIA JAKUBECKI\*

**Resume.** Tal como Étienne Gilson señaló, el siglo XII asiste a lo que denominó “socratismo cristiano”: una revalorización teórica y práctica de la sentencia delfica “*Nosce te ipsum*”. Uno de los filósofos que suele ser incluido en esta corriente es Pedro Abelardo, autor de una obra llamada *Scito te ipsum* (*Conócete a ti mismo*). Rainer Ilgner, sin embargo, guiado por un espíritu primordialmente filológico, ha denunciado que el maestro palatino no hizo más que “usurpar” la máxima a partir de la cual pensadores como Hugo de San Víctor o Bernardo de Claraval sí edificaron sus respectivas propuestas morales. Nuestro objetivo principal, pues, es contrastar su tesis desde un punto de vista filosófico. Para ello, hemos dividido este artículo en dos grandes momentos: en el primero, explicaremos en qué consiste el socratismo cristiano y cuál es la relación que, según diferentes autores, guardaría con él la teoría ética de Abelardo; en un segundo momento, realizaremos un análisis filosófico de las principales premisas de la teoría ética abelardiana de modo tal que nos permita corroborar o refutar la acusación de Ilgner.

**Palabras clave:** Pedro Abelardo, socratismo cristiano, ética, conocimiento de sí, *imago Dei*.

**Abstract.** As Étienne Gilson held up, during the 12<sup>th</sup> century arose a movement he called “Christian Socratism”: a practical and theoretical appreciation of the Delphic Sentence “*Nosce te ipsum*”. A philosopher usually included in its ranks is Peter Abelard, author of a work named *Scito te ipsum* (*Know Yourself*). Nonetheless, Rainer Ilgner, guided mainly by a philological spirit, accused him of having usurped that maxim, on which authors such Hugh of St. Victor or Bernard of Clairvaux did base their respective moral proposals. The main purpose of this paper is to contrast Ilgner's thesis from a philosophical approach. To do this, the article is divided into two major sections: in the first one, I will explain what Christian Socratism consists of and how —according to different authors— Abelard's Ethics would be related to this; in the second one, I will do a philosophical analysis of the main Abelardian ethical premises to be able to corroborate or refuse Ilgner's accusation.

**Keywords:** Peter Abelard, Christian Socratism, Ethics, Self-Knowledge, *imago Dei*.

---

Recibido: 11/07/2020. Aceptado: 15/02/2021.

\* Jefa de trabajos prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Contacto: [natalia.jakubecki@filo.uba.ar](mailto:natalia.jakubecki@filo.uba.ar). Líneas de investigación: filosofía práctica y diálogo interreligioso en los siglos XI y XII. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury. Convergencias y divergencias, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 46.2 (2020), y “Divine Providence and Free Will in the *De Angelo Perduto* by Gilbert Crispin. An Interpretation in Light of the *Consolation of Philosophy*”, en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 60 (2018).

Entonces intervino Eutidemo: — Ten la seguridad de que creo firmemente, Sócrates, que el conocimiento de sí mismo debe tener la máxima importancia, pero ¿cómo hay que empezar a conocerse a sí mismo? Es algo por lo que pongo los ojos en ti por si quisieras servirme de guía.

JENOFONTE, *Memorables* IV.2.29-30.

## 1. El siglo XII y el socratismo cristiano

### 1.1. Generalidades

De la nutrida serie de fenómenos culturales que se dieron en el siglo XII hay uno especialmente significativo, aquel al que Marie-Dominique Chenu, de manera un tanto poética, ha llamado “el despertar de la conciencia”, término con el que tituló su libro homónimo. Como el estudioso francés ha sugerido, es precisamente por esta nueva “sensibilidad psicológica y moral respecto de la conciencia, [que] el hombre se descubre como sujeto” (1982, 30).<sup>1</sup> La revisión y creación de nuevas órdenes monásticas, el apogeo del amor cortés, el nacimiento de la poesía goliarda, la recuperación de la jurisprudencia práctica no son más que algunas de las múltiples repercusiones de este hallazgo. En el campo filosófico, ese despertar de la conciencia tuvo su manifestación más nítida en una tendencia a la que Étienne Gilson, en su célebre *L'esprit de la philosophie médiévale*, dio el nombre de “socratismo cristiano”.

Ahora bien, no debemos perder de vista que “socratismo cristiano” es una etiqueta historiográfica y, en cuanto tal, igual de problemática que las restantes: nacidas de la necesidad epistémica de agrupar ciertos fenómenos, o tesis, o afinidades de cualquier índole para estudiarlas en conjunto, corren el riesgo de ser arbitrarias, de modo que sus límites serán tan estrechos o tan amplios como pretenda que lo sean quien crea o usa esa etiqueta. Coincido, pues, con Julio Castello Dubra cuando señala que los “denominadores comunes” deben aparecer “como el resultado de un examen empírico de las complejidades históricas y no como un *a priori* que organiza el material histórico conforme a lo que ya se sabe que se va a encontrar” (2017, 74). En otras palabras, primero debe tener lugar el hallazgo genuino de elementos que se repiten con relativa sistematicidad y solo después ha de idearse una categoría que, en base a esos elementos, a esos “denominadores comunes”, refiera al mismo tiempo a todos los individuos del conjunto. Así, luego de establecida la etiqueta siempre será más fácil incorporar nuevos individuos que participen en ella —o sea, nuevos autores o textos en los que se han detectado los denominadores que la originaron—, que nuevos elementos que la conformen, pues ellos deben estar presentes en cada uno de los individuos ya incluidos en el conjunto; de lo contrario, estaríamos dando cuenta de otro fenómeno que debería reclamar su propia etiqueta.

En lo que concierne al “socratismo cristiano”, no cabe duda de que el elemento teórico recurrente más ostensible es la sentencia délfica “*Nosce te ipsum*”, traducción latina del griego “Γνώθι σεαυτόν”. Sin embargo, si fuera el único, la nómina de autores inscriptos en este movimiento se incrementaría drásticamente. Más aún, ni siquiera se trataría de un

1 Todas las traducciones son propias salvo expresa indicación en contrario.

fenómeno característico del siglo XII.<sup>2</sup> Por supuesto hay algo más, y eso es una determinada interpretación y utilización de dicha sentencia. En efecto, explica Gilson, los autores cristianos que él considera “socráticos” vieron en el mandato délfico la clave para entender la naturaleza del ser humano, esa que se encuentra en el Gn. 1: 26-27, donde no una, sino tres veces se afirma que somos imagen de Dios (*imago Dei*):

“Dios dijo: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo’. Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer”.<sup>3</sup>

Si bien cada escuela apelará sus propios recursos teóricos para definir esta imagen, en términos generales es posible decir que la han encontrado en la inteligencia o en la libertad (cf. Gilson, 1932, 214-215). De allí que Ermenegildo Bertola haya identificado dos vertientes de socratismo, las cuales, nos obstante, se retroalimentan mutuamente: una gnoseológica, que busca justificar la importancia de la investigación psicológico-científica sobre la naturaleza del alma, y que dio origen a una significativa cantidad de opúsculos específicos sobre ella; otra ética, más cercana al socratismo clásico, que busca conocer al ser humano en su totalidad, que lugar le corresponde en el orden creatural, de dónde viene y hacia dónde va (cf. 1959, 258).

La pregunta que se impone es por qué esta corriente fue tan fuerte durante el siglo XII. Para simplificar una respuesta que amerita una discusión propia, diremos que el factor, no único pero sí determinante, fue el creciente interés fisicista despertado por las artes del *quadrivium* en las nacientes escuelas urbanas, alimentado luego por las traducciones de textos griegos y árabes. Frente a la “curiosidad por las cosas exteriores” (*curiositas rerum extarnarum*), como la llama Bernardo de Claraval en *Sentencias* III.4, este volver la mirada hacia sí mismo no es más que una reacción que, con todo, no necesariamente debe interpretarse como un rechazo a las ciencias naturales, sino como una exhortación a privilegiar un objeto de estudio de mayor jerarquía (cf. Bertola, 1959, 259-260; Ilgner, 2003, 404).<sup>4</sup> No es casual, entonces, que el socratismo cristiano haya florecido en el medio monástico. Sin ánimos de exhaustividad, podemos citar algunos pocos, pero representativos ejemplos.

### 1.2. Algunos ejemplos de socratismo cristiano

En primer lugar, se destacan los cistercienses y, entre ellos, desde luego, el recién mencionado Bernardo, para quien el conocimiento de sí es a tal punto importante, que lo llevó a afirmar que nadie puede salvarse sin él.<sup>5</sup> En la doctrina del abad, a través de la *cognitio sui*

2 Al respecto, Bertola señala que, si bien se puede rastrear este socratismo a lo largo de toda la evolución del pensamiento cristiano, es en el s. XII cuando alcanza madurez y autoconciencia. Cf. Bertola, 1959, 252-253.

3 Trad. Levoratti y Trusso, 1990.

4 Sintetizamos aquí dos de las posturas más moderadas. En los extremos se encuentran Gilson, que directamente tilda al socratismo cristiano de antifisicista (cf. 1932, 217), y Courcelle, que ni siquiera toma este factor en consideración en alguno de los tres volúmenes de su famoso ‘*Connais-toi toi-même*’. *De Socrate à saint Bernard*.

5 Bernardo de Claraval, *Sermones in cantica canticorum*, sermón 36.7 (SBO II, p. 8): “Sed iam advertere, quomodo utraque cognitio sit tibi necessaria ad salutem, ita ut neutra carere valeas cum salute”.

*ipsius* se emprende un camino de autoconocimiento que va desde lo inferior a lo superior, y que conduce a descubrir dos realidades que, aunque parezcan opuestas son, en verdad, complementarias. En un primer momento, lo que se conoce es la miserable condición humana: “Mira con atención la tierra para que te conozcas a ti mismo”, dirá el abad.<sup>6</sup> Reconocer la fragilidad y miseria propias de la naturaleza es un paso ineludible en el camino ascendente hacia Dios, pues solo de esta experiencia “nace la humildad, madre primordial de la salvación”.<sup>7</sup> Recién entonces, a salvo ya del orgullo y la vanidad, nos será posible encontrar en el alma aquello que nos distingue del resto de las creaturas, esa *imago Dei* en la que ella consiste, esa *notitia* de Dios en nosotros que nos permite conocerlo y orientar hacia Él ese honesto amor (*caritas*) que habría despertado la compasión por la miseria propia y la ajena: “De esta manera, el conocimiento de ti es un paso hacia el conocimiento de Dios; y Él mismo se mostrará a partir de la imagen suya que se reproduce en ti”.<sup>8</sup> Solo así nos será posible alcanzar nuestro fin, que no es otro que gozar de Dios.

En el ámbito cisterciense es tan profunda la fuerza que adquiere esta exhortación, que Guillermo de Saint Thierry llega incluso a sostener que quien por vana curiosidad “dispersa la inteligencia en cosas ajenas se extravía miserablemente en la locura”.<sup>9</sup> Es cierto que los sentidos apenas alcanzan para conocer lo que nos es propio, pero a pesar de ello, quien atienda a su propia naturaleza podrá elevarse a Dios, gracia mediante. Así, con la esperanza de llegar “hasta el Autor de todas las realidades visibles e invisibles”, Guillermo dedica su obra a escrutar por dentro y por fuera ese microcosmos que, dice, es el ser humano mismo.<sup>10</sup>

Un último cisterciense que no puede soslayarse es Isaac de la Estrella, cuyo socratismo se encuadra más bien en la vertiente onto-gnoseológica. Para este pensador inglés, es la misma superioridad del alma la que implica la superioridad de su propio conocimiento frente a cualquier otro. Uno de los pasajes de su obra más sugestivos respecto del tema que nos concierne es el del *Sermón II.13*. Allí utiliza el concepto de *imago* para confrontar el tópico humanista del ser humano como microcosmos con el dato genesíaco. Será el conocimiento de sí aquello que no solo permita distinguir entre la imagen exterior y la imagen interior, sino también aquello que, incluso, posibilite la deificación.

“Si quieres conocerte a ti mismo, poseerte, entra en ti mismo y no te busques por fuera. Una cosa eres tú, otra lo que es tuyo, otra lo que está a tu alrededor. [...] Por fuera eres un animal a imagen del mundo, de ahí que se diga del hombre que es

6 Bernardo de Claraval, *De gradibus humilitatis et superbiae* X.28 (SBO III, p. 38): “Terram intueri, ut cognoscas te ipsum”.

7 Bernardo de Claraval, *Sermones in cantica canticorum*, sermón 37.1.1 (SBO II, p. 9): “Neminem absque sui cogitatione salvari, de qua nimirum mater salutis humilitas oritur”.

8 Bernardo de Claraval, *Sermones in cantica canticorum*, sermón 36.6 (SBO II, p. 8): “Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei, tui cognitio; et ex imagine sua, quae in te renovatur, ipse videbitur”.

9 Guillermo de S. Thierry, *De natura corporis et animae*, (PL 180:695/696): “miserrime errat et desipit, qui extra se in alienis intellectum suum dispergit”. Trad. Peretó Rivas, 2008, 69.

10 Guillermo de S. Thierry, *ibid.*: “ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia et invisibilia omnium surgamus auctorem”. Trad. Peretó Rivas, 2008, 70.

un mundo más pequeño; por dentro, eres un hombre a imagen de Dios, de ahí que también puedas ser deificado”.<sup>11</sup>

Otros que se hicieron eco del mandato delfico fueron los victorinos. Hugo de San Víctor, por ejemplo, comienza su *Didascalicon* con él. Evocando a su modo el momento de la *intentio* agustiniana, el maestro señala que “El alma inmortal [...] iluminada por la sabiduría, puede ver cuál es su principio y reconoce cuán indigno es que alguien busque fuera de sí mismo cuando debiera darse por satisfecho con lo que él es en sí mismo”.<sup>12</sup> Y agrega que en el templo de Apolo se halla la inscripción “conócete a ti mismo” (*gnóthi seautón*) porque es precisamente atendiendo a su origen que el hombre comprende la insignificancia de las cosas mutables. Debe, pues, recuperar ese conocimiento que Adán tenía antes de caer por el cual no ignoraba ni su condición, ni su orden, ni lo que está “encima de él, en él y debajo de él” y justamente gracias al cual sabía “lo que debía hacer y lo que debía evitar”.<sup>13</sup>

Para Ricardo de San Víctor, por su parte, la búsqueda introspectiva es importante al punto que se vuelve condición de posibilidad de cualquier otro conocimiento: “¿Ves cuánto vale para el hombre el conocimiento de sí? En efecto, a partir de este avanza hacia el conocimiento de todas las cosas celestes, terrestres e infernales”.<sup>14</sup>

Así pues, al menos respecto de los círculos intelectuales cistercienses y victorinos —que es donde con mayor fuerza se manifiesta esta corriente—, es claro que antes que la sentencia en sí, lo que congrega a sus representantes es una misma convicción que puede sintetizarse en dos premisas: 1) que hay un orden jerárquico cuyo conocimiento es por completo necesario, es decir, ineludible tanto en lo que atañe a las cuestiones mundanas como a las celestiales, tanto las inmediatas como las eternas, y 2) que dicho conocimiento no puede obtenerse más que a partir del autoconocimiento.

### 1.3. El caso particular de Pedro Abelardo

Uno de los filósofos que se suele incluir en el catálogo de socráticos es Pedro Abelardo, autor, entre otras cosas, de una obra ética llamada *Scito te ipsum* (*Conócete a ti mismo*).<sup>15</sup> Entre los especialistas de mayor renombre encontramos, por ejemplo, a Bertola quien, aun-

11 Isaac de la Estrella. *Sermo* II.13 (ed. Hoste, 1967, 106): “Si vis teipsum cognoscere, te possidere, intra ad teipsum nec te quaesieris extra. Aliud tu, aliud tui, aliud circa te. [...] Foris pecus es ad imaginem mundi, unde et minor mundus dicitur homo; intus homo ad imaginem Dei, unde potes deificari”.

12 Hugo de San Víctor, *Didascalicon* I.1 (ed. Buttmer, 1939, 4): “Inmmortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam indecorum, agnoscit, ut extra se quidquam at: cui quod ipse est, satis esse poterat”. Trad. Villalaz, 2013, 17.

13 Hugo de San Víctor, *De sacramentis* I.6.15 (PL 176:727A): “Porro cognitionem sui eundem hominem a prima cognitione sua talem accepisse credimus, ut et debitum obedientiae suae erga superiorem agnosceret, et debitum providentiae suae erga inferiorem non ignoraret. Hoc siquidem erat semetipsum agnoscere, conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se, sive in se, sive sub se non ignorare; intelligere qualis factus esset et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere similiter”.

14 Ricardo de San Víctor, *Beniamin Maior* 3.7 (ed. Grosfillier, 2013, 294): “Vides quantum valeat homini plena cognitio sui? Ex hac siquidem proficit ad cognitionem omnium coelestium, terrestrium et infernorum”.

15 De los cinco manuscritos que nos han llegado con este texto, la sentencia se halla en el *incipit* de todos excepto en el Bayerische Staatsbibliothek München Clm. 28363, 103r.

que ni siquiera menciona a Abelardo en su artículo dedicado exclusivamente al socratismo cristiano, comienza otro donde estudia la ética abelardiana incluyéndola explícitamente en esta corriente (cf. 1988, 53-54).

Gérard Verbeke, a partir de una escrupulosa interpretación del imperativo abelardiano del autoconocimiento, parece intuir que esta doctrina no cuadra del todo en el socratismo cristiano. Nota, incluso, que Abelardo prefiere la voz “*scito*” a la “*nosce*” habitual, lo que de todos modos justifica diciendo que con ella el autor quería acentuar la necesidad de que ese conocimiento sea fundado (cf. 1987, 91). Sin embargo, el mero uso de la sentencia délfica como título, más el hecho de que el peso de la teoría se ubique íntegramente dentro del dominio interior, “en las profundidades de la conciencia humana” (1987, 90), le hicieron perder de vista a Verbeke la singularidad de la doctrina del maestro palatino, a la que termina por incluir en este movimiento sin mayores argumentos.

Chenu, por su parte, entiende el socratismo cristiano de una manera mucho más amplia y por ende más vaga que Gilson. Para él, sencillamente, se trata de la “interiorización consciente de la vida del espíritu”. De ahí que establezca una implícita identificación entre esta corriente y cualquier mención o uso del término “conciencia”, y soslaye casi por completo la asimilación específica de la máxima délfica. Parece no haber tenido en cuenta que, aunque el socratismo cristiano fuera, en efecto, una manifestación de la nueva sensibilidad a la conciencia, no toda sensibilidad a la conciencia ha de ser necesariamente socratismo cristiano. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que son estas imprecisiones las que le permiten, al igual que sus colegas, incluir a Abelardo en la nómina de socráticos. De todos modos, Chenu, mucho más que Verbeke, nota que la doctrina del Palatino desentona y por ello advierte que dentro del fenómeno que nos ocupa hay “dos espiritualidades diversas” (1982, 67): una de índole monástica, representada por el Císter; otra, la de Abelardo. En pocas palabras, para Chenu, Abelardo forma parte del colectivo de socráticos cristianos pero a condición de ser el único individuo de su propia especie de socratismo (cf. 1982, 65-71). Horacio Santiago-Otero, consciente o no, replica la lectura de Chenu. En efecto, al igual que aquel, emparenta la *Ethica* con el socratismo, pero distingue la introspección abelardiana de la de “sus contemporáneos, los místicos monásticos” (1988, 91).

Más recientemente Eileen Sweeney publicó un trabajo en el que realiza una operación similar a la de Chenu. Basada en la discutible identificación entre socratismo y humanismo<sup>16</sup> y haciendo caso omiso del adjetivo “cristiano” después del primer párrafo, explica que Abelardo efectivamente integra este colectivo pero que, a diferencia del de los restantes, el suyo es socratismo-humanismo “más pesimista, más negativo” (2016, 102). Y cuando intenta deslindar ambas corrientes y explicar qué hace a Abelardo pertenecer a cada una de ellas por separado, la autora yerra no en la lectura de la filosofía abelardiana, sino en la concepción de socratismo cristiano, dado que lo que incluiría al Palatino en él es su “búsqueda incesante de respuestas” y su “crítica extremadamente aguda” a las que carecen de rigor, por una parte, y “su disposición a admitir la ignorancia”, por otra (2016,

16 En efecto, aunque haya elementos comunes en ambas corrientes, como por ejemplo el tópico de la “miseria de la condición humana” (*miseria humanae conditionis*), no lo comparten todos los autores como para que una y otra sean equiparables. En todo caso, el socratismo cristiano podría verse como una especie de humanismo, por lo cual del hecho de ser humanista no se sigue necesariamente la adhesión al socratismo cristiano. De todos modos, tal equivalencia debe sopesarse con un análisis más detallado.

102). Esta descripción bien puede atribuirse a un socratismo en sentido amplio, pero no ciertamente al socratismo cristiano tal como lo describe Gilson, a quien Sweeney refiere de manera explícita en la primera oración de su escrito (cf. 2016, 101).<sup>17</sup>

Ahora bien, a ninguno de estos estudiosos pareció haberle llamado la atención el que Gilson no incluyera a Abelardo en esa especie de repertorio que realizó al proponer la etiqueta historiográfica en cuestión. Es cierto que el erudito francés en ningún momento afirma que pretendió ser exhaustivo, pero de haber considerado a Abelardo un socrático cristiano, su inclusión hubiera sido insoslayable, dada la gravitación del Palatino en el siglo XII. Nadia Bray, por su parte, contribuye de manera indirecta e involuntaria, incluso, a acrecentar los indicios en contra de esta atribución. La autora, antes de comenzar a desarrollar la imagen que se tuvo de Sócrates en los siglos XIII y XIV, realiza un breve recorrido por los tópicos con los que los autores inmediatamente precedentes se refirieron a él. Allí se aprecia con claridad que la recepción de Sócrates por parte de Abelardo es muy similar a la de sus colegas del medio escolar urbano, como Guillermo de Conches y Juan de Salisbury (cf. Bray, 2019, 572-574).

Pero además de los análisis contemporáneos, el hecho de que Bernardo y Abelardo coincidieran en una misma tendencia, siendo sus doctrinas tan opuestas como eran, también debería hacernos sospechar.<sup>18</sup> Y aunque no sin justicia se nos podría objetar que de por sí esto no es un argumento, porque bien pueden dos autores enfrentados por muchas cosas confluir en una, no parece ser este el caso si se atiende a las palabras del propio Bernardo. En efecto, indignado por la que, entendía, era una indebida apropiación del divino precepto, dice que para ese presuntuoso dialéctico mejor hubiera sido, “según el título de su libro”, conocerse a sí mismo y no traspasar sus límites. Más aún, le achaca con ironía que “nada ignora de todo lo que hay en el cielo y en la tierra, excepto a sí mismo”.<sup>19</sup>

Rainer Ilgner —el editor de la *Ethica* para el CCCM— ha denunciado que Abelardo no hizo más que “usurpar” la máxima a partir de la cual pensadores del talante de Hugo de San Víctor o Bernardo de Claraval sí edificaron sus respectivas doctrinas morales (cf.

17 Hay otros casos en los que la inclusión de Abelardo dentro del socratismo es menos clara. Por ejemplo, Pierre Courcelle, cuya obra recorre la suerte del conocimiento de sí desde Sócrates a Bernardo, nombra una única vez a Abelardo en relación directa con el precepto délfico, y solo para decir que nuestro autor lo “*applique bien mal*” (1974, 263). Otro ejemplo es el de Michael Clanchy, quien termina su cuidada biografía del Palatino no solo aludiendo al título alternativo de su *Ethica* sino vinculándolo con el comienzo del *Didascalicon* de Hugo de S. Víctor al que hemos hecho referencia. Cf. Clanchy, 1997, 332. Otros casos similares están consignados en Ilgner, 2003, 401-402, n. 7.

18 Un trabajo interesante al respecto es el de Rafael Ramón Guerrero, 1995. Allí explica por qué Abelardo y Bernardo son ambos los mayores representantes de un nuevo paradigma que culminará con este “despertar de la conciencia” del que hablaba Chenu. Sin embargo, Guerrero se guarda muy bien de incluir a estos dos pensadores en una misma categoría historiográfica. Mientras que reconoce a Bernardo como un socrático (“La vía del socratismo cristiano, iniciada por Orígenes aunque desarrollada por San Agustín, obtiene plena confirmación en la obra de San Bernardo”, p. 28), de Abelardo señala su originalidad, diferenciándolo, así, del resto (“al contrario que algunos de sus contemporáneos, que interpretaban al hombre directamente en función de su relación con Dios, la idea de hombre que parece proponer Pedro Abelardo tiene que ver más con su realidad individual...”, p. 20).

19 Bernardo de Claraval, *Epistola 192 ad Magistrum Guidonem de Castello* (SBO VII, p. 44): “Melius illi erat, si iuxta titulum libri sui seipsum cognosceret nec egrederetur ‘mensuram’ suam, sed ‘saperet ad sobrietatem’”; *Ep. 193 ad Magistrum Ivonem Cardinalem* (SBO VII, p. 45): “Nihil nescit omnium quae in coelo et quae in terra sunt, praeter se ipsum”.

2003, 402). Gracias a un meticuloso recorrido filológico, demostró que el ascetismo de base que congrega a los autores de esta corriente no proviene tanto del saber pagano como de la invitación al autoconocimiento formulada por Salomón en el *Cantar de los cantares*. De ello eran conscientes los mismos medievales, o al menos los más instruidos. Guillermo de Saint Thierry, por ejemplo, con un gesto que recuerda al de Orígenes, inicia su *De la naturaleza del cuerpo y del alma* haciendo un paralelo entre el “Hombre, concóctete (*scito*) a ti mismo”, máxima “célebre entre los griegos”, y el “Si no te conoces (*cognoveris*), sal”, dicho por “Salomón, o más bien, Cristo”.<sup>20</sup> Se entiende, entonces, por qué incluso los espíritus más conservadores como Bernardo lo consideraban un mandato divino antes que uno pagano.

Y aunque esta precisión no modifica la tesis central de Gilson, sí pone en cuestión el nombre que le dio a esta tendencia ascética, pues no sería de origen socrático sino veterotestamentario. Esto explica, además, la proveniencia de “*scio*” y de “(*cog*)*nosco*”. Ilgner sostiene que el estudioso francés habría confundido elementos de dos tradiciones distintas (cf. 2003, 395-402): por una parte, la que tiene su origen en la respuesta de la Pitonisa a la pregunta de Querefonte, diciendo que Sócrates era el más sabio de todos los hombres, y habría dado origen a la irónica sentencia del sabio, resumida como “sé que no sé” (*scio quod nescio*) (Platón, *Apología de Sócrates* 21a-d; Diógenes Laercio, *Vidas* II, 12); por otra, la máxima inscrita en el oráculo de Delfos: “*gnóthi seautón*” —en latín “*nosce te ipsum*”— que los Padres griegos primero, y latinos después habrían asimilado a través de ciertos pasajes paralelos del Antiguo Testamento (cf. Job 5:27; Dt. 4:9; Sal. 138:23 y muy especialmente Cant. 1:7).

Sea de ello lo que fuere, lo que nos interesa no es discutir la pertinencia del nombre de la etiqueta gilsoniana, sino rescatar la conclusión a la que arriba Ilgner. Afirma que, puesto que en ningún momento Abelardo explica qué entiende por “conocerse a sí mismo”, ni su importancia ni, mucho menos, por qué este es el título de su principal escrito ético, la máxima, aislada al comienzo del texto, no tiene ninguna relación concreta con él (cf. 2003, 401). Más aún, podemos agregar que esta sentencia ni siquiera vuelve a aparecer en sus escritos restantes. A sus ojos, Abelardo no habría querido evocar la tradición moral pagana ni la lectura espiritual que había congregado a sus coetáneos monásticos, sino servirse de una frase de moda pero a la vez bien vista por el cristianismo de la época para expresar sus poco convencionales ideas. Así, mientras que sus contemporáneos llamaban en conjunto a tomar “conciencia de la futilidad del hombre y el mundo frente a Dios”, él proyecta “el hombre racional como sujeto de la moralidad” (Ilgner, 2003, 402). Sin embargo, la conclusión de Ilgner se sostiene gracias a un tratamiento eminentemente filológico. Falta, pues, un análisis filosófico del *Scito te ipsum* que la ratifique o bien que la refute.

A esa tarea nos dedicaremos a continuación. Para ello, realizaremos un sucinto recorrido por las principales tesis de la obra, con especial atención a aquellas que nos permitan elucidar la relación teórica que la doctrina guarda con la sentencia “conócete a ti mismo” que la titula. Para interrumpir lo menos posible el hilo de la argumentación, reservaremos la mayoría de las observaciones críticas para el final de dicho recorrido.

20 Guillermo de S. Thierry, *De natura corporis et animae* (PL 180: 695/696): “Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: ‘Homo, scito teipsum’. Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis: ‘Si non, inquit, cognoveris te, egredere’”. Trad. Peretó Rivas, 2008, 69. Cf. Orígenes, *Scholia in Canticum canticorum* 59 (PG 17:256-7).



## 2. El Scito te ipsum de Abelardo

Preocupado por hallar una instancia que se encuentre por completo bajo nuestra potestad y, por tanto, nos haga enteramente y sin lugar a duda responsables, Abelardo ubica todo el peso de la moralidad en la interioridad del ser humano. Pecar, nos dice, es despreciar a Dios consintiendo en lo que no conviene, esto es, en el deseo de realizar aquello que *cada* agente moral cree opuesto a su voluntad (cf. *Ethica* I.2.9-3.4).<sup>21</sup> El pecado, entonces, se define en primer lugar como el desprecio a Dios (*contemptus Dei*) que se da por medio del consentimiento de la voluntad (*consensus voluntatis*).

Entendido de este modo, el pecado se halla en medio de dos instancias en sí mismas moralmente indiferentes. Por una parte, una tendencia volitiva natural y espontánea que proviene del vicio que inclina a desear lo que no conviene, y que podemos llamar “concupiscencia” o, como sugiere Robert Blomme en su ya canónico artículo, “voluntad concupiscente” (1957, *passim*). Por otra parte, la acción externa, o sea, la concreción efectiva de esa tendencia primitiva que se ha transformado en voluntad intencional (o en “intención”, a secas) una vez que se ha consentido en ella.<sup>22</sup> Y justamente como se ha consentido en ella, como se ha decidido “llevarla a cabo si se diera la oportunidad”,<sup>23</sup> esta intención es el elemento central del acto volitivo en tanto es el único pasible de recibir cualificación moral. La cualificación, desde luego, es relativa a la licitud o conveniencia del fin al que tiende: la intención será buena si lo que se propone concuerda con aquello que creemos que agrada a Dios; mala, si va en contra. La ética abelardiana, pues, se funda en la “primacía absoluta e incontestable de la intención” (Estevão, 1990, 187) que no puede sino ser individual.

La completa interioridad en la que se desarrolla el “combate” moral, como Abelardo lo llama (cf. *Ethica* I.7.3-4), trae aparejadas varias consecuencias prácticas, dos de las cuales nos interesa destacar particularmente. La primera de ellas es que, desde el punto de vista

21 Para Abelardo, la agencia moral está dada no por la racionalidad —ya que esta es la diferencia específica del ser humano en general— sino por su ejercicio efectivo, esto es, por la razón. Dice el Palatino en *De intellectibus* §9 (ed. Morin, 1994, 30-31): “Así, tiene racionalidad cualquier espíritu que puede discernir a partir de su propia naturaleza. Pero sólo posee razón aquel que es capaz de ejercerla con facilidad, sin estar impedido por ninguna debilidad de la edad o defecto corporal del cual deriva alguna perturbación que lo vuelve loco o insensato” (Quicumque igitur spiritus ex natura propria discernere potest, rationalitatem habet. Rationem uero ille solus qui hoc facile exercere ualet, nulla etatis imbecillitate remoratus aut inconcinnitate complexionis sui corporis ex qua perturbationem aliquam trahat, ut insanus aut stultus fiat). Cf. Morin, 1994, 103-104. De ahí que locos, niños y los “insensatos por naturaleza” (*naturales stulti*) no sean agentes morales en tanto están impedidos de comprender qué debe hacerse o dejar de hacerse (cf. *Ethica* I.38).

22 El hecho de que las acciones sean moralmente indiferentes es más difícil de aceptar que la indiferencia moral de la tendencia volitiva anterior al consentimiento. En efecto, en tanto que esta es natural y espontánea, es inevitable al punto que puede ser considerada como una pasión (cf. *Ethica* I.6), mientras que las acciones que llevamos a cabo dependen de nuestra voluntad. Abelardo, entonces, esgrime una serie de razones para probar que su cualificación moral está dada únicamente en base a la intención de la que provienen. Brevemente, ellas son: que el alma no puede ser “manchada” más que por lo que le es propio; que el pecado ya es un mal al que no se le puede sumar otro mal así como al bien no se le suma otro bien; que una misma acción puede provenir de intenciones diferentes; que una misma acción puede cambiar su licitud a través del tiempo; que entre la intención y la acción media la contingencia (cf. *Ethica* I.8-14).

23 *Ethica* I.9.7 (CCCM 190: 9.227-229): “Tunc uero consentimus ei, quod non licet, cum nos ab eius perpetracione nequaquam retrahimus, parati penitus, si facultas daretur, illud perficere”.

moral, nadie, *excepto uno mismo y Dios es capaz de conocer con total certeza una intención* y, por tanto, nadie, excepto uno mismo y Dios, puede juzgar con total justicia la culpa o inocencia del alma.<sup>24</sup> La segunda consecuencia está de algún modo ya implícita en lo dicho: si el pecado se comete a partir del consentimiento de la voluntad, si las intenciones resultantes solo son conocidas por uno mismo y por Dios, entonces, la mediación de la Iglesia parece ser superflua, especialmente en lo tocante al sacramento de la Reconciliación. Como señaló Chenu, la complejidad de este sacramento —conformado por tres instancias: contrición, confesión y satisfacción—, sumada a su condición de obligatorio, no solo le otorgaba a la Iglesia un enorme poder, sino también, de alguna manera, bloqueaba la emancipación de la conciencia y *del juicio personal* (cf. 1982, 42). La ética de Abelardo rompe con ello en la medida en que reconfigura el peso de cada instancia: mientras que la contrición cobra una inusitada relevancia, la confesión y la satisfacción, ligadas ambas a las acciones externas, se vuelven prescindibles. Aquello que nos reconcilia con Dios es únicamente ese dolor que el alma siente no por temor al castigo, sino por el mismo hecho de haberlo despreciado; dolor en el que consiste el verdadero arrepentimiento o, como Abelardo lo llama, el “arrepentimiento fructífero” (*fructuosa poenitentia*) (cf. *Ethica* I.57-60).<sup>25</sup> En consecuencia, tanto el juicio que se haga de la propia intención como el “remedio” de la culpa del alma dependen en gran parte de una operación exclusivamente introspectiva.

Ahora bien, por otra parte, ha de notarse que el pecado fue definido como el consentimiento en aquello *que se cree* contrario a lo que Dios quiere que hagamos o dejemos de hacer. Sin embargo, de agotarse el pecado en la interioridad, de no mediar un parámetro extra-anímico y, por tanto, heterónimo, cualquiera que actuara en conformidad con sus propias creencias, sean estas cuales fueren, podría alegar que sus intenciones son buenas. El resultado sería un inadmisibles subjetivismo según el cual, señala el propio Abelardo, “incluso los mismos infieles, al igual que nosotros, darían origen a obras buenas”.<sup>26</sup> Desde luego, ese parámetro extra anímico es Dios. Por tanto, una buena intención no es tal porque así la creamos, sino porque concuerda efectivamente con la voluntad divina. Dicho de otro

24 Sin embargo, aquí, en esta vida, algunas acciones resultan perjudiciales para terceros. Ellas, sea cuales fueren las intenciones que les dieron origen, han de ser juzgadas en el fuero humano conforme a un criterio práctico de convivencia. De un lado, entonces, se encuentra la moral, el juicio propio y el divino, y la recompensa o el castigo eternos; del otro, el derecho, el juicio humano y el castigo o absolución temporal (cf. *Ethica* I.24-29). De todos modos, para Abelardo la racionalidad política es subsidiaria de la moral. En consecuencia, por más que *de facto* sea necesario deslindar sus respectivas jurisdicciones, *de iure* ambas se encuentran en perfecta armonía. Cf. Bacigalupo, 1992, 188-192. Para un estudio más profundo sobre la relación entre Dios y el hombre en el pensamiento abelardiano, principalmente desde el punto de vista teológico, véase Kramer, 2000; Grellard, 2021.

25 Si bien Abelardo no niega las ventajas de la confesión, admite que se puede diferir, especialmente si el sacerdote no es apto. En última instancia, su posición no estaba fuera de la ortodoxia (cf. Von Moos, 1996, 124). Aun así, esta es una de las consecuencias más controversiales de su teoría ética, no desde el punto de vista teológico sino desde el político, en tanto que repercute directamente en el atributo de la *plenitudo potestatis*. De hecho, la doceava tesis condenada en el concilio de Sens se refiere a ello.

26 *Ethica* I.36.6 (CCCM 190: 36.938): “... ipsi eciam infideles sicut et nos bona opera haberent...”. Aunque la norma extra-anímica hace su aparición recién promediando la obra, su función dentro de la argumentación es evidente. No obstante, los primeros análisis de la doctrina ética abelardiana tendieron a sobreacentuar su dimensión intra-anímica. Fue el artículo de Van den Berge, publicado en 1975, el que terminó de convencer a la crítica especializada de que debe desestimarse toda lectura que redunde en mero subjetivismo. Es por ello que, para evitar confusiones, preferimos reemplazar el binomio “objetivo-subjetivo” por “intra/extra-anímico”.

modo, para tener una verdadera buena intención se debe tener un *conocimiento cierto de aquello que real y verdaderamente Dios quiere*.

No obstante, así como Abelardo advierte que la conducta moral no puede quedar reducida a la mera interioridad, así también advierte que es imposible no el conocimiento de la voluntad de Dios —pues está expresada no solo de manera positiva en las Escrituras, sino también en cada uno de nuestros “corazones” como ley natural— sino más bien la certeza de ella. En tanto creaturas, somos irremediabilmente falibles, por lo que puede suceder que, debido a un error en nuestra estimación de aquello que, en definitiva, no nos es evidente, estemos convencidos de que nuestras intenciones agradan a Dios cuando en realidad no es así. En ese caso, esa intención no es mala sino errónea. El problema es que no tenemos forma de saberlo.

Con todo, en la medida en que el pecado es desprecio a Dios, la culpa solo puede provenir de una intención mala y esta no se da sino por ir en contra de lo que, errados o no, cada uno de nosotros cree que Dios quiere. El conjunto de todas las proposiciones deónticas que creemos verdadera voluntad divina, tales como “Dios no quiere que mintamos”, “Dios quiere que amemos al prójimo”, etc., no es más que la propia conciencia. De allí que Abelardo deba admitir que “cuando no osamos ir contra nuestra conciencia, en vano tememos presentarnos ante Dios como reos de culpa”.<sup>27</sup> Así, quienes movidos por amor a Dios actúen conforme a una intención errónea no son culpables, aun cuando el error impida su salvación.<sup>28</sup>

En suma, para Abelardo son dos los pilares sobre los cuales se funda el acto moralmente correcto, ambos basados en el conocimiento: por una parte, el conocimiento de Dios, pues es su voluntad la que exime a la conducta humana de quedar circunscripta a su mero capricho; por otra, el conocimiento de sí mismo, esto es, de las propias intenciones y de los contenidos de conciencia con los cuales contrastarlas y de las cuales, en última instancia, arrepentirse. Sin embargo, solo uno de estos pilares titula la obra. ¿Por qué? Porque, aunque, como toda ética heterónoma —y la de Abelardo sin dudas lo es— hay una tensión entre la norma extra-anímica y la intra-anímica que debe resolverse a favor de la primera, la posibilidad de errar en el conocimiento de Dios hace que el conocimiento de sí resulte decisivo. Notemos, sin embargo, que este conocerse a sí mismo se convierte en la máxima con la cual regir la conducta, pero no porque a través de este conocimiento se conozca a Dios ni mucho menos al mundo —como sostienen los socráticos cristianos—, sino porque, ante la imposibilidad de la certeza de la voluntad divina, a cada ser humano solo le queda aspirar a vivir de manera coherente consigo mismo.

En ello, Abelardo parece estar mucho más cerca del examen de conciencia cotidiano que propone Séneca en su *De ira* que del reconocimiento de la propia grandeza y miseria al que aspira Bernardo:

“Sextio [...] al terminarse el día, cuando se había retirado al descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: ‘¿qué vicio curaste hoy? ¿A cuál te resististe?’ [...] ¡Cómo es el sueño

27 *Ethica* I.37.2 (CCCM 190: 37.955-957): “Vbi contra conscienciam nostram non presumimus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus”.

28 De allí que Abelardo haga una distinción entre pecado en sentido amplio, es decir, un pecado que se da sin culpa, y pecado en sentido propio, que es el que redundará en la culpa del alma. Cf. *Ethica* I.38-45.

que sigue al examen de sí mismo, qué tranquilo, qué profundo y libre, cuando el espíritu [...] analizándose a sí mismo, censor secreto, se ha informado de sus costumbres!”<sup>29</sup>

### 3. Conclusiones

Para concluir, me permito citar una vez más a Castello Dubra cuando afirma, nuevamente al respecto de las etiquetas historiográficas, que “en materia filosófica, la mera invocación de una autoridad significa cualquier cosa menos la garantía de una adscripción a la línea de pensamiento de dicha autoridad” (2017, 70-71). Si tenemos por autoridad invocada la máxima “conócete a ti mismo” —elemento cuyo uso doctrinal permitiría incluir a Abelardo dentro del socratismo cristiano—, entonces estas páginas son, en cierto modo, prueba de ello. En efecto, aunque el recorrido por las tesis del *Scito te ipsum* no ha sido más que un breve resumen,<sup>30</sup> ha puesto de manifiesto que la elección de la sentencia délfica para titular un opúsculo ético no alcanza por sí sola para incluir a Abelardo en la lista que reúne con justicia a Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint Thierry, Hugo y Ricardo de San Víctor, entre otros.

El socratismo cristiano llama a conocer eso que todos tenemos en común, eso que comparan todas las almas humanas: la *imago Dei* que ellas mismas son. Abelardo, en cambio, llama a conocer los contenidos de la propia conciencia y, a partir de ellos, las propias intenciones, únicas e irrepetibles en cada uno de nosotros, que nos llevan o no a pecar, que nos conducen o no a arrepentirnos. El socratismo, pues, exige tomar conciencia de lo que nos hace excepcionales en tanto especie; Abelardo, prudente respecto de los límites humanos para aprehender la voluntad divina, apela al tribunal de la conciencia individual. Si quisiéramos traducir esto en términos dialécticos, podríamos decir que mientras el socratismo cristiano llama a conocer el *status homini*, la ética abelardiana exige el conocimiento de cada particular.

El único modo de incluir a Abelardo en las filas del socratismo cristiano sería entender esta corriente en un sentido mucho más laxo del que le dio el propio Gilson cuando la propuso. En otras palabras, para llamar “socrática” a una doctrina que nada tiene de ascética y dista mucho de ponderar la miseria de la naturaleza humana, habría que pensar esta etiqueta historiográfica en función de un único elemento, la sentencia “*Nosce te ipsum*”. Y no solo eso, sino que habría que hacerlo desatendiendo a su filiación etimológica y obviando la función teórica que la máxima desempeña dentro de este movimiento, de manera tal que

29 Séneca, *De ira* III, 36, 1-2 (trad. Codoñer, 2003, 169). Vale la pena transcribir el pasaje completo hasta 3: “Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: ‘quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?’ Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis! Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo”.

30 Dada la ingente bibliografía al respecto no creímos que fuera necesario extendernos mucho más en este punto. No obstante, aprovechamos para recomendar dos piezas bibliográficas recientes que resultan interesantes en la medida en que son una revisión de las interpretaciones propuestas por las más tradicionales y canónicas —las cuales, por su parte, pueden encontrarse debidamente consignadas allí: Holopainen, 2014; Decosimo, 2018.

su coincidencia con el título “*Scito te ipsum*” quede reducida al plano semántico. Desde luego, no es que no se pueda —en especial desde el momento en que el socratismo cristiano no es una escuela de pensamiento propiamente dicha, con premisas teóricas definidas de manera explícita—, pero es justamente aquello que no es aconsejable, pues implicaría establecer *a priori* los denominadores comunes de los que hemos hablado al comienzo, en este caso, uno solo que, además, entendido así, resultaría bastante impreciso.

Si, en cambio, más allá de los matices que le imprime cada autor, la máxima ha de interpretarse en un sentido unívoco que consiste en conocer a la creatura con el fin de conocer al creador, entonces deberíamos admitir que el Palatino no ha sido más que un usurpador, tal como ha sugerido su editor (Ilgner, 2003, 402). Con todo, aun cuando en líneas generales coincidimos con Ilgner, nos parece necesario hacer una precisión. El hecho de que nuestro autor no se alinee a una tradición exegética no implica que la elección del título haya sido una —diríamos hoy— mera estrategia de *marketing*. No se puede decir que Abelardo sea un socrático cristiano, es cierto, pero tampoco que sea un usurpador. Tal como hemos visto, su doctrina ética es una apuesta a la responsabilidad individual en la que el conocimiento no solo “de sí” (en tanto ser humano), sino “de sí mismo” es perentorio.

#### 4. Bibliografía utilizada

##### Fuentes

##### Ediciones

- Buttimer, Ch.-H. (ed.) (1939), Hugonis de S. Victore. *Didascalicon. De studio legendi*, Washington DC: The Catholic University Press.
- Grosfillier, J. (2013), Richardus de S. Victore. *De contemplatione (Beniamin maior)*, Turnhout: Brepols. (Sous la règle de Saint Augustin 13).
- Hoste, A. (ed. - intr. lat.) - Salet, G. (trad. - notas fr.) (1967), Isaac de l'Étoile. *Sermons*, París: Ed. du CERF, T.I.
- Ilgner, R. (ed.) (2001), Petrus Abaelardus. *Scito te ipsum*, Turnhout: Brepols. (CCCM 190).
- Leclercq, J. - Rochais, H.M. (eds.) (1974), Bernardus Claraeuallensis. *Epistolae*, Roma: Editiones cistercienses. (SBO VII).
- Leclercq, J. - Rochais, H.M. (eds.) (1963), Bernardus Claraeuallensis. *Tratatus et opuscula*, Roma: Editiones cistercienses. (SBO III).
- Leclercq, J., Talbot, C. H. y Rochais, H.M. (eds.) (1958), Bernardus Claraeuallensis. *Sermones super cantica canticorum II: 36-86*, Roma: Editiones cistercienses. (SBO II).
- Migne, J.-P. (ed.) (1854), Hugonis de S. Victore. *De sacramentis*, en: *Patrologia Latina*, París, v. 176.
- Migne, J.-P. (ed.) (1855), Guillelmus S. Theodorici. *De natura corporis et animae*, en: *Patrologia Latina*, París, v. 180.
- Morin, P., (ed. - trad.) (1994), Pierre Abélard. *Des intellectiones*, París, Vrin.

## Traducciones

- Codoñer, C. (trad.) (2003). Séneca. *De ira*, Madrid: Tecnos.
- Levoratti, A. J. y TRUSSO, A. (trads.) (1990), *La Biblia. Libro del Pueblo de Dios*, Navarra, Verbo Divino.
- Pereté Rivas, R. (ed. y trad.) (2008), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry. De natura corporis et animae. Isaac de Stella. De anima*. Pamplona: EUNSA.
- Villalaz, J. M. (trad.) (2013). Hugo de San Víctor. *Didascalicon. Del arte de leer*, México: 17 IEC.

## Complementaria

- Bacigalupo, L. (1992), *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima: ed. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bertola, E. (1959), "Il Socratismo Cristiano nel XII secolo", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 51.3, pp. 252-264.
- Bertola, E. (1988), "La dottrina morale di Pietro Abelardo", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55, pp. 53-71.
- Blomme, R. (1957), "A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard", *Ephemerides theologicae lovanienses* 33.2, pp. 319-347.
- Bray, N., (2019), "Socrates, 'Princeps Stoicorum,' in Albert Great's Middle Ages", en: *Companion to the Reception of Socrates*, Leiden-Boston: Brill, pp. 571-591.
- Chenu, M-D. (1982), *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano: Jaca Book.
- Castello Dubra, J. (2017), "De las etiquetas historiográficas a los modelos de síntesis doctrinal: teorías de la iluminación y de la abstracción intelectual en la escolástica universitaria del s. XIII", en: S. Barreiro y D. Castro (eds.), *Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales*, Buenos Aires: SAEMED, p. 69-76.
- Clanchy, M. (1997), *Abelard. A medieval life*, Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Courcelle, P. (1974), 'Connais-toi toi-même'. *De Socrate à saint Bernard*. Vol. 1 : *Histoire du précepte delphique*, Turnhout: Brepols (Collection des Études augustinienes. Série Antiquité 58).
- Decosimo, D. (2018), "Sin, Consent, and Apparent Confusion in Abelard's *Ethica*", *The Journal of Religion* 98, pp. 29-58.
- Estevão, J. (1990), *A Ética de Abelardo e o Indivíduo*, tesis de Mestrado em Filosofia. São Paulo : PUC-SP.
- Gilson, E. (1932), *L'esprit de la philosophie médiéval*, París: Vrin.
- Grellard, C. (2021), "Abélard et la justice. *Aequitas, utilitas, caritas*", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 88.1, pp. 47-88.
- Ilgner, R., (2003), "Scito te ipsum-Ethica nostra. Sur les origines et la signification des titres de l'éthique d'Abélard", en: J. Jolivet y H. Habrias (dirs.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 389- 406.
- Holopainen, T. (2014), "Intentions and Conscious Moral Choices in Peter Abelard's *Know Yourself*", en: B. Hellemans (ed.), *Rethinking Abelard*, Leiden-Boston: Brill, pp. 213-229.

- Kramer, S. (2000), “‘We Speak to God with Our Thoughts’: Abelard and the Implications of Private Communication with God”, *Church History* 69.1, pp. 18-40.
- Ramon Guerrero, R. (1995), “La afirmación del yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12, pp. 11-32.
- Santiago-Otero, H. (1988), *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid: CSIC.
- Sweeney, E. (2016), “Abelard’s Christian Socratism”, en: J. Bequette (ed.), *A Companion to Medieval Christian Humanism. Essays on Principal Thinkers*, Leiden-Boston: Brill, pp. 101-121.
- Van den Berge (1975), “Ebauche d’une réinterprétation de la pensée abélardienne”, *Studia Moralia* 13, pp. 142-173.
- Verbeke, G. (1987), “Éthique et connaissance de soi chez Abélard”, en: J. Beckmann *et al.* (eds.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg: Félix Meiner, pp. 81-101.
- Von Moos, P. (1996), “*Occulta cordis*. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II)”, *Médiévales* 30, pp. 117-137.





**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, n° 88 (2023), pp. 97-110

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.440891>

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. (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

## Miedo, contemporaneidad y enemistad

### Fear, Contemporaneity and Enmity

LAILA YOUSEF SANDOVAL\*

**Resumen.** La experiencia del miedo en la Contemporaneidad viene mayormente determinada por un tipo de enemistad que, a diferencia de la que imperaba en la Modernidad, se muestra ilocalizable, virtual, pocas veces visible, dadas las estructuras de deslocalización propias de la globalización. Todo ello remite a una epistemología concreta, ligada a la pérdida de las coordenadas clásicas de la finitud y a la apertura de un paradigma donde la falta de representacionalidad y su aparente despolitización convertirán a los adversarios y combatientes en meros fantasmas, aumentando así su efecto terrorífico. El artículo pretende revisar estas nociones tomando el pavor que ocasiona el terrorismo contemporáneo como punto de partida para construir una reflexión más global que incluye el específico tipo de miedo generado en tiempos de pandemia.

**Palabras clave:** miedo, terrorismo, Contemporaneidad, enemistad, pandemia

**Abstract.** The experience of fear in Contemporary times is mostly determined by a type of enmity that, unlike the one that prevailed in Modernity, shows itself untraceable, virtual, rarely visible, given the delocalization structures of globalization. All this refers to a specific epistemology, linked to the loss of the classic coordinates of finitude and to the opening of a paradigm where the lack of representation and the apparent depoliticization will turn adversaries and combatants into mere ghosts, thus increasing their terrifying effect. The article tries to review these notions taking the dread that contemporary terrorism causes as a starting point to build a more global reflection that includes the specific type of fear generated in times of pandemic.

**Keywords:** fear, terrorism, Contemporaneity, enmity, pandemic

---

Recibido: 27/08/2020. Aceptado: 12/10/2020.

\* Doctora en Filosofía *cum laude* y con Mención Europea por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Profesora Ayudante Doctora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía y Sociedad. Cuando este artículo fue aceptado era Profesora en las universidades CIS-Endicott International, Madrid y Saint Louis University, Madrid. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía de las relaciones internacionales e historia de la filosofía moderna y contemporánea. Publicaciones recientes: “Geopolítica de un nuevo orden mundial: Carl Schmitt y las fronteras de la globalización”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n° 87, pp. 219-234; “El terrorismo contemporáneo a la luz del pensamiento de Carl Schmitt: la metamorfosis del partisano”, *Revista Historia y Política*, n° 39, 2018, pp. 327-357. Email: lyousef@ucm.es

## 1. Introducción

“El cobarde es, pues, un desesperanzado, pues lo teme todo”.  
(Aristóteles, 2007, 72-1116a)

El miedo, ya sea entendido de manera aristotélica como disposición negativa del alma a evitar,<sup>1</sup> esto es, vicio, o como vivencia existencial inextirpable de la especial constitución del Dasein, si recurrimos a términos heideggerianos, ha sido un *topos* de la reflexión filosófica. La universalidad de este sentimiento no impide, empero, localizar las condiciones epocales concretas de su experiencia. El ser humano siempre ha tenido miedo, y quizás casi siempre *por lo mismo*, pero no *de la misma manera*. La muerte y el sufrimiento causados por la guerra, la enfermedad y la violencia no han desaparecido como fuentes de pesar, pero sí la manera de entenderlos, las coordenadas de comprensión que inscriben ese dolor en marcos de interpretación concretos. Los conflictos bélicos de la actualidad siguen generando miedo, pero como distan de ser como los de otras épocas, cambia la manera de concebir la figura del enemigo.<sup>2</sup> El objetivo de este artículo es señalar la especificidad que adquiere la vivencia fenomenológica del miedo en la actualidad. Tomaremos como máximo exponente de la misma el miedo al terrorismo, pues este condensa los rasgos que permiten hablar de un cambio respecto a las formas de enemistad tradicionales que se van quedando atrás. La hipótesis principal a desarrollar llevaría a afirmar que la particular manera de vivir hoy el terror responde a los mecanismos propios que pone en juego la Contemporaneidad a la hora de establecer relaciones de *enemistad* y que sólo se explican a partir del marco universal que ofrece la globalización. Estableceremos un paralelismo entre el miedo producido por el terrorismo y el generado por la pandemia de la COVID-19, evento no político, en principio, y en nada comparable al primero, pero sí inscrito en la lógica de la globalización contemporánea. En ambos casos, terrorismo y pandemia, la falta de límite, su propagación y funcionamiento *víricos* y su tendencia a la universalización, dificultan acotar el terror que generan.

Es necesario echar una mirada a la época moderna precedente y otra al tipo de experiencia terrorífica que se está gestando con la crisis de la COVID-19. ¿Dónde radica la relevancia del tránsito Modernidad/Contemporaneidad en lo tocante a la enemistad y al miedo? Lo que el paradigma westfaliano aportó como novedad respecto al Medioevo fue la nueva luz con la que se consideró al adversario, que pasó de ser odiado por motivos confesionales (el *inimicus*, en términos schmittianos),<sup>3</sup> en el contexto de las guerras entre católicos y protestantes, a ser concebido como un “otro” enemigo que, al menos, se merecía un cierto reconocimiento político (*iustus hostis*). La relación de enemistad, disminuidas las pasiones imperiales de las querellas religiosas —que conducían a la destrucción total del adversario— se transforma en la Modernidad en un vínculo que, aunque basado en la oposición y manteniendo las pulsiones imperiales, está desprovisto de trascendentalidad. La epistemología mecanicista de la época, aplicada a la política, troca al enemigo en una pieza estratégica en el juego de pesos

- 1 Para Aristóteles, el miedoso es el vicioso que, ya sea por intemperancia o por incontinencia, es incapaz de encontrar el término medio entre temeridad y cobardía y apuntar al centro de la diana de la virtud valiente..
- 2 “La guerra no es menos atroz por ser solo un simulacro [...] Lo que ya no existe es la adversidad de los adversarios, la realidad de las causas antagónicas, la seriedad ideológica de la guerra” (Baudrillard, 2008, 75).
- 3 Véanse, entre otras obras donde Carl Schmitt desarrolla la noción de enemistad, *El nomos de la tierra* [1950], *El concepto de lo político* [1927, 1932] o *Teoría del partisano* [1966].

y contrapesos en que se convirtieron las relaciones interestatales, a partir del siglo XVII con la instauración del *Ius publicum europaeum* tras la Paz de Westfalia.

En este proceso de aceptación del contrincante la Modernidad llega incluso a exaltar la existencia del enemigo. La presencia del adversario obliga a su rival a reconocerle como su *alter ego* pues, al verse proyectado en él, consigue otorgarle igual rango. Todo ello permite reconocer el carácter político y territorial de las disputas y ver en la enemistad un juego de espejos barroco en el que los adversarios son conscientes del papel que desempeñan sus oponentes, dando así entidad al suyo. La relativización de la enemistad hizo que la guerra se volviera, en teoría, más contenida, si bien sólo en el continente europeo. Las siguientes palabras de Nietzsche ponen el acento en esta transformación:

Otro triunfo es nuestra espiritualización de la enemistad. Consiste en comprender profundamente el valor que tiene tener enemigos: dicho brevemente, en hacer y deducir a la inversa de como se hacía y deducía antes. La Iglesia quería en todas las épocas la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristos, vemos que nos beneficia que la Iglesia subsista... También en lo político se ha vuelto ahora la enemistad más espiritual, mucho más prudente, mucho más reflexiva, mucho más considerada. Casi todo partido comprende que va en interés de su autoconservación que el partido contrario no pierda fuerza; lo mismo se puede decir de la gran política” (Nietzsche, 2014, 175-176).

A ello contribuyó, por un lado, la emergencia del paradigma de la soberanía estatal durante el contexto westfaliano, ya que el Estado, desde su limitación y su carácter secular, enfrió las enemistades fundadas en la pasión religiosa; y, por otro, el desarrollo del esquema epistemológico de la representación, que posibilitó el ejercicio de proyección simbólica gracias al cual los sujetos políticos podían reconocer en la figura del adversario la suya propia, que cobraba sentido por comparación y oposición. La presencia, esto es, la visibilidad,<sup>4</sup> se convierte en una de las razones por las que la enemistad moderna tiene un efecto tranquilizador, porque lo único que podemos aceptar de nuestros enemigos es que sabemos quiénes son, dónde están y qué quieren y a partir de ahí, en términos nietzscheanos, podemos proceder a su espiritualización, esto es a la reconstrucción de la identidad de dichos adversarios y a su sublimación, labor que resulta beneficiosa para organizar las fuerzas materiales y simbólicas de defensa.

¿En qué radica esta ganancia que se obtiene del discernimiento y confirmación de la existencia del enemigo? La presencia, podemos añadir, la presencia logocéntrica que se muestra una vez conocido el ideario y el argumentario de nuestros oponentes, otorga la tranquilidad de la *quiditas*, del ejercicio défctico que se despliega en un señalamiento que asegura que el enemigo está ahí, en frente de nosotros, que no es invisible, que no se va a esconder o que no va a ser tan malévolo como para ni siquiera mostrar qué es. Por otro lado, lo que se pone en juego en el despliegue de lo político en sentido moderno, siguiendo la concepción schmittiana, no es la vivencia privada, el sentimiento interno de mayor o menor temor u odio —que queda

4 Se trata de la visibilidad estatal, porque son soberanías y no ideologías religiosas las que se enfrentarán tras la Paz de Westfalia.

reservado a la esfera íntima del sujeto,<sup>5</sup> una vez que Hobbes abre la brecha entre el ámbito público y el privado, según sostiene Schmitt en *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* [1938]<sup>6</sup>—, sino la relación política de enemistad entendida como hostilidad.

¿Qué ha ocurrido en la Contemporaneidad?, ¿qué clase de cambios epistemológicos se efectúan cuando el enemigo pierde sus rasgos definitorios —típicamente modernos o westfalianos— y sus límites, su figura, su constitución, su número, sus acciones violentas, dejan de ser delimitables? ¿Sigue siendo enemiga aquella entidad que no tiene *presencia* soberana? Es decir, y siguiendo la lista de atributos weberianos tradicionalmente ligados al Estado, ¿qué cabe esperar cuando el enemigo se ha globalizado y no se deja identificar en sus fronteras, población y monopolio de la violencia porque sus bordes son difusos?

Una de las mayores fuentes de preocupación contemporánea es, no sólo el ser víctimas de un ataque terrorista o de una pandemia, sino también el miedo *per se* a un evento de este tipo. O lo que es aún peor: no ser capaces de representarlo en su sentido, no atisbar esos contornos que tan claros estaban en la Modernidad, romper el dique de contención entre la vivencia pública y la privada. Las pérdidas sufridas en la transición de la concepción de la enemistad moderna a la contemporánea radican principalmente en la falta de delimitación de aquello que se presenta como enemigo, que se convierte en global, total y criminal, y en el pavor que esa falta de objetivación provoca.

La máxima ejemplificación de dicho proceso fueron los actos terroristas que, muy especialmente a partir del 11 de septiembre de 2001, cambiaron las relaciones internacionales e introdujeron nuevas variables a la hora de experimentar el miedo. El terrorismo global permite entender el temor propio de los tiempos contemporáneos y extrapolar esa explicación a otro tipo de terrores. Precisamente, pareciera que con la crisis de la COVID-19 los miedos producidos por la globalización llegan hasta el paroxismo de una amenaza que no siendo, en principio, política —un virus no puede serlo y, por tanto, no es equiparable a una guerra o a un ataque terrorista, aunque a día de hoy pueden hacer palidecer el miedo que aquellos causan— despliega los mecanismos del terror hasta el punto de hacer pensar a los individuos que están librando una “batalla”, tal y como cierto uso del lenguaje ha puesto de manifiesto. Para tratar todas estas cuestiones planteadas en la introducción (1) será necesario definir las características del terror contemporáneo (2), analizar de qué manera construye su ilimitación como “evento” (3) y reflexionar acerca de los nuevos contextos en los que el terror puede desenvolverse (4).

### 3. El fantasma del terror

Los fantasmas y espectros dibujados con la simple apelación o imaginación del acto terrorista se inscriben ya en el diseño de la propia acción terrorífica, ejerciendo ya en su mera potencialidad su más pura actualidad. Pareciera que entre sus objetivos se incluyera, además de causar el mayor número de víctimas, la producción del terror poblacional a gran escala y generalizada (cual cadena no ya fordista, sino “toyotista”, como nombra Galli para mostrar el carácter deslocalizado del capitalismo global (2010, 104)<sup>7</sup>), así como la paralización de la vida social, que se convierten en armas de gran alcance simbólico. Junto con la

5 “A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente” (Schmitt, 2009, 59).

6 *Cfr.*, Schmitt, 2003.

7 Todas las traducciones de Galli al castellano de este artículo son personales.

realidad del ataque se extiende la virtualidad de la amenaza del mismo: tener miedo a salir de casa es ya un efecto del despliegue del terror, un “acto de desfamiliarización absoluto, ya que transforma lo cotidiano en algo monstruosamente irreconocible” (Eagleton, 2008, 110).

De ahí la importancia de desgranar —en línea con el pensamiento de Baudrillard, Heidegger, Derrida o Duque— qué tipo de funcionalidad terrorífica se pone en juego en este tipo de acciones, que van más allá de su propia realidad fáctica, razón por la cual se convierten en “eventos”. Diversos autores insisten en señalar que la especificidad que adquiere la enemistad en el marco de la acción terrorista está en línea con los caracteres propios de la globalización (Galli, 2010; Baudrillard 2002a, 2002b, 2008; Duque, 2004; Brown, 2015; Sitze, 2010), entendida ésta como la estocada mortal o el punto final de la Modernidad, en palabras de Carlo Galli: “ese conjunto de procesos en el que explotan todas las tensiones de la Modernidad” (2010, 103).

El terror —ya venga este de una acción propiamente terrorista o, podemos añadir, de la propagación de un virus biológico o informático— se adapta a las particulares formas que tiene la globalización de operar: transnacional y deslocalizadamente, a través de redes de contagio, contaminación física y virtual, extensión del pánico generalizado, sin lugares libres de la mácula del pavor, como explica Adam Sitze:

La guerra global no es anómala a la globalización económica; es el modo normal en el que la polemicidad se manifiesta bajo condiciones de “glocalidad”, guerra en la que cada punto de la tierra está —en principio, si no de hecho— inmediata y directamente expuesta al flujo global de violencia sin la intervención mediadora del Estado (Sitze, 2010, lxi)<sup>8</sup>.

Este debilitamiento del Estado es clave para entender la disolución de las certezas que otorgaba la Modernidad, pese a haber sido este un periodo jalonado por múltiples conflictos. La limitación de la soberanía no funciona sólo territorialmente, también simbólicamente: el Estado es capaz de determinar los confines del miedo, porque su poder como soberano es absoluto, y es el único que puede decidir quién es el amigo y quién el enemigo —“va anejo a la soberanía el derecho de hacer la guerra y la paz con otras naciones y Estados” (Hobbes, 2015, 149)—, garantizando en esta labor delimitadora la seguridad que otorga el *conocimiento* acerca de la amenaza enemiga. Se da entonces una mezcla de limitación (del territorio, *ergo*, del alcance finito de los problemas) y de ilimitación (la propia del poder estatal, que tiene que mostrarse como total). Representarse la idea de un poder ilimitado haciendo frente a un problema limitado ayuda a la reducción del miedo, ¿se ha perdido esa seguridad con la globalización?

El Estado sigue siendo el principal actor de las relaciones internacionales, pero el tipo de miedo que se despliega en la Contemporaneidad tiene que ver con el carácter no presencial o virtual que adquiere la violencia y que hace que los Estados, pese a sus esfuerzos, se vean desbordados en su intención acotadora, como sostiene Wendy Brown: “El fantasma del terrorismo transnacional, por ejemplo, traduce directamente la vulnerabilidad del Estado en vulnerabilidad de los ciudadanos” (2015, 157).

La distinción de Hobbes, en el gran diccionario que constituye su *Leviatán*, entre miedo y terror pánico permite establecer la sutil diferencia entre las distintas vivencias respecto a lo atemorizante. Por el primero entiende “la aversión, con una opinión de que el objeto va

8 Traducción personal al castellano.

a dañarnos” (Hobbes, 2015, 46) y por el segundo “miedo, sin que sepamos su porqué ni de qué” (*Ibid*: 47). En la Modernidad y parte de la Contemporaneidad el objeto del miedo político es conocido: la guerra contra un determinado Estado, el pavor que inspira un gobierno o el riesgo de guerra civil. Ahora bien, la expansión del terrorismo globalizado contribuyó a que el origen del temor quedara difuminado. La ausencia de un Estado concreto al que responsabilizar en principio y la existencia de células diseminadas por todo el planeta que puedan pasar del estado latente a la acción en cualquier momento, en cualquier lugar o quizás nunca, produce un terror ligado al hecho de no ser capaces de reconocer la fuente de nuestra angustia existencial: “uno nunca saber realmente quién es el enemigo. Osama bin Laden, el individuo, más bien cumple la función de un suplente” (Habermas, 2003, 29)<sup>9</sup>.

El “ante qué del miedo [*das Wovor der Furcht*], lo “temible” al que hace referencia Heidegger (2003, 164) en su párrafo 30 de *Ser y tiempo*, esto es, qué es lo que nos produce miedo de aquello que nos produce miedo,<sup>10</sup> en el caso del terrorismo, es el miedo a exponer nuestras vidas a la violencia, algo que también ocurre en una guerra tradicional. Entonces, ¿qué tipo especial de vivencia fenomenológica pone en juego el terrorismo para que sea experimentado de una manera tan pavorosa?

El conocimiento de que las probabilidades de morir en un atentado terrorista son pocas no aminora el sentimiento de pavor, el esquema de la racionalidad no parece tener cabida dentro de la vivencia del terror. Como toda ansiedad, la verdad de los hechos resbala por la experiencia del pavor y se aleja dejando impasible al sujeto que sufre: “lo perjudicial, al cercarse en la cercanía, lleva en sí la abierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye” (Heidegger, 2003: 165). En línea con estas palabras de *Ser y tiempo*, se podría decir que el hecho de que el acto terrorista no termine de acontecer hace aumentar el terror, pues el estar a la espera se convierte en una espada de Damocles siempre *pendiente* por caer. Es la amenaza misma del evento, además de su facticidad, lo que aterroriza, la proyección de un mal sin límites por venir que, como fruto de la imaginación, no se deja acotar por el entendimiento, pues el pavor no otorga legitimidad a las instancias racionales y que, como resultado de una política globalizada, tampoco se deja delimitar por las coordenadas bélicas tradicionales. El vocabulario heideggeriano añade matices al asunto del terror:

Cuando lo amenazador tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor*. Y aún más: cuando lo amenazante comparece con el carácter de lo pavoroso y tiene, al mismo tiempo, el modo de comparecencia de lo que asusta, es decir, la repentinidad, el miedo se convierte en *espanto* (Heidegger, 2003, 166).

Según Heidegger, a medida que se añade ilimitación, el miedo va creciendo, transformándose en pavor —que pone de relevancia el carácter indefinido de aquello que provoca la experiencia terrorífica— y en espanto —que incide en el modo de aparición aleatorio y sorpresivo. Heidegger da un paso más en esta fenomenología del miedo añadiendo la noción de angustia, que vendría a culminar el proceso de azoramiento. Si bien con el terror los contornos del objeto

<sup>9</sup> Todas las traducciones de Habermas al castellano de este artículo son personales.

<sup>10</sup> “Aquello por lo que el miedo teme [*das Worum die Furcht fürchtet*] es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein. Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo” (Heidegger, 2003, 165).

temido se difuminan, aún no se ha perdido la guía vital; la angustia, por el contrario, implica una absoluta desorientación metafísica del sujeto y aquello que la provoca “es ya “ahí” — y sin embargo, en ninguna parte, es tan cerca, que “angustia” corta la respiración —y sin embargo en ninguna parte” (Heidegger, 2005, 206). En este espectro, el miedo o el temor serían las experiencias más atadas a la realidad vivida (“el temor es la angustia caída en el “mundo””, *Ibid.*, 210), siendo la angustia la más alejada; el pavor y el espanto representan fases intermedias. El terror provocado ante la amenaza terrorista puede superar estos dos últimos estadios y acabar en angustia si el sujeto no puede evitar la puesta en suspenso de su propia existencia.

Muy en línea con el análisis heideggeriano, la diferencia entre el mero miedo y el espanto explorada por Félix Duque a través de la distinción que realiza entre el horror y el terror, permite ahondar en la distancia cada vez más amplia entre la política propiamente moderna y la contemporánea o, dicho de otra manera, entre el enemigo clásico entendido como un elemento determinado que se puede incluir en la esfera del mundo circundante y reconocible y el adversario contemporáneo conformado como una generalización difusa que borra los puntos de referencia de nuestras brújulas. El horror del primer tipo de enemigo, vinculado al miedo que nos provoca un objeto del que tenemos conocimiento, es definido así por Duque:

[S]entimiento medroso de la exasperación del asco, de la repugnancia [...], cuando el objeto productor, al mismo tiempo que *parece volverse súbitamente peligroso* o nocivo para quien se enfrenta al objeto horrendo, muestra sin embargo su vulnerabilidad, su flanco débil, con sólo que sepamos contextualizarlo dentro de una narración o de un esquema de referencia... (Duque, 2004, 28).

Ese horror tiene un objeto que garantiza su determinación y que hace posible la propia representatividad o capacidad representacional tan típicamente moderna, la que permite el *conocimiento*. Galli utiliza la expresión “geometría política” (2004, 103) para referirse a la configuración del *nomos* de la Modernidad. Podríamos hablar incluso de una geometría de la enemistad, en la que lo que se quiere medir no es sólo el contorno geográfico o físico del enemigo, sino muy especialmente el lógico, el dador de sentido. Que la fuente de su terribilidad sea visible (al *logos*), esto es, analizable, no sólo permite la capacidad de establecer sus debilidades, sino que nos regala el apaciguamiento que toda contextualización y marco de sentido otorgan.

Paralelamente, el terror, vinculado al segundo tipo de enemistad, despliega sus estrategias de expansión de maneras más vagas: “sentimiento angustioso surgido de la combinación, inesperada y súbita, de lo sublime y lo siniestro” (Duque, 2004, 15). Si el horror está referido al objeto de la experiencia, al fenómeno kantiano, el terror navega sobre las aguas dialécticas de lo no delimitable por el espacio y el tiempo, en la dimensión ideal de la totalización y la absolutización, de ahí la afirmación de Duque acerca de que “lo causante del terror se retira, reptante, hacia atrás, guardando las distancias: sin posibilidad de domesticación” (2004, 31). El miedo que genera el terrorismo —Schmitt incluiría aquí el pavor que provoca la guerra aérea, que inauguraría, según él, el nuevo paradigma bélico de la Contemporaneidad<sup>11</sup>— resulta imposible de esquematizar, armonizar o estructurar bajo criterios, no se le puede aplicar ninguna categoría. La causa no hace acto de presencia con una identidad definible y eso causa pavor.

11 Cfr., Schmitt, 2007.

En relación al atentado contra el World Trade Center, Jacques Derrida señaló la imposibilidad de otorgar una categoría que informara y ordenara lo ofrecido a los sentidos: “[C]omo una intuición sin concepto, como una unicidad sin generalidad en el horizonte o sin horizonte en absoluto” (Derrida, 2003, 86).<sup>12</sup> Se trataría de una experiencia cuyos límites no están cerrados por la aplicación de una norma, sino que se mantendría abierto en su incertidumbre, siendo clausurado únicamente adjudicándola una etiqueta, convirtiéndola en tótem:

fuera del alcance para un lenguaje que admite su impotencia y que, por tanto, se reduce a pronunciar mecánicamente una fecha, repitiéndola sin fin, como una especie de conjuro ritual, un poema de magia, una letanía periodística o un refrán retórico que admite no saber de qué está hablando (Derrida, 2003, 86).

El lenguaje, el *logos*, no puede captar el sentido del conjunto, sólo puede bordearlo mediante giros que lo que hacen es aumentar la magnitud mítica del evento. Se podría argumentar que el acto terrorista sí es fenoménico, provee a la experiencia con una materialidad concreta: unos aviones estrellándose contra dos torres causando la muerte de miles de personas inocentes. Ahora bien, lo que el 11S puso en juego en torno suyo, no se agota ahí —la mera descripción parece, sin serlo, insuficiente—, en el acto puntual del atentado. Es más, puede que otros atentados no lleguen a ocurrir y, aun así, sus efectos terroríficos logran desplegar su funcionalidad y tener efectos reales en los sujetos a través del miedo, el cual incorpora una dimensión temporal fundamental, pues anticipando el acontecimiento, de alguna manera, ya lo cumple:

El futuro sólo puede anticiparse en la forma del peligro absoluto. Es lo que rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por tanto, sólo puede anunciarse, presentarse, bajo la especie de la monstruosidad (Derrida, 2015, 14).

En situaciones de excepcionalidad el sinfín de opciones desconocidas que ofrece el futuro multiplica el pavor *ad infinitum*, porque el objeto concreto del terror se evapora o, más bien, se derrama inundando la totalidad de la percepción, que se ve vulnerable ante un ataque que no puede ni siquiera señalar y que crece monstruosamente, sin límites: “El traumatismo es producido por el *futuro*, por lo que está por *venir*, por la amenaza de lo peor *por venir...*” (Derrida, 2003, 97). ¿Es posible otorgar un sentido a un evento atravesado por la anticipación?, ¿se puede inscribir en la lógica de lo político?

### 3. A-representacionalidad y sinsentido: ¿apoliticidad?

El 11S se convirtió en paradigmático, en punto de inicio de una nueva etapa de las Relaciones Internacionales, en “madre de los eventos” (Baudrillard, 2002a, 10)<sup>13</sup> o en “el primer evento histórico mundial” (Habermas, 2003, 28) porque en su simbolismo ya recogía las nuevas características de la guerra globalizada contemporánea, los rasgos del evento pla-

12 Todas las traducciones de Derrida al castellano de este artículo son personales.

13 Todas las traducciones al castellano de Baudrillard de las obras *L'esprit du terrorisme* y *Power Inferno* que aparecen en este artículo son personales.



netario, que culminan en nuestros días con la crisis de la COVID-19. Baudrillard caracterizó el “evento” por la carencia de interpretación y la imposibilidad de aplicación de las reglas de la causalidad, algo muy relacionado con la vivencia de la pandemia:

[T]odo lo que busque darle un sentido, aunque sea el más sutil y favorable, lo niega secretamente. Porque lo que origina un evento procede de una disociación de los efectos y de las causas, de una precesión de los efectos y de una superación de la causalidad... (Baudrillard, 2002b, 22).

Si podemos otorgar una explicación cerrada y finita a un acontecimiento, entonces no es un evento, porque habremos logrado circundarlo y acotarlo como objeto de experiencia comprensible. No obstante, el evento, para ser tal, tiene que sobrepasar nuestras herramientas discursivas, no puede ser domesticado narrativamente, tenemos que quedarnos sin palabras porque es imposible hallarlas, nos tiene que parece irreal porque somos incapaces de anclarlo al mundo con nuestros conceptos, y por eso lo vivimos “como una fantasmagoría” (Baudrillard, 2002b, 23).

La imposibilidad de inscribir el terrorismo en una lógica de sentido le desprovee de un hipotético carácter político o revolucionario, según Baudrillard, y lo convierte más en una terrible *performance* que en un alegato político.<sup>14</sup> Con ello no se está negando el carácter político de las causas o el origen del terrorismo, sino la vivencia del terror que produce. No es un miedo que se viva como un combate entre iguales, “su acción apunta, en la indistinción asesina de la toma de rehenes, [al] individuo anónimo y perfectamente indiferenciado” (Baudrillard, 2008, 162),<sup>15</sup> tampoco es un miedo producido sólo *a posteriori* o durante el fragor de la batalla, sino que es nota analítica de la acción terrorista, es el catalizador que la pone en marcha: “la crueldad y el impacto forman parte de su significado, no son meros efectos colaterales” (Eagleton, 2008, 110). Derrida incide en que la excesiva carga mediática ligada al 11S responde al cambio cualitativo que introdujo, dado que lo que se vio afectado fue “el sistema de interpretación” (Derrida, 2003, 93).

Si se acaban las claves interpretativas y las palabras, ¿no se finiquita el *logos*?, ¿no nos adentramos en el reino del silencio? ¿No queda ello ejemplificado, como recuerda Srecko Horvat, en los subtítulos que aparecían aquel día en las televisiones norteamericanas, que rezaban ““NO COMMENT NO COMMENT NO COMMENT” (2017, 68)? Insistir en la inconmensurabilidad del evento no significa que atentados como el de las Torres Gemelas no vayan acompañados de consecuencias políticas o que no surjan de ellas, sino que el evento mismo, tal y como nos lo representamos, las supera y dificulta la elaboración automática de un discurso geopolítico. Según Baudrillard, esa reflexión viene después, no está incluida en el acto perceptivo mismo, como lo pudiera estar la visualización de la ocupación de una ciudad o de la derrota de un ejército. El evento produce efectos simbólicos que van más allá de las “consecuencias geopolíticas del 11 de septiembre” (Baudrillard, 2002b, 32) y lo que hace es “desplazar la lucha a la esfera simbólica” (Baudrillard, 2002a, 25). Cuando la violencia pone

14 *Cfr.*, Baudrillard, 2008, 161.

15 “[L]a esencia del terror: de un lado, absoluta libertad de acción, calculada y perpetrada de modo que ha de cumplirse por necesidad; del otro, azar absoluto” (Duque, 2019, 504).

fin a cualquier discusión racional porque no espera nada, sostiene Baudrillard, las condiciones del diálogo están dinamitadas, no hay respuesta que sea una verdadera contestación.<sup>16</sup>

Ahora bien, cancelar el análisis político<sup>17</sup> conlleva muchos riesgos, supone aceptar la imposibilidad del cambio en el ámbito de lo práctico, de la decisión, que queda anulada y absorbida por la fuerza del determinismo. Negar el carácter político del terrorismo supone obviar la red de alianzas y enemistades que se ponen en juego alrededor de él o contra él. ¿Hasta qué punto es posible separar el análisis fenomenológico de la vivencia del miedo del carácter político del acontecimiento que lo origina?

La definición de lo político de Schmitt puede arrojar alguna luz: “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*” (Schmitt, 2009, 56). El terrorismo contemporáneo, pese a su carácter celular, globalizado y vírico, aún reproduce el mecanismo de discernir entre amigos y enemigos —aliados y adversarios—, ahora bien, su tendencia a la totalidad hace casi imposible el acuerdo, no aspira al contrato social, ni siquiera a firmar su victoria sobre el enemigo, sólo desea aniquilamiento y acción de tierra quemada para imposibilitar el relato del consenso político. El terrorista no se conforma con logros finitos, pretende esa infinitud que la Modernidad abolió: “su odio es general” (Duque, 2019, 505).

En la contraposición entre una enemistad moderna acotada, fenoménica y representable, y otra, la contemporánea, situada más allá de los límites de la razón, prefigurada entonces como monstruosa, se juega el sentido y la posibilidad de lo político, entendido como atributo definitorio de un escenario basado en el reconocimiento de dos sustantividades enfrentadas que tienen que habérselas una con la otra para llegar a un acuerdo. Una noción imperial y absoluta de enemistad, si bien puede incluir cierto carácter político, puede correr el riesgo de perderlo del todo, se convierte en la imposición unilateral de un designio con la consiguiente obliteración de la otredad, del adversario al que no se le reconoce nada, pues la lucha entendida desde las premisas de la totalidad convierte a la causa en absoluta, donde solo cabe la victoria total o la nada.

Sin embargo, el enfrentamiento entendido como oposición contingente abriría la puerta a la contemplación de la reconciliación, aunque fuera como mera posibilidad teórica incluida en el universo de discurso de dicha enemistad. La enemistad pública permite la negociación, aunque sea en condiciones de hostilidad, mientras que la enemistad privada está basada en el odio y el agonismo visceral, haciendo muy difícil la articulación de relaciones políticas. El terrorismo se enmarcaría en el segundo tipo de enemistad, desbordado en sus límites y su sentido, generando algo más allá del miedo, precisamente, lo que hemos denominado como terror.

#### 4. Conclusiones: reflexiones en directo sobre miedo y pandemia

Es quizás aún pronto para transformar en un discurso cerrado las consecuencias de esta crisis planetaria que ha cambiado el modo en que concebimos la vida comunitaria, el trabajo,

16 La lectura no política del terrorismo quedaría resumida en esta cita de Brown: “Incluso el terrorismo, que no está impulsado por motivos económicos, puede ser considerado con mayor propiedad como un sitio que como una guerra —tiene como objetivo la devastación, no la conquista de la soberanía” (2015, 175).

17 Para un análisis de la comparación entre el partisanismo y el terrorismo yihadista y su relación con el componente político, véase, por ejemplo, Yousef Sandoval, L. (2018), “El terrorismo contemporáneo a la luz del pensamiento de Carl Schmitt: la metamorfosis del partisano”, *Revista Historia y Política*, n°39, 2018, pp. 327-357.

la salud o la política. Forma empero parte de las obligaciones filosóficas pronunciarse sobre cualquier acontecimiento concebido como actual y, siendo el miedo en la Contemporaneidad el objeto de este artículo, parece necesario, si quiera, hacer cierta mención al tema, aunque esta no sea definitiva.

No cabe duda de que la pandemia de la COVID-19 constituye uno de los eventos de mayor trascendencia del siglo. Con él surge un tipo de miedo que, al menos en Occidente, llega a relativizar y a hacer olvidar el miedo al terrorismo. ¿Qué tendría de novedoso, cuando sabemos que las epidemias han jalonado toda la historia de la humanidad? Lo que ha cambiado es la forma de comprenderlas e integrarlas en una red de sentido. La expansión de la COVID-19 no sólo se ha convertido en un evento, sino en uno planetario, y ahí radica parte de su excepcionalidad: todos los habitantes del planeta Tierra nos hemos visto amenazados por la enfermedad y sometidos a diferentes condiciones de confinamiento para evitar la propagación del virus. Emerge una conciencia global, y no territorialmente acotada, que atisba el cambio de coordenadas en las que se zambulle el porvenir, como señala Petrucci: “el verdadero acontecimiento histórico universal no es la pandemia. El verdadero acontecimiento es la aparición por vez primera de un fenómeno de pánico de masas global” (2020, 120).

El terrorismo, pese a ser un fenómeno global, no ha provocado situaciones de emergencia simultáneas en todos los puntos del planeta. El objeto del miedo en este caso, una enfermedad cuya naturaleza no se comprende aún completamente, es superado en su novedad por el hecho mismo de su globalidad, perdiendo los contornos propios de un temor limitado, convirtiéndose así en terror.

El estricto y necesario confinamiento vivido al comienzo de la crisis de la COVID-19 ha contado con el aliado propio de un tiempo globalizado, el de la tecnología (con el que también cuenta el terrorismo internacional). Esto hace la situación aún más novedosa; algunos teóricos de la biopolítica, olvidando hasta cierto punto las vidas que ha salvado el confinamiento y la necesidad de poner el foco en los más vulnerables, consideran preocupante que las medidas de control sean un primer paso hacia un porvenir que controlara los cuerpos digitalmente. Otros señalan las condiciones autoimpuestas por el sujeto, que hacen que él mismo demande medidas totales de autohigienización, como señala Zizek (2020a).

Más allá del debate acerca de cómo las decisiones sobre confinamientos necesarios para salvaguardar la salud de los ciudadanos afectan o, más bien, protegen, los derechos individuales —tema que excede la temática de este artículo— lo que nos interesa es ver la continuidad que tienen los dos tipos de miedo —al terror y a la pandemia. Siendo el miedo al terrorismo el precipitado de los rasgos de la globalización llevados a su máximo exponente en el terreno de la enemistad, el miedo a la pandemia emerge como el colofón de este proceso —el cierre epocal de una primera etapa globalizada, para dar paso a una segunda—, pues siguiendo la estela del miedo al terrorismo, ahora además, se siente terror respecto a “algo” que ni siquiera es un enemigo.

El miedo a la enfermedad se convierte en terror a la incertidumbre ante el porvenir (el momento de la infección acechando constantemente); en terror a ser contagiado o a contagiar (de manera azarosa, le puede pasar a cualquiera); en terror a desbordar el miedo; en terror a la falta de un *conocimiento* que ponga confines al objeto de ese pavor y que lo transforme en un objeto de simple miedo; en terror a que el Estado —ese poder ilimitado capaz de limitar la fuente de temor, como se dijo más arriba— sea en realidad una fuerza limitada ante una fuerza vírica ilimitada; en terror a perder la vida o la de los nuestros, el empleo, la vivienda, la cotidiana-

nidad previa, los hábitos de ocio e incluso corporales— “aprender a no abrazar e incluso a no tocarnos a nosotros mismos” (Zizek, 2020, 26). Como miedo contemporáneo que es, se pierde en su propia a-representacionalidad, porque la crisis de la COVID-19 va más allá de los efectos físicos de la propagación de un virus e inaugura un nuevo ámbito de sentido que, ahora que ha pasado el tiempo, todavía estamos descifrando. Aún nos sentimos perdidos en la cadena explicativa que une los medios y los fines. Ahora es cuando cabe decir NO COMMENT. Ahora sí que nos hemos quedado sin comentarios y, por eso, precisamente se oyen tantos constantemente, porque el lenguaje busca desesperadamente circundar lo inabarcable por el *logos*.

Ahora bien, aquí cabe señalar dos cuestiones críticas: primero, no hay que olvidar que junto a aquellos que experimentan pavor ante los efectos de la COVID-19, se encuentran los que no sienten pánico alguno ante la expansión del virus. La invisibilidad del objeto de temor genera una incredulidad respecto a sus riesgos y una negación ante la evidencia científica que dificulta la aparición de disposiciones anímicas de respeto y responsabilidad hacia la enfermedad y sus consecuencias. En segundo lugar, ¿se puede decir que es apolítico, como se ha mencionado anteriormente a propósito del terrorismo? Sin querer entrar en juegos de lenguaje, quizás ese no sea el término apropiado, pues lo apolítico, tal y como se ha descrito en este texto, no deja de ser una vuelta de tuerca a lo político en la que éste pierde sus atributos o en el que estos quedan difuminados. Apolítico no sería simplemente ausencia de política, no responde únicamente a su composición semántica privativa, lo apolítico del terrorismo radica en que, pudiendo tener un carácter de confrontación política, en la medida en que es capaz de distinguir amigos de enemigos, fracasa en su proyecto, se pierde en sí mismo y abandona en su naufragio el ámbito de lo político. Pero la COVID-19 nunca ha sido un fenómeno político, como todo aquello que pertenece a la naturaleza *es*, sin más, no establece condiciones para el mejor o peor desarrollo de la libertad, para la moralidad o la inmoralidad, para el bien o para el mal. Sobra decir que el coronavirus no es un enemigo, dado que no es una entidad con voluntad, no es un ser que decida, *ergo*, se frustran las posibilidades de la enemistad de raíz, *es no político* desde el principio, desde el punto de vista de una posible configuración de la enemistad. La insistencia por parte de algunos sectores de la sociedad y la política en recurrir a la metáfora bélica no refleja sino la necesidad de un enemigo. Queremos algo a quien declararle la guerra, aunque sea un virus, porque demandamos certezas; la lucha a escala planetaria contra un elemento de la naturaleza nos resulta demasiado inasible al entendimiento como para no entenderla dentro de las coordenadas de un “otro” culpable. Pero no hay un otro, sino un algo sin entidad soberana, y por tanto, no hay responsabilidad: “aunque hacen falta medidas de guerra, me parece problemático el uso de la palabra “guerra” para nuestra lucha contra el virus: el virus no es un enemigo con planes y estrategias para destruirnos, no es más que un estúpido mecanismo que se autorreplica” (Zizek, 2020b, 110-111).

Sin embargo, que el virus no sea una entidad política no significa que esta crisis sanitaria no incluya un componente político fundamental —basta remitirse a cómo el simple hecho de llevar mascarilla se convirtió en objeto de posicionamiento político en muchas sociedades— y que empieza con la protección que se espera del Estado ante este evento. Pese a que las personas cuyas condiciones materiales se lo permiten pueden sobrellevar los necesarios confinamientos de manera más o menos llevadera, la situación social de muchos individuos ha estado transida por una excepcionalidad que ha podido llevar a imaginar que se estaba produ-

ciendo una guerra. Todo ello se da, además, en un marco agonal de confrontación, ya que la pandemia ha sido catalizador de posiciones políticas enfrentadas, esto es, siguiendo a Schmitt, la pandemia ha generado amistades y enemistades. Así, si bien la COVID-19 no es un agente político, en la medida en que es generadora de este tipo de relaciones, abre un espacio para la contienda política, la cual se dará en el ámbito donde se pongan en juego las decisiones y las enemistades, esto es, principalmente en el terreno de la gestión social de la enfermedad y el cuidado —el juicio acerca de la mejor o peor gestión de la crisis sanitaria—, del trabajo —las medidas ante el drama del desempleo—, de la economía —la elección acerca del modelo de recuperación que se quiere implantar en cada Estado—, de las interacciones sociales —el nuevo tipo de relaciones que se han establecido—. No obstante, se podría argumentar que, al igual que todo evento, todas estas reflexiones “políticas” vienen *a posteriori* y que la vivencia fenomenológica del miedo que inspira la pandemia (por su tendencia a la universalidad propia de la globalización y por la inasibilidad de su sentido) se convierte en terror ante una lógica de lo invisible, de lo inmaterial y de lo virtual (por lo que toca tanto al virus mismo como a las formas sociopolíticas puestas en juego) que la tecnología está acabando de instaurar.

En conclusión, la clave para entender la separación moderna entre miedo y enemistad y su actual conexión radica en la evolución conceptual de dichos conceptos. La enemistad se puede declinar de muy diferentes maneras; según Schmitt, *inimicus* medieval, *iustus hostis* moderno, *criminal* contemporáneo, *partisano* o *competidor* económico conforman una miriada de nociones no equivalentes que orbitan en torno a la enemistad.<sup>18</sup> Por lo tanto, resaltar la específica conexión entre terror y enemistad contemporánea no equivale a afirmar que todas las relaciones de enemistad sean siempre de miedo o terror, no era así en la Modernidad, ni que todas las relaciones de miedo sean siempre de enemistad. El miedo no siempre refiere a un agente político con voluntad, como ocurre con la COVID-19 (los virus, no siendo entidades políticas, pueden generar efectos políticos), y, aun en el caso de que así fuera, véase el caso del terrorismo, una vez que el miedo pierde de vista su objeto por la ilimitación o irracionalidad de este y se convierte en terror, la enemistad se desdibuja y pierde su asidero político.

Por tanto, podemos afirmar que la Contemporaneidad, en las últimas décadas, ha generado unos miedos muy acordes con el proceso y el contexto que la han transido, conformado y modelado, esto es, con la globalización, la cual por la manera absoluta, total y virtual en la que instaura sus dinámicas, convierte los miedos en terrores. En ese sentido, el carácter de lo político está en riesgo, pero como hemos visto, no termina de desvanecerse, resurge incluso de fenómenos que en principio escapan de lo político, pues la esperanza del acotamiento y de la resolución finita de los conflictos, quizás como muestra de la humanidad inextirpable que nos acompaña, no se da jamás por vencida, ni siquiera frente a lo que se presenta como naturalmente ilimitable o inevitable.

---

18 *Pássim*, Schmitt, 2002; Schmitt, 2009; Schmitt, 2013. La siguiente cita de Schmitt describe la evolución del *iustus hostis* al adversario considerado como criminal: “el vencedor considerará la superioridad de sus armas como una prueba de su *iusta causa* y declarará criminal al enemigo, puesto que ya no es posible realizar el concepto de *iustus hostis*” (Schmitt, 2002, 354).

## Bibliografía

- Aristóteles (2007), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.
- Baudrillard, J. (2002a), *L'esprit du terrorisme*, París: Galilée.
- Baudrillard, J. (2002b), *Power Inferno*, París: Galilée.
- Baudrillard, J. (2008), *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
- Borradori, G. (ed.) (2003), *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago.
- Brown, W. (2015), *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona: Herder.
- Derrida, J. (2015), *De la Grammatologie*, París: Les éditions de minuit.
- Derrida, J. (2003) en Borradori, G. (ed.) (2003), *op. cit.*
- Duque, F. (2004), *Terror tras la postmodernidad*, Madrid: Abada.
- Duque, F. (2019), *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid: Abada.
- Eagleton, T. (2008), *Terror santo*, Barcelona: Debate.
- Galli, C. (2010), *Political Spaces and Global War*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, J. (2003), en Borradori, G. (ed.) (2003), *op. cit.*
- Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005), *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2015), *Leviatán*, Madrid: Gredos.
- Horvat, S. (2017), *El discurso del terrorismo*, Pamplona: Katakarak.
- Nietzsche, F. (2014), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Gredos.
- Petruccelli, A. (2020), *La política del terror in VV.AA. (2020), La fiebre, op. cit., pp. 119-130.*
- Schmitt, C. (2002), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2003), *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2007), *Tierra y mar*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2013), *Teoría del partisano*, Madrid: Trotta.
- Sitze, A. (2010), *Editor's Introduction in Galli, C. (2010), Political spaces and Global War*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- VV.AA. (2020), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Buenos Aires: Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- VV.AA. (2020), *La fiebre*, Buenos Aires: Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Yousef Sandoval, L. (2018), "El terrorismo contemporáneo a la luz del pensamiento de Carl Schmitt: la metamorfosis del partisano", *Revista Historia y Política*, n°39, 2018, pp. 327-357.
- Zizek, S. (2020a), *El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill... in VV.AA. (2020), Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias, op. cit., pp. 21-27.*
- Zizek, S. (2020b), *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*, Barcelona: Anagrama.

## El escepticismo salvaje de Chantal Maillard

### The Wild Skepticism of Chantal Maillard

VICENTE ORDÓÑEZ ROIG\*

**Resumen.** El principal objetivo de este artículo es ahondar en la obra inclasificable de la poeta y pensadora Chantal Maillard, obra que no encaja con una escuela o tradición determinada, no pertenece a un grupo de pensamiento ni puede asignarse desde fuera la adhesión a un autor o a una corriente filosófica pero que, sin embargo, tiene el sello del escepticismo filosófico: inclinación por la paradoja, negación de las doctrinas positivas, desintegración de las imágenes y juicios que la mente articula o tendencia irrevocable al silencio. Hemos querido, además, analizar sus poemas desde esta clave hermenéutica dado que la palabra poética de Maillard se articula como pensamiento en torno a sus propias posibilidades y límites de representación. Para ello, nos hemos servido de algunos motivos recurrentes en su obra (suspensión del juicio, anulación del yo, mutismo, límites del lenguaje, etc.) que permiten referirse a su pensamiento como *escepticismo salvaje*.

**Palabras clave:** Escepticismo, epojé, filosofía oriental, poesía, infinito, vacío

**Abstract.** The main goal of this work is to delve into the work of the poet and thinker Chantal Maillard—a work that does not fit into a particular school or tradition, does not belong to a group of thought nor can it be assigned from outside to point out to an author or a philosophical current but which, nevertheless, has the mark of philosophical scepticism: the paradox, the denial of positive doctrines, the disintegration of images and judgements that the mind articulates or the irrevocable tendency towards silence. We also wanted to analyze her poems from this hermeneutic framework since Maillard's poetic word adjusts itself as a bridge between her thought's own possibilities and the limits of representation. Tellingly, we have used some leitmotifs in her work (withholding of assent, self-extinction, silence, limits of language, etc.) that allow us to refer to her thought as *wild skepticism*.

**Keywords:** Skepticism, epoché, Eastern philosophy, poetry, infinite, voidness

---

Recibido: 21/09/2020. Aceptado: 24/11/2020.

\* UNED. Profesor Ayudante Doctor de Filosofía Moral y Política. [vordonez@fsof.uned.es](mailto:vordonez@fsof.uned.es). Sus últimos artículos publicados en 2020 son “The Law Above the Law: Benjamin and Kafka” en *TRANS- Revue de littérature générale et comparée* n° 25, pp.1-14 y “Acción directa contra la codicia y el despojamiento: una aproximación desde la tradición libertaria” en *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*. El autor quiere dejar constancia de su agradecimiento tanto a Salvador Cuenca Almenar, con quien discutió algunos de los puntos que se tratan en este artículo, como a Chantal Maillard, que leyó el texto y sugirió algunas enmiendas y cambios.

## Introducción

Ver (σκοπέω), avistar nítidamente y aguzar la mirada con la que se examina una cosa, se delibera sobre un asunto, se contempla un espectáculo o la misma realidad, son acciones que pertenecen al campo semántico del verbo deponente *sképtomai*. De la supervisión concreta del vigilante (σκοπός) surge tanto la facultad abstracta para oponer lo percibido a lo pensado como la capacidad de análisis de un problema cualquiera o de duda (σκέψις), sustantivo del que deriva el término *skeptikoi* con el que, al menos desde Sexto Empírico (1993, I 3), se designa a esos pensadores obstinados en examinar cuidadosamente todos los aspectos del ser. De dicha actividad espectadora resulta la suspensión del juicio, la indiferencia, la imperturbabilidad, la afasia o la indecisión porque esa duda vigilante libera la energía necesaria para distinguir entre acontecimiento y accidente, oír la multitud de voces que nos habitan y poder describirlas.

La obra de Chantal Maillard, poliédrica y magmática, inclasificable, no encaja con una escuela o tradición determinada, no pertenece a un grupo de pensamiento ni puede asignársele desde fuera la adhesión a un autor o a una corriente filosófica y, sin embargo, la lectura de sus poemarios y ensayos, diarios, libros de viaje, cuadernos y críticas tiene algo de ese escepticismo que uno encuentra en Enesidemo, Sexto, Montaigne, Sánchez, Hume o Cavell, a saber, una inclinación por la paradoja, una negación de las doctrinas positivas, una desintegración de las imágenes y juicios que la mente articula o una tendencia irrevocable al silencio (Cavell 1979, 343). En todo caso y a diferencia del escepticismo filosófico, el pensamiento de Maillard ni pretende curar por medio del discurso ni persuadir con argumentos ni mucho menos exponer el método del saber o provocar placer en quien sea que se acerque a su obra. Al contrario, el suyo es un (anti-)discurso, una exhortación negativa a desprenderse de toda certidumbre, una llamada a erradicar las creencias y reemplazarlas por el respeto a todo lo que sufre, una apuesta, en fin, por una soledad radical: “no aprendáis de mí (...). No sigáis mis pasos, desatended mis palabras. No sea que os arrepintáis de haber perdido algo por el camino” (Maillard 2016, 115). Por eso, quizá, la filosofía de Maillard parece un instrumento exclusivamente negador, pero lo decisivo en ella, sin embargo, estriba en que funciona como la vela que ilumina una instancia sombría: nítidamente y produciendo haces de luz que ofrecen reposo incómodo.

¿Cómo comprenderéis al que comete el crimen  
si no os sentís capaz de cometerlo?  
Si os prohibís la entrada a las regiones más oscuras  
y os creéis inmunes a sus extravíos. Desde  
el territorio iluminado en el que os acomodáis  
¿cómo comprenderéis al que habita las tinieblas?

Si queréis conocerme acercaos:  
contemplad lo que sois. Oíd  
la multitud de voces que os habitan  
desde el principio de los tiempos.

¡Escuchadlas!



Se contradicen. Se atropellan. Se superponen. Raras veces coinciden (Maillard 2020, 79).

La filosofía de Maillard y, ligada a ésta y como brotando de un mismo tallo, su poesía, deconstruye tanto el mundo sensible como el inteligible, disuelve las certidumbres, principios y axiomas de la lógica en hilos y husos, desmitifica la ontología común a ambas y desoculta las falsedades sobre las que se asienta el orden de lo real, dejando absorto, en una suerte de estupor balbuciente, a quien se acerca a su discurso o a su canto. Y no es en absoluto fortuito afirmar que tanto una como otra remiten en última instancia al silencio, es decir, que si bien la palabra que fija su poesía es una sucesión de letras que concluyen en la depresión en blanco de un espacio que es tanto un enmudecer como un abismarse en el vacío, su filosofía lleva en un simple movimiento del rechazo a la perplejidad y de ahí, tal vez, a los márgenes del mutismo, esa topografía de lo absoluto en relación al lenguaje que tanto interesó a Wittgenstein. Es, por tanto, la ausencia de anclajes o asideros, es debido a ese feroz desasimiento, a su pensamiento no domesticado por ninguna tradición ni cosmovisión, es, en definitiva, a causa de su provocativa aspereza y su proximidad con el silencio más radical, que cabe referirse a su pensamiento como escepticismo salvaje.

### El círculo del Hambre

Lo primero que, quizá, llama la atención en la filosofía de Maillard es su particular universo epistemológico influido fuertemente por su recepción de los presocráticos, del primer escepticismo filosófico, de los heterodoxos reformistas y la mística occidental, de la gran tradición metafísica centroeuropea que comienza con Eckhart y Nicolás de Cusa, aunque también por su relectura de Beckett, Camus, Deleuze o Serres, y no menos importante, por su interpretación de la literatura védica, de los upaniṣads o la poesía devocional hindú. En concreto, en los comentarios a la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (1.2, 1) encontramos uno de los conceptos nucleares que se repiten a lo largo de su obra: nos referimos al círculo del hambre.

“En el principio no existía nada aquí. Esto estaba cubierto solamente por la muerte, o el hambre, puesto que el hambre es la muerte” (...). El caso es que la muerte de la que aquí se habla es también, con otros nombres, el principio cosmogónico de otras grandes tradiciones indias, como todas las que giran directa o indirectamente en torno a la Diosa Madre, a la vez destructora y creadora. De hecho, la única diosa que aparece en los primeros textos arios, incluida la upaniṣad Bṛhadāraṇyaka, es Aditi, otro nombre de la muerte: la infinita devoradora, la que va creando mundo para saciar su hambre perpetua, exhalando el verbo, la palabra y los seres (Maillard 2014a, 691-692)<sup>1</sup>.

1 En *Husos* hallamos lo que cabe leer como una glosa a la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad: “en un principio fue el Hambre. Y el Hambre creó a los seres para poder saciarse. Y el Hambre era la muerte, para los seres. Inventaron remedios, buscaron curarse, pero el Hambre dijo odiaos y luchad unos contra otros, para poder saciarse. Y el Hambre introdujo el hambre en los seres, y lo seres se mataban entre sí, por causa del hambre. Y el hambre era la muerte, para los seres” (Maillard 2006, pp. 29-30).

Hambre y muerte van de la mano en la producción filosófico-poética de Maillard. Efectivamente, toda forma viva necesita alimentarse de otra forma viva para sobrevivir, desde los grandes mamíferos a los microorganismos unicelulares sin núcleo diferenciado, desde las aves y reptiles hasta los agentes acelulares submicroscópicos compuestos básicamente de ácidos nucleicos y proteínas que, al no poder asegurarse por sí mismos las síntesis que necesitan para sobrevivir y reproducirse, deben realizar dichas síntesis mediante las células a las que parasitan. “Todo lo que vive se sostiene sobre el hambre”, señala Maillard; y añade: “el hambre es el otro, la depredación del otro, la muerte del otro” (Maillard 2019a, 12). En todo caso es la voracidad, no ya de un organismo cualquiera, sino del ser humano de carne y hueso, el que nace, sufre y muere mientras se va alimentando al tiempo que trata de aplacar esa hambre voraz que nunca concluye porque es sin término, la que le interesa subrayar a Maillard<sup>2</sup>. Fundamentalmente porque el hambre humana, siempre renovada e insatisfecha, hambre atroz que comienza con la primera dentellada y acaba en la excreción para volver a comenzar de nuevo, es lo que envenena el aire, las aguas, la tierra y hasta la misma sangre, poniendo de ese modo en riesgo el nicho ecológico: “cuando las orugas procesionarias se instalan en los pinos y se alimentan de su savia hasta dejarlos exhaustos lo llamamos plaga. Cuando los seres humanos extraen la savia del planeta hasta dejarlo exhausto, lo llamamos necesidad” (Maillard 2019a, 55). No obstante, en el círculo del hambre ni hay justicia ni ética, ni hay víctimas ni culpables porque allí todo es ajeno a normas, leyes o códigos. Sólo importa alimentarse al precio que sea: todo predador es inocente. Ahora bien, Maillard, tomando una idea inspirada en Derrida<sup>3</sup>, intuye al animal que habita en los estratos más profundos del ser humano y, pese a constatar que el sapiens ha olvidado esta ley fundamental de la naturaleza<sup>4</sup>, la recupera para la reflexión. “Si le hicieseis caso al animal que sois (...) comprenderíais el sentido de la armonía, su terrible, temible engranaje y la incorruptible conexión de todas las especies en el círculo del hambre” (Maillard 2019a, 33-34). Pero ya el animal agoniza y Maillard constata, como ya hicieran Kierkegaard (2015, 54) y Walter Benjamin (1972, 122) en otro contexto, que una nueva era se aproxima.

### De la inexistencia del yo

El pensamiento occidental está basado en la noción del yo, supuesto de toda aspiración, acción, responsabilidad, creencia, de todo ser y de las relaciones con los demás seres, pues cada uno es un yo determinado, singular e intransferible. “El yo pienso”, escribe Kant en la *Crítica de la razón pura*, “debe poder acompañar todas mis representaciones” (B 131). La legislación, la ética o la salud psíquica se fundan en el yo. La personalidad es el yo. Toda terapia y toda educación del carácter se centran en el fortalecimiento del yo. Estas constataciones entran en conflicto con diversos hechos actuales que parecen evidenciar la veracidad

- 
- 2 Las mutaciones que sufren los genes de algunos virus y su transmisión zoonótica, asunto tan debatido hoy día, vienen precedidas por el ansia devoradora del sapiens.
  - 3 “À passer les frontières ou les fins de l’homme, je me rends à l’animal: à l’animal en soi, à l’animal en moi et à l’animal en mal de lui-même” (Derrida 2006, 17). Sobre este tema y sus posteriores desarrollos en la obra de Derrida, cfr. Sánchez Gómez (2020, 73).
  - 4 El sapiens es un *homo obliviosus* escribe Maillard (2019a, 37), retomando así la definición que ofrece Michel Serres (2003, 43), depurada todavía más en la perturbadora imagen del *monstre d’oubli*.

del dogma del yo y la seguridad que tal dogma aporta. Ya desde finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve la llegada a Occidente del pensamiento oriental pone en tela de juicio la primacía del yo. En efecto, las escuelas budistas consideran que el yo es algo inexistente, un trampantojo o ilusión, además de una ficción perjudicial para el equilibrio de individuos, comunidades y ecosistemas: el yo es la principal fuente de deseo y el deseo es la causa del sufrimiento (Bonardel 2005, 111). Por tanto, abolir, no sólo el deseo, también el sufrimiento, supone desarrollar un método con el que erradicar y, en última instancia, extinguir el yo. ¿Es posible algo así? ¿Cómo desprenderse del yo? ¿Cómo eliminar ese principio fundamental absolutamente primero que, desde Descartes a Fichte, desde Hegel a Husserl, representa el punto arquimédico a partir del cual se construye el pensamiento occidental? ¿Será que la fuerza del engaño en Occidente consiste en hacernos creer que, por debajo de los sentimientos y pensamientos, de las ilusiones, angustias y sueños, hay un yo unitario e inexpugnable cuando, en realidad, el yo es simplemente un espejismo, una narración tranquilizadora, sólo una imagen que a fuerza de repetirse se ha creído en su verdad?

Disponer las imágenes  
formando galería. Despojarlas  
del yo, una a una. El yo que el tema  
conlleva y que la mente requiere. —O

no hay mente, sólo imágenes  
o temas que se ofrecen para serlo.  
Se ofrecen mendigando un yo,  
como soporte. Porque sin yo no tienen  
existencia. Y quieren existir.  
O es el yo el que quiere y necesita  
ser contado. El yo que no es nada  
sin una historia que lo cuente.—

El caso es desprender al yo  
de su tema. Colgar la imagen,  
formando galería con las otras.  
Digo no me compete —¿digo?, ¿quién  
dice?—; al menos, me desprendo (Maillard 2019b, 47-48).

Maillard elabora en sus escritos una filosofía del yo no tanto lógica cuanto introspectiva que abre algunas grietas inquietantes, hilos desflecados, pequeños puntos de fuga en la misma filosofía que le sirve de soporte y, de soslayo, termina por cuestionar la primacía del yo, su aparente consistencia y su inquebrantable unidad (2001a, 251). ¿Hay realmente un yo unitario o esa aparente unidad genera sobre todo incertidumbre y sospecha? ¿Lleva uno mismo el control de lo que ocurre en su interior? ¿O algo escapa al yo? ¿Puede la autoexploración revelar aspectos desconcertantes de la propia psique? La postura epistemológica dominante en la historia de la filosofía occidental ha sido el absolutismo en alguna de sus formas: este supone dogmáticamente que el conocimiento se erige desde un cimiento sólido, ya sea interno

(yo como sustancia), ya externo (el mundo es algo fijo y está dado antes de nuestro conocimiento). Por lo general, quienes habitan el espacio de la filosofía tienen un fuerte apego y una irrenunciable necesidad de fundamento, tendencia que quizá no ha sido tematizada hasta sus últimas consecuencias. ¿Por qué? Porque en cuanto se tambalean estas creencias apaciguadoras se siente uno atravesado por la angustia, como si una espada desgarrara, de dentro a fuera, el corazón todavía palpitante del sujeto filosófico. Sin embargo, frente al absolutismo se entretejen otros discursos que, como el de Maillard, contrarrestan las pulsiones totalizadoras y los reflejos sustancialistas: “[el yo] se consolida con la repetición (...); nada hay bajo el velo, ningún yo”. Y más adelante añade: “ningún yo, sólo pliegues” (2016, 23/95). ¿Qué es, entonces, lo que hay? ¿Una suerte de *res cogitans* o, empleando terminología propiamente budista, *cetanā*, la intencionalidad o volición, es decir, una actividad psicológica que dirige la mente hacia una dirección determinada, un objeto específico o un objetivo concreto? ¿Simplemente un cúmulo de procesos iterativos? Se desea encontrar a toda costa algo sólido y permanente, alguna continuidad, unos cimientos desde los que orientarse, pero el análisis minucioso del yo desbarata tales presunciones. Maillard sugiere en sus escritos que no hay tal fundamento y desbarata la pretensión de quienes creen que los pilares del conocimiento se asientan sobre un terreno ontológico firmemente afianzado y el irrenunciable apego a tal supuesto. “Yo no soy los contenidos que buscan dueño en mi mente. Algo dice yo, se pega a un contenido, inicia la acción. Sin la conciencia-yo no hay acción. Y la vida, la prosecución la requiere. Soy todos aquellos que no soy, en el pensamiento y en el acto. Recibo el universo. Soy universo. Nada hay en mí ajeno a ello, nada hay” (Maillard 2006, 41). Observamos, además, un matiz que concreta la experiencia del yo en Maillard: si en sus primeros ensayos y poemarios el contenido que se adhiere al yo lo hace en forma de imagen, en sus últimos escritos esas imágenes son verbales, es decir, la concepción representativa de la realidad se matiza al convertir Maillard las imágenes que se ofrecen al yo en resonancias semánticas. “Imágenes, resonancias. El ver, al fin y al cabo, es una escucha” (2016, 190).

Un hilo etimológico puede ayudarnos a comprender la imagen convertida en “voz”, término procedente del latín *vox*, emparentado a su vez tanto con el griego *ops* (ὄψ) como con el sánscrito *vac*. *Vac* resuena, murmulla, como todas las voces juntas, como la imagen de todas las voces, la voz como totalidad. Frente a la primacía occidental de la representación, en la cosmovisión India la preeminencia la detenta el oído. Efectivamente, lo que se escucha —*śruti*— es más importante que lo que se ve. Lo que se escucha es OM, un OM que le vacía a uno y le dice que “eso no eres tú”; le murmulla “no eres, no eres” (*Avadhūta Gītā* 1. 25). Mediante frases como “eso eres tú” se afirma el yo. De lo que no es verdad y de lo que se compone de los cinco elementos “*śruti*” se dice: “no es eso, no es eso”.

Para comprender la inexistencia del yo y desprenderlo de su tema, de sus imágenes verbales, hay que abandonar los hábitos de ausencia o de tumulto porque lo que está en juego es fundamentalmente un desaprendizaje: las técnicas de presencia plena nos llevan a ser conscientes del curso de nuestra mente, a estar alertas a sus cambios. La circularidad que se da entre yo y mundo —el *entre-deux* que sugiere Merleau-Ponty (1989, 20)— da vida y significado a una pregunta incluyendo tanto al que la formula como al proceso de formularla. Mas, ¿qué tipo de conocimiento articula esta reflexión? Maillard es tajante en este punto: “nada sé salvo que más allá del pensar todo es silencio. No hay conocimiento al otro lado, no puede haberlo: todo lo que hay es percibido y el conocimiento se funda en el decir” (2016,

147). Lo decisivo, por tanto, estriba en comprender que se es sin una sustancia permanente, reconocer como falsas las cosas que ligamos al yo y desidentificarse de ellas. Así, toda vez que se ha entendido que ningún fenómeno es sin depender del resto de fenómenos, desubstanciados, vacíos de yo, es posible aprehender que no hay individuos particulares, tampoco eso que denominamos personalidad o subjetividad. Sólo, quizá, una serenidad o sosiego a la que la filosofía budista se refiere con el término *passaddhi*.

Así las cosas, el conocimiento del yo no es conocimiento sobre nada, no es conocimiento de una experiencia sino la experiencia misma: la reflexión del yo debe llevar a ser uno con la propia experiencia. Maillard no rechaza la reflexión como modo de aprendizaje, pero no debe ser reflexión sobre la experiencia sino la experiencia misma o una forma de experiencia en sí, i.e., lo que podríamos llamar reflexión alerta y vigilante. “Presos en el *logos*. Sus límites, los del pensar, infranqueables. Moverse en el filo tiene un precio: el vértigo. Y una recompensa: descubrir la farsa, la ilusión, tan sólo para volver a internarse en ella, más lúcidos (des-ilusionados), aunque quizá más tristes. El logro: reírse” (2014a, 765). Se trata, por tanto, de alcanzar esa realidad más amplia, más abarcante, menos exclusiva que conduce, en definitiva, a la extinción del yo.

### La huella escéptica

Como ocurre con la filosofía, no dogmática ni académica, sino escéptica, Maillard describe lo que ve sin enjuiciarlo. “El juicio es el viento que sopla sobre la superficie del lago y levanta las olas. Juzgamos: el juicio pone en marcha el pensar, el pensar nos lleva al sentir, el sentir a la acción, y toda acción conlleva sus efectos: nuevos juicios, nuevos pensamientos, nuevos sentimientos, nuevas acciones, y así sucesivamente. No se afana quien no enjuicia” (2019a, 149). En sus escritos Maillard invita a suspender el juicio, es decir, se abstiene de considerar nada como verdadero o falso, bien sea de la mano de algunas tradiciones de pensamiento oriental —la ‘no-mente’ del budismo Mahāyāna o la no-acción (*wu-wei*) del taoísmo—, bien sea a través de técnicas occidentales como la que propone el escepticismo filosófico a partir del recurso de la epojé (Cossutta 1994, 88). La suspensión del juicio o ἐποχή en Maillard es pre-fenomenológica: no hay estrictamente apropiación del mundo, pues a lo que alude, más bien, es a un aplacamiento de la actividad mental que es fruto tanto de la indiferencia como del silencio. Lo que persigue, en definitiva, es aquietar la mente para lograr, de un lado, la ataraxia, i.e., la ausencia de perturbación y quietud (Machuca 2006, 112); de otro, la serenidad de ánimo o *apatheia* (Maillard 2019a, 149). Con esta metodología suspensiva Maillard trata, no de dar cuenta intelectual de lo que pasa, sino que se limita a reconocer pasivamente lo que hay o es para negar a continuación cualquier certidumbre que pudiera derivarse de ese análisis. Así, de Maillard bien podría decirse que sintetiza el programa básico del escepticismo pirrónico: el sabio suspende el juicio sobre todas las cosas (Sexto Empírico 2012, I 158).

Paradójicamente, la suspensión del juicio le lleva a Maillard a registrar mediante la escritura todo aquello que (le) pasa sin apenas ser percibido. La escritura viene a ser como la aguja del sismógrafo que registra las oscilaciones o ligeros temblores que provoca el movimiento de lo real: consciente de las trampas que constantemente le tienden los procesos mentales, la escritura se despliega en Maillard como antídoto frente a las ficciones lógicas que torpedean

su silencio. “La atención curativa: abstracción de la vida. Abs-tracción. La escritura como abs-tracción. También llenar una botella con abertura pequeña. O limpiar la arena del gato. La voluntad ausente” (2006, 67). Así como Pirrón abandona la corte de Alejandro tras escuchar a los gimnosofistas y regresa a Elis a criar lechones, Maillard renuncia a llevar a cabo ninguna acción dirigida a la consecución de un fin y se limita a dar cuenta de lo que es sin intentar dar respuesta al inevitable ‘qué hacer’. Y es que Maillard practica en su escritura el principio fundamental de la ética hinduista expresado en el *Bhagavad-Gita*: la renuncia al rendimiento de la acción —*karma phal tyag* o *phalatrishnavairagya* (Cuenca Almenar 2013, 282).

Escribir  
 porque es la forma más veloz  
 que tengo de moverme (Maillard 2019c, 89).

Su escritura balbuciente, lenguaje desarticulado que reproduce en ocasiones la sintaxis sincopada, los *staccati* y las punzadas incongruentes, las repeticiones, silencios e interrupciones de quien tartamudea, cecea o delira, es el eco de ese desasimiento (Nieto Alarcón 2013, 381). Efectivamente, Maillard escribe, pero al hacerlo sigue el dictado de lo que pasa y, como ocurre hacia el final de *El innombrable* de Beckett, va encontrando las palabras que dicen lo que acaece —*étrange peine, étrange faute*—.

La escritura en Maillard es una sima infinita, un abismo desde el que no cabe erigir constructo alguno precisamente porque sus cimientos se asientan en el terreno de lo transitorio e impermanente. “Escritura inútil. Como toda escritura. Para todo lo que importa” (2006, 82). Encontramos en un epígrafe de *La mujer de pie* titulado “La perfección” una síntesis de lo que estamos diciendo tentativamente. Allí Maillard relata la paradoja a la que se hubo de enfrentar el budismo ch’an, la escuela Mahāyāna surgida en China, en el siglo VII de nuestra era. El Mahāyāna había supuesto un cambio radical respecto al budismo inicial en la medida en que Nāgārjuna y sus abundantes seguidores demostraron el error de creer que hay un ego sustancial y permanente bajo el flujo de causas y ocasiones encadenadas. Lo curioso, en todo caso, es que llegaron a estas conclusiones influidos por el escepticismo epistemológico pirrónico y su método lógico para encontrar contradicciones, como el tropo aporético del círculo vicioso (Kuzminski 2008, 63; Maillard 2014a, 656). Nāgārjuna no afirmaba que las cosas no existen independientemente (sin depender de nada más) ni que existen independientemente (que su identidad trasciende sus relaciones), sino que los seres se originan codependientemente y, por lo tanto, carecen de fundamento, son o están vacíos (2011 XXIV 18-19, 179-181). De modo que Nāgārjuna excluyó la posibilidad de establecer, siquiera tentativamente, una ontología de corte sustancialista: su epistemología es un tipo especial de saber que pone en evidencia las contradicciones sobre las que se asienta la realidad y, más importante, no trata de llegar a ningún acuerdo o componenda que conecte, anulándolas, las diferencias que a su paso encuentra cuando se lanza a hurgar en esa misma realidad. El vacío (*śūnyatā*) ocupa un lugar preeminente en esta doctrina. Conocer el mundo como *śūnyatā* no es sensu stricto un acto intencional, sino algo parecido a un reflejo en el espejo, reflejo que carece de realidad o causa ejemplar fuera de sí mismo. Maillard explica cómo el monje Hui-Neng resquebraja la misma idea de vacío y abre una grieta en la lógica Mahāyāna: “si todo es vacío, no hay ningún espejo” (2016, 270). Ya en *Husos* Maillard había explicado que “todo es vacío. Los

pensamientos son vacío. El mí es vacío. La conciencia del vacío es vacío. He dado un largo rodeo para reconocer las palabras de Nāgārjuna. La conciencia del vacío también es un huso. No permaneceré en él mucho tiempo. La existencia consiste en saltar de un huso a otro” (2006, 48). Maillard lleva hasta sus últimas consecuencias la suspensión del juicio, y esta actúa como freno metafísico de todo dogma y pretensión autoritaria: cuando una doctrina está demasiado afianzada hay que subvertirla. De lo contrario, acaba por imponerse como algo categórico y lleva a la sumisión y obediencia acrítica.

Desconectar las vías. Interrumpir las conexiones. Liberar.  
En el lugar de la pérdida,  
destensar. Soltar el hilo.  
Entrar en otra soledad.  
Dichosa ésta, y sin amarras.  
Dejar ir a los muertos. Dejar libres a los vivos.

Suspender  
la propia voluntad (2016, 176-177).

En su estudio sobre el pirronismo, Marcel Conche indica que Enesidemo “deconstruye el mundo sensible, lo resuelve en apariencias, desintegra y desmitifica la ontología común” (1994, 304). También Maillard efectúa operaciones similares. En cualquier caso, su escepticismo conduce a una suerte de soledad última o a una profundización de la misma: la suya es una filosofía sin doctrina en la que no se impone la verdad o falsedad de ninguna proposición porque Maillard es consciente de la fragilidad del lenguaje y sus limitaciones, de las trampas que urde la mente, de la falsedad de las identidades, del dolor que entraña toda existencia.

### **Desanclajes**

Tratar de aprehender la esencia de la realidad con utensilios puramente conceptuales es del todo estéril. Hay que indagar, no más, sino de *otra* manera, escrutando los márgenes y linderos, los pliegues y recovecos del lenguaje, un lenguaje que en Maillard tiende irremisiblemente hacia el silencio. “Atender al silencio, ese silencio: la callada inocencia recobrada, el no saber cargado de compasión por los seres que viven con su hambre” (2006, 29). El silencio ocupa un lugar central en la obra de Maillard porque se articula con independencia del pensamiento. El pensamiento es corte y, por ende, herida. El silencio, sin embargo, está más allá del pensamiento, y es casi una cuestión vital para Maillard desligarlo y distinguirlo de cualquier proceso cognitivo. Ello nos lleva a intuir una suerte de ontología negativa en sus escritos; y es negativa porque carecen de utilidad y pertinencia los enunciados elementales y verificables, las proposiciones lógicas y las reglas gramaticales. La esfera de lo real pertenece en este caso a la meontología, a una ontología del no-ser que, apartándose de los enunciados apofánticos, i.e., de los únicos que tienen valor como juicios lógicos, recurre a hilos o fragmentos poéticos que son maniobras de aproximación, pero siempre tentativas inseguras e impermanentes. ¿Por qué, precisamente, la poesía? Porque la poesía recoge todo aquello que la filosofía arrincona y pierde. De hecho, poesía y filosofía son dos grandes siste-

mas de símbolos que operan de modo complementario: la segunda, obediente a la necesidad discursiva, deductivista y sucesiva; la primera obedeciendo, a su vez, a otras necesidades no discursivas ni virtuales, de presencia y simultaneidad, y que, por tanto, prefiere figuras y simbolismos presentacionales.

Hoy es un día de esos en que el poema acierta  
 a despertar el miedo al poema no escrito,  
 lo que habrá de decir, lo que no ha dicho aún,  
 ese descenso breve del cuerpo hacia la página  
 que habrá de dar sentido a la mirada, al gesto,  
 al vientre dolorido, contaminar lo espeso  
 punteando los qué, los cómo y sus causas (...).  
 Hoy el poema acierta a despertarme el miedo  
 —ese miedo que a un tiempo es sospecha y  
     reparo—  
 de tener que contar mi historia en las palabras  
 cuando sé que se fragua carne adentro, en el pulso,  
 y en el amor que aguarda la destrucción del dique,  
 la ansiada voladura de nuestras intenciones (2001b, 11).

En su relación con el orden de lo real quien poetiza puede, según Maillard, adoptar tres actitudes distintas (2014b, 12). Primeramente, es posible tomar la realidad tal y como se da y, en su mismo desenvolvimiento, ir desocultando o descubriendo lo que esa realidad esconde. Segundamente, puede actuar y, por ello, intervenir sobre la realidad construyendo nuevos patrones o modelos. Por último, existe la posibilidad de tomar la realidad tal cual, es decir, no como algo dado, sólido y estable, sino antes bien como ese elemento de radical inestabilidad en el que las cosas pasan y que, por tanto, no cabe reducir a patrones o modelos fijos. “Hablaríamos de suceso ahí donde creíamos ver objetos y sujetos. La noción de ritmo reemplazaría las de materia y forma (lo que sucede, sucede con un ritmo). Hablaríamos de resonancia. Y de escucha. ¿Y el poeta? El poeta no haría ningún ruido. Abriría la mano, tan sólo, para el poema” (2014b, 13). Abrir la mano: dejarse o desasirse para desanudar el nudo corredizo con el que se ata todo lo que está en curso. Reconocer que no se es sino, al contrario, que siempre se está siendo. “En la singularidad de su estar-siendo, cualquier cosa es infinita. Esa infinitud, la razón no puede abarcarla; cuando, por casualidad, la trama del lenguaje se desgarrar, adviene el vértigo, y la náusea (...). Esa infinitud, el hombre racional, el filósofo, no puede considerarla más que como aniquilación” (2014b, 36-37). La filosofía interviene en la realidad para detener el flujo e interrumpir la trayectoria de lo que sólo es en su estar-siendo. Esta experiencia, sin embargo, no puede ocultar el escándalo del infinito. El infinito, aquello que es inabarcable en términos métricos, sin pliegues, confines o líneas divisorias, ¿no trata de abarcarse, de plegarse y confinarse, de dividirse y domesticarse?

El ensayo de conjurar el infinito impugna la verdad de las cosas y sus relaciones al ocultar la contradicción viva que late en el fondo de lo real. En teoría de conjuntos es Georg Cantor el que se ve impelido a introducir en la elaboración de su exquisita matemática libre un principio de restricción a los dos principios de generación por los que es posible traspasar



cualquier frontera en la formación conceptual de números enteros: el cerco al infinito, en este caso la exigencia de que sólo se proceda a la creación de un nuevo número entero con la ayuda de uno de esos dos principios, envuelve pese a todo una *petitio principii*, a saber, presupone que en todo conjunto bien definido en el que sus elementos están enlazados unos con otros por medio de una sucesión determinada hay siempre un número  $\alpha$  como primer elemento del conjunto (Cantor 2006, 89). Sin embargo, la infinitud no consiste sino en la negación del fin y, por tanto, de los tramos intermedios y del comienzo de la serie, y ese número como primer elemento del conjunto se revela como un artificio que evidencia la obsesión por la fijación, en este caso de una eventualidad contingente. Aún así el cerco continúa y la voz en stacatto de Leibniz —*calculemus*— redobla la nota final de la cadencia<sup>5</sup>. La integración, ese proceso exhaustivo por el que puede viajar hasta el infinito y regresar de él toda vez que se trocea una región curvilínea en pequeños puntos geométricos es, junto con el cálculo diferencial, la piedra angular del cálculo infinitesimal. Pese a sus innumerables y destacadas aplicaciones prácticas, algunas de ellas conocidas ya en tiempos de la Academia, el cálculo infinitesimal no deja de ser la expresión de un supraidealismo trascendental que posibilita parcelar aparentemente lo infinito, reducirlo a un suceso, a un intervalo o momento para así poderlo dominar o controlar. ¿Es acaso fortuito que el verbo castellano ‘integrar’ recoja en una sola voz esas dos acciones por las que se hace que seres y cosas y hasta el infinito mismo pasen a formar parte de un todo? La integración es una muestra, otra más, de la intranquilidad que se experimenta al tratar con las cosas en su estar-siendo. Ya en *Husos* Maillard había subrayado que “el infinito no es más que una inversión lingüística. El precipicio es la negación. Es el miedo” (2006, 73).

En su obsesiva inclinación por encontrar anclajes con los que sujetarse en el trasiego de lo que pasa, el ser humano desarrolla toda una serie de técnicas que en el pensamiento de Maillard cobran un rasgo acusadamente topológico. Para Maillard “la superficie es donde la mayoría de los individuos conviven durante la casi totalidad de su existencia” (2016, 157). La superficie es, además de un espacio de movimientos rápidos en el que las cosas suceden a gran velocidad, el lugar donde se efectúa la detención del inaudito estar-siendo: la sujeción, el punto de amarre. No obstante, aquí es imposible resolver el daño en su raíz, o sea, sanar, cicatrizar la herida que causa la propia existencia. ¿Hay otra u otras extensiones, límites, magnitudes? ¿Es posible estar más arriba o abajo, pero siempre más allá, de ese espacio superficial? Maillard defiende la posibilidad de ubicarse por debajo de la superficie, en una suerte de no-lugar en el que las cosas simplemente ocurren y que, como tal, es inabarcable e infinito. “El abajo no es inconsciente, es simplemente inconmensurable (...). Es comprensión en la unidad, antes de las diferencias, antes del lenguaje. Sólo la voz poética acierta a veces a decir (sin decir) lo-que-ocurre en el abajo. La voz del abajo es el poema” (2016, 159). La poesía entiende el espacio como la manera de percibir la vida a través de la extensión material de los cuerpos y las relaciones de distancia que se dan, no en el plano, tampoco en la intersección entre una recta y una superficie, sino en el lugar cotidiano en el que las cosas suceden. En una entrevista realizada por Maria Silvia Da Re (2000, 17) afirma Yves Bonnefoy justificando y reevaluando su expresión juvenil *le coeur-espace* que la poesía es lo que comienza en el espacio pero, por una transmutación de éste, se encuentra en esta

5 Para la transformación del razonamiento en un *calculus ratiocinator* cfr. Viñuela (2019, 167).

unidad, este lugar como unidad en que nos hace pensar el corazón. La experiencia poética es la que se tiende o, quizá, se extiende entre el espacio y el corazón, es la que hace de estos dos términos el principio y el fin de la aventura.

La poesía, como lugar de significación cualitativa, provoca un sentido y unas efectivas formas de actuación y expresión y, por fin, abre en las articulaciones de la episteme ocasiones posibilitadoras que señalan en otras direcciones más nutricias y salutíferas. Frente a las áreas de las carencias aplazadas interminablemente por la filosofía y sus ciencias, el poema, esa orilla en la que el pensamiento lógico se desborda, no reconoce contornos, matrices o parcelas, contradice los ajustes incondicionados, denuncia la asimilación de valores heterónimos y señala de soslayo en dirección a la autoridad que quiere domesticar fragmentos deshilachados de vida o suprimirlos —”poema”, escribe Maillard: “aprehensión de lo-que-hay en un modo. Infringiendo los límites” (2014b, 49). Y no les falta la razón a quienes objetan que falta a la poesía un sistema de pruebas que legitime su discurso: la ingravidez de la palabra poética produce de entrada un malestar agudo que proviene de su indefinición, de su desconexión con las pautas establecidas de inteligibilidad, con su insuficiencia congénita. ¿Acaso no gravita la poesía en ningún dónde, en un no-lugar sin complementos circunstanciales, en el limbo de la ausencia de coordenadas cartográficas y vitales? ¿Qué direcciones o sendas ofrece ese vacío, esa carencia de motivación o finalidad previsible? Únicamente el privilegio del ahora por el que el poema abre a una experiencia sobre el ser inaudita. “La poesía es un horizonte expandido, demorado en los infinitos recodos del bosque, un juego sutil, un enamorado que a veces se hará nudo, liana, frondosa derivación de hojas inconexas, y otras adoptará en su impulso de ascenso o de descenso la línea suave o rugosa de algún tronco” (2014b, 54).

Las palabras y las cosas gravitan en el poema según leyes impredecibles y, como los cristales que se apiñan al azar en un caleidoscopio, dan pie a la formación de figuras caprichosas e infinitas en las que uno queda atrapado cada vez que se asoma a su brocal. Contra los anclajes con los que se quiere amarrar el vértigo de lo que ocurre, la poesía dice a veces, con un saber *no sabiendo*, lo que hay en lo que no es superficie. Dejarse llevar, por tanto, o como explica Maillard en *La compasión difícil*, derivar, fuera de la superficie, de la hoja en blanco, de la mente: “derivar. Traspasar la frontera, el borde, la *rive*. Porque fuera del texto es más, todo es más (...). Confiar. El animal conoce las sendas. Mantener erguida la cabeza. Oteando — aprendiz de viento— el lugar, punto o germen, de las deformaciones” (2019a, 210).

## Conclusiones

La escritura, pero también la voz de Maillard, intrincada y reticular, asombrosa como las complejas creaciones de la araña a las que se refiere en ocasiones, va entretejiendo mientras habla un (anti-)discurso de largo recorrido y permite, de algún modo, *que el agua envenenada pueda beberse*. En este breve repaso sobre algunos de los temas que jalonan su extensa bibliografía hemos querido mostrar, sobre todo, cómo Maillard abre una brecha en el tejido de lo real al recuperar la epojé escéptica con la que, de un lado, torpedea los cimientos sobre los que se asienta la realidad construida por la filosofía y sus ciencias; de otro, adquiere una cierta serenidad: suspender el juicio, aplacar la mente, dejarse llevar; abandonar los puntos de vista lógicos, éticos o metafísicos basados en estructuras estables; asumir la falta de fundamento del yo y del mundo. La falta de fundamento se entiende en el

pensamiento occidental como algo negativo, como el colapso de un ideal: el de la ciencia, el de la razón en filosofía, incluso el de vivir plenamente. No obstante, Maillard percibe este tema de forma diferente. Ignorar la red de ilusiones y engaños entretejida alrededor de las representaciones mentales provoca en la mayoría la falsa impresión de que esas representaciones son permanentes y, desde ellas, es posible fundamentar un conocimiento estable y fijo. Para romper con esa red de ilusiones y engaños y liberarse de las cadenas de *māra*, Maillard propone, además de suspender el juicio, contemplar lo que uno es más allá de las diferencias. No juzgar, no interpretar: aceptar la intemperie en la que siempre se está. Vibrar.

Del pensamiento de Maillard, como del escepticismo de Sexto, cabe apostillar que es el informe de una crónica de nuestro tiempo (Sexto Empírico 1993, I 4). Efectivamente, Maillard constata que jamás ha sido testigo de una doctrina que no aparejara dolor, obsesión, pena, sufrimiento y desesperación para quienquiera que se apegue a ella. La vía que propone es otra: suspender tanto el juicio como la voluntad, abandonar la ficción del yo, desasirse de los anclajes porque no hay ningún fundamento, ningún pilar en los fenómenos físicos ni en los mentales que posea entidad autosuficiente. Quien se adentra en la filosofía de Maillard debe, por tanto, desfilosofarse. Sólo así es posible, quizá, no tener apego por nada, no estar agitado porque al fin ha logrado uno desasirse de las fantasías de la permanencia, la sustancia y lo absoluto. Es a partir de este no-espacio que puede cultivarse un espíritu libre de toda fijación con el que trascender las ilusiones sustancialistas o conceptuales y, desde ahí, alcanzar un silencio no reificado con el que captar las cosas más allá de toda expresión.

Aceptad mi silencio: lo mejor  
de mí. Huid del soplo que pronuncia,  
en mi boca,  
la amarga condición de lo humano.  
Y, entretanto, dejadme contemplar  
el vuelo de la ropa  
tendida en las ventanas (2019b, 143).

### Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1972), *Einbahnstrasse*, en *Gesammelte Schriften* (ed. T. Rexroth) vol. IV-1, Fráncfort: Suhrkamp.
- Bonardel, F. (2005), «Bouddhisme et philosophie : la question de l'identité». *Les cahiers bouddhiques*, nº 1, 102-123.
- Cantor, G. (2006), *Fundamentos para una teoría general de conjuntos: escritos y correspondencia selecta*, Barcelona: Crítica.
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Clarendon Press.
- Conche, M. (1994), *Pyrrhon ou l'apparence*, París: PUF.
- Cossutta, F. (1994), *Le Scepticisme*, París: Presses universitaires de France.
- Cuenca Almenar, S. (2013), «Una justificación de la no-violencia a través de un texto bélico. Gandhi lee la Bhagavad Gita», en *Eikasia: revista de filosofía*, Nº. 50, pp. 277-288.

- Da Re, Maria Silvia (2000), “Un inizio di scrittura. Intervista a Yves Bonnefoy”, en *Yves Bonnefoy: il cuore-spazio e i testi giovanili*, Florencia: Alinea Editrice.
- Derrida, J. (2006), *L'animal que donc je suis* (ed. Marie-Louise Mallet), París: Éditions Galilée.
- Kant, I. (1998), *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Alfaguara.
- Kierkegaard, S. (2015) *Diapsálmata*, Madrid: Hermida Editores.
- Kuzminski, A. (2008), *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Plymouth: Lexington Books.
- Machuca, D. E. (2006), «The Pyrrhonist's ἀπαράξια and φιλανθρωπία», *Ancient Philosophy* 26: 111-39.
- Maillard, C. (2001a), *Filosofía en los días críticos. Diarios 1996-1998*, Valencia: Pre-Textos.
- Maillard, C. (2001b), *Conjureros*, Madrid, Huerga & Fierro.
- Maillard, C. (2006), *Husos*, Valencia: Pre-Textos.
- Maillard, C. (2014a), *India. Obra reunida*, Valencia: Pre-Textos.
- Maillard, C. (2014b), *La baba del caracol. Cinco apuntes sobre el poema*, Madrid: Vaso Roto.
- Maillard, C. (2016), *La mujer de pie*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Maillard, C. (2019a), *La compasión difícil*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Maillard, C. (2019b), *Hilos*. Seguido de *Cual*, Barcelona: Tusquets.
- Maillard, C. (2019c), *Matar a Platón*. Seguido de *Escribir*, Barcelona: Tusquets.
- Maillard, C. (2020), *Medea*, Barcelona: Tusquets.
- Merleau-Ponty, M. (1989), *Phénoménologie de la perception*, París: TEL.
- Nāgārjuna (2011), *Fundamentos de la vía media* (ed. J. Arnau), Madrid: Siruela.
- Nieto Alarcón, L. (2013), «Araña, otra lógica. La escritura como urdimbre en Chantal Maillard». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII, 373-396.
- Sánchez Gómez, P. B. (2020). «Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin Versammlung». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (80), 63-75. <https://doi.org/10.6018/daimon.319591>
- Serres, M. (2003), *L'incandescent*, París: Éditions Le Pommier.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico (2012), *Contra los dogmáticos*, Madrid: Gredos.
- Viñuela Villa, P. A. (2019), «Matemática, filosofía y pensamiento simbólico en Leibniz». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (77), 165-182. <https://doi.org/10.6018/daimon/299171>

## Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol

### Suffering Humanity: Contemporary Violence in the Work of Eduardo Nicol

ARTURO AGUIRRE MORENO\*

**Resumen.** Este artículo propone que la meditación sobre la violencia contemporánea, en la obra de Eduardo Nicol, está inscrita en un amplio proceso de reflexión filosófica de tres décadas, que interroga sobre el presente y el porvenir de la humanidad. La violencia, para Nicol, es el despliegue de una racionalidad peculiar —gestada en la Modernidad— por disolvente de la verdad, a la cual él llama “razón de fuerza mayor”. De este modo, el artículo rastrea en la obra de dicho filósofo la conformación —desde la noción, hasta la idea y marco conceptual— de la violencia en tanto disposición, acto y sistema. La regulación política, el odio y la violencia intersubjetiva, la hostilidad y la guerra en un mundo global son el foco de atención de este artículo.

**Palabras Clave:** Violencia contemporánea, ciencia política, “razón de fuerza mayor”, odio colectivo, guerra.

**Abstract.** This article proposes that the meditation on contemporary violence, in the Eduardo Nicol’s works, is part of a broad process of philosophical reflection of three decades, which questions the present and the future of humanity. Violence, for Nicol, is the display of a special rationality, born in Modernity, which he calls “force majeure reason” (*razón de fuerza mayor*) that is a change of life regime in the contemporary human being, sometimes to the basic need for survival, utility and a network of forcedness that reduces possibilities and freedom. In this way, the article traces in Nicol’s work the conformation —from the notion, to the idea and the conceptual framework— of violence as a disposition, act and system. Political regulation, hate and intersubjective violence, hostility and war in a global world are the focus of this collaboration.

**Key Words:** Contemporary Violence, Political Science, “Force Majeure Reason”, Mass Hate, War.

---

Recibido: 29/09/2020. Aceptado: 09/11/2020.

\* Profesor-investigador del Posgrado en filosofía contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. E-mail: [arturo.aguirre@correo.buap.mx](mailto:arturo.aguirre@correo.buap.mx) Las líneas de generación de conocimiento que desarrolla son filosofía forense ciencia de frontera sobre la violencia homicida contemporánea y estudios críticos de la obra filosófica del exilio español de 1939 en México. El presente artículo forma parte de las actividades del proyecto “El odio colectivo y la violencia homicida en el México contemporáneo” (100518936-VIEP2022) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

## 1.

El eje *temático* de la meditación sobre la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol se inscribe en *El porvenir de la filosofía* (1972, 49-81; 124-133; 238-244).<sup>1</sup> Otras aproximaciones, *operativas* y antecedentes de aquella tematización, Nicol las realizó en artículos de diversos periódicos de circulación nacional en el México de la década de 1940. En sus artículos (“Meditaciones públicas, el hombre sin verdad” (1942); “El estupendo futuro” (1947); y sus ensayos publicados en 2007: “El afán de saber”; “La ambición suprema de la ciencia”; “Los dos reinos del azar”; “Si el hombre ha de mandar” y “La ciencia extravagante”<sup>2</sup>) el autor explora, bajo el estilo del ensayo filosófico, la emergencia y profunda relación de una nueva ciencia política con el desarrollo de la tecnociencia; que en su entramado desata violencias masivas, bajo un sistema de odio y hostilidad global; en los hechos provocan sufrimientos sociales y alteraciones históricas; y en su base señalan el origen de una racionalidad peculiar que se rige por criterios distintos a los que regulaban a la ciencia: “1º Principio de unidad y comunidad de lo real; 2º principio de unidad y comunidad de la razón; 3º principio de racionalidad de lo real; 4º principio de temporalidad de lo real” (Nicol, 1965, 369).

En ese tenor, a continuación, se realiza un acercamiento a la exploración nicoliana sobre la mutación histórica de la ciencia y sus resultantes en la violencia: la alteración de los componentes o la inoperancia de conceptos de *comunidad*, *unidad*, *razón* y *lo real*. Se sostiene que esta mutación fue advertida por Nicol desde 1942 y trabaja sobre ella, a lo largo de tres décadas, hasta la elaboración más detallada en su libro *El porvenir de la filosofía* de 1972.

Para este estudio procederemos metodológicamente con un *rastreo de huellas* al interior de la obra de Nicol y citando *in extenso* sus argumentos. La finalidad consiste en exponer el proceso creativo de las ideas sobre la violencia en la obra nicoliana.

## 2.

El texto de 1942 (inédito hasta el 2007) “Meditaciones públicas, el hombre sin verdad” (2007a, 57-62) focaliza su interés en la nueva forma de concebir a la política como “ciencia política”. Esto lo enfatiza Nicol cuando advierte que el problema de la guerra, en su núcleo seminal, es la falta de verdades para ser *en* y *hacer* mundo, que posibilitaba lo filosófico, lo

1 Se refiere aquí a la aproximación temática y conceptual de la *violencia* en la obra de Nicol, no al análisis de casos específicos o historiografía de hechos particulares. Particularmente, se tiene en mente los argumentos desatinados de Nicol y plasmados en *El problema de la filosofía hispánica* (Nicol, 1961: 88-90) sobre la “extinción”, que más valdría decir *exterminio*, de las culturas indígenas bajo una “violencia impositiva” en la continuidad de la “elevación cultural de los conquistadores hacia los indios”. Bajo la condición de exiliado en México, Nicol emprende el rastreo de fundamentos históricos y de proximidades para una comunidad hispanoamericana, esto es, un *segundo descubrimiento* de América; sin embargo, los argumentos historiográficos son erróneos y los conceptos históricos (como el “respeto a las formas de vida nativa” por parte de los conquistadores) muy sesgados. Sobre las observaciones y críticas a *El problema de la filosofía hispánica* véase Balibrea (2010: 82-101).

2 Los artículos fueron reunidos en la obra póstuma del 2007. Se trata de un conjunto de ensayos ordenados bajo criterio cronológico de 1939 a 1989. Los artículos en su mayoría los localizamos en tres carpetas negras en el estudio casero de Eduardo Nicol en el año 2005, cuando fui becario “Eduardo Nicol”. El volumen resultante que compilé fue intitulado *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos 1939-1989* (Nicol, 2007a).

científico, lo artístico y el sentimiento de lo sagrado (Nicol, 1997, 313-322); en suma, para Nicol se da la aparición histórica de un “hombre sin verdad”, que puede vivir y operar el mal (alterando negativamente el mundo: daño, sufrimiento, aislamiento y muerte), lo cual convive con una comunidad humana que renuncia a la *búsqueda* de las verdades. Ante esta privación y renuncia de lo *sin verdad*, tanto en lo particular como en lo colectivo:

Lo que importa ahora es hacer ver que la política había sido siempre considerada como el arte de aplicar a la convivencia civil, civilizada, política o de la polis, esa verdad en que el mundo entero estaba apoyado fuera religiosa, filosófica o científica. Pero ocurrió que la ciencia iba afirmando su exclusividad en la medida en que iba cubriendo la totalidad de las zonas del saber (o creía poder cubrirlas). Ninguna realidad quedaba fuera de su manto, ni siquiera esta realidad que llamamos *política*. El arte de gobernar se convirtió en ciencia. Y así surgió una ciencia política. Una vez que tuvimos a la política convertida en ciencia, ella participó de la ambición que toda ciencia tiene de ser absoluta, rigurosa, sistemática, exacta, total. Y ya tenemos ahí la política total: cuando de esta política teórica total, considerada como ciencia, se extraen, como de las demás ciencias naturales, sus consecuencias prácticas, la política considerada como técnica que de ello resulta es la política totalitaria. Esta es la que lo invade todo y lo confunde todo. La que quiere ser ella sola religión y filosofía, concepción de mundo y regulación total del mundo. [...] Así es como surgió en nuestros días una política nueva, *un nuevo orden que tiene la pretensión de ser órgano único de la verdad e instrumento único de su imposición* (Nicol, 2007a, 60-61. El subrayado es nuestro).<sup>3</sup>

Desde el año de 1942 esta será la primera enunciación de un nuevo orden, de una nueva racionalidad que opera sin verdades y que vuelve inoperante, por inútil, a aquel otro régimen de lo posible que da razón y requiere razones para servir a quienes se dan en la búsqueda de la verdad (Nicol, 1957, 199-202). Términos como verdad, mundo, ciencia, ambición y *regulación total* delinean el marco conceptual de lo que Eduardo Nicol llamará, tres décadas después, “el predominio totalitario de la utilidad” (Nicol, 1972, 22), bajo el concepto compuesto de “régimen de la razón de fuerza mayor” (Nicol, 1972, 76) y el cual es base de la “nueva violencia” (Nicol, 1972, 126) que tematiza nuestro autor.

### 3.

Amplíemos, en este punto, que el semblante de la *ciencia política* emergente, eficaz y sumamente peligrosa se evidencia en la alteración de un ser cuya racionalidad acrítica opera en la hostilidad de quienes creen tener la verdad, como quien tiene una propiedad inobjetable. Las tecnologías del poder que dinamizan las fuerzas centrípetas de la *amistad* al interior de los colectivos nacionales, regionales, identidades religiosas o intereses geopolíticos (Berstein, 2015, 47-87), dan pauta al dinamismo de las fuerzas centrífugas

3 Para más referencias sobre la construcción conceptual de la *ciencia* en nuestro autor véase Nicol (1965: 11-41; 2007b: 80-99; 1957: 80-98; 1990: 209-223).

de aniquilación o neutralización del *enemigo* con los instrumentos más avanzados para dar muerte o desplazar territorialmente (Gerlach, 2015, 15-30).

¿No son conceptos como genocidio, arma de destrucción masiva, guerra preventiva, terrorismo, dictaduras democráticas, intervención internacional, urbicidio, y otros más, la revelación continua de un orden de disposiciones de odio, sistemáticamente administradas contra los otros, enemigos de un *nosotros* enardecido en hostilidad? De 1942 a 1972, Nicol repara que el acervo conceptual de la violencia, registrado por ese “hombre sin verdad” bajo la ciencia política y una racionalidad naciente, trasluce que ni las facultades de la razón ni los sentimientos pueden coexistir internamente cuando

[...] las razones del odio son las dominantes. El odio no apaga esas facultades; las tiñe. Tampoco las apaga la razón, pero las ordena, porque las comprende. Al odio no le importa comprender (no es como la envidia). Para dominar tenía que vulgarizarse; más que por falta de recato, por eficiencia. Ahora el odio es pura exterioridad. Al hacerse colectivo adquiere su nueva eficacia. Los sentimientos, teñidos de odio, ya no están bajo el gobierno de la comprensión racional.

[...] El sistema del odio es una mutación básica, y la historia se habrá de preguntar qué le sucedió a la filosofía, cuando sintió que la razón dejaba de ser la base (Nicol, 1972, 132).

La *hostilidad global* y de la *violencia colectiva* o *violencia en masa* (Anstett y Dreyfus, 2017, 1-10) abren una época en la cual ambos fluyen y se expanden por todo el orbe, en intensidades y causalidades de sufrimientos sociales sin precedentes en la historia de la humanidad: principio que germina de una razón de fuerza, esto es, aquello que se presenta como indispensable y, por ello mismo, inobjetable; una racionalidad que inicia y amplía los márgenes de la conflictividad por razones de fuerza mayor: recursos, territorios, capitales humanos, incremento demográfico exponencial, etcétera (Kressel, 2002, 1-2). Por ello, sobre el odio como sistema, Nicol afirma:

La idea de que todo repercute en todo fue antaño una noción abstracta de filósofos, como Anaxágoras y Leibniz. Hoy es una vivencia común. Todo hiere todas las sensibilidades. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra. A los males de la guerra, que los artistas y los filósofos han querido representar idealmente, tal vez pensando que con esta idea pudiera escarmentar el hombre, se añade el trastorno interior que produce el sistema del odio. También aquí hemos de alterar las nociones recibidas. El odio es una pasión subjetiva, y quien sufre suele ocultarla. También es concentrado el odio por su objetivo: su meta es elegida y fija. No podía sistematizarse; no se podía constituir una cultura o código público del odio. Pero se ha formado. El odio difuso es una predisposición, o sea que actúa antes de seleccionar su objeto, como un resorte mecánico, uniforme y anónimo (1972, 131-132).

Al sistema del odio, enunciado por Nicol, se deben sumar, pues, las tecnologías de destrucción bajo un mismo impulso de inoperancia de la razón crítica y el sistema de verdades históricas que proveía la filosofía, la poesía, las artes, las ciencias, el derecho,



la política y la sabiduría popular (Nicol, 1980, 114-158). En consecuencia, el mecanismo uniforme y anónimo de la hostilidad crece y se consolida en un orden global sin verdades, sin resistencias, sin problematización de la realidad que la razón de fuerza mayor reduce en la cuantificación y cifra. Esto es, la barbarie avanza no solo por el mal hecho sino por la renuncia a las ganancias históricas, cualitativas de la interioridad, de la intersubjetividad y de las comunidades en su diversidad. Conversiones y reversiones del ser humano frente a la realidad apabullante de esta razón rampante:

[...] la razón que no sabe dar razón de sí misma ya no tiene nada que ver, por esto mismo, con la razón de las ciencias y de la filosofía. La distinción es radical, y tiene que prevalecer, pese a los parecidos externos, y los equívocos que produzca una manera laxa de hablar. Lo que presenciamos ahora no es una apoteosis de la ciencia sino su ocaso.

El hombre nuevo que se va formando no quiere (en realidad, no puede) basar su vida en la verdad. No la desecha por disgusto irracional, ni la repudia por cinismo, lo cual sería todavía una elección. Abandona la verdad como base sencillamente porque no es eficaz para la subsistencia. La noción misma de existencia incluía la variedad misma de las *existencias*; ahora esta variedad se ha de contraer a la uniformidad de la subsistencia [...]. Esto ocurre así por “razón de fuerza mayor”. La verdad ya no es la base; pero la razón está en la base. Esta ya no es la razón pura [crítica de sí y purificada de animadversiones]. Sino la razón forzosa. *La vida nueva ha asociado la razón con la fuerza* (Nicol, 1990: 252-253).

Anótese que esta es la primera vez (en el artículo de 1970 del anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM) que Nicol refiere al concepto “razón de fuerza mayor”, mismo que consolida a aquella enunciación de 1942 y a las reiteraciones de 1947 de un hombre sin verdad, de una ciencia extravagante y de un nuevo orden racional (bajo la fuerza de lo impostergable):

Lo que se opone a la razón no es algo distinto, algo que ella misma haya podido comprender desde siempre, como la pura necesidad o la fe [...]. Lo incompatible con la “razón de verdad” es algo tan cercano a ella, que ni siquiera la distinguimos y hasta le damos el mismo nombre (razón). La “razón de fuerza mayor” ya no es un mero obstáculo ocasional; ahora forma un sistema. Es razón, pero no un pensamiento libre; su intrínseca necesidad no es tampoco natural, aunque es anónima (Nicol, 1972, 10).

Como se observa, tres décadas transcurren para que la filosofía nicoliana dé nombre y enmarque conceptualmente como problema filosófico un sistema racional (anónimo) que se perfila de la siguiente manera: se sustituye el régimen de vida que se sostiene en las ideas y los problemas que dan razón de lo real y lo común, para dar pie a otra racionalidad que obedece al imperativo tecnocientífico, tecnológico, de producción-necesidad-utilidad. En tanto que régimen artificial crece, diversifica y fortalece en sus funciones como una inercia colectiva; donde la directiva es que todos a uno buscan subsistir, reduciendo las diferencias individuales y colectivas, bajo el cálculo y la producción. En dicho régimen, la nueva

fuerza y sus tecnologías de poder asumen la responsabilidad de la distribución que había sido tarea del quehacer político. Para operar, esta racionalidad en sus funciones políticas, se basa en los resultados numéricos que son neutros y anónimos, puesto que obedecen a la forzosidad inaplazable: es una razón que opera reduciendo diferencias cualitativas para dar resultados cuantitativos ante las necesidades crecientes, razones de fuerza mayor de la especie (Nicol, 1972, 76-90; 1980, 244-295).

#### 4.

La ciencia moderna como prueba de la mutación histórica del hombre y el *odio sistemático* como disposición y ejercicio de la violencia apuran modos inéditos en la historia en la gestión del daño y el miedo.

En un sondeo mínimo de los trabajos de investigación sobre la violencia contemporánea, y los posibles e imposibles frente a ella (Dodd, 2014, 35-63), se esclarece que muchas de las acciones violentas y las vías del daño que les son coestructurales (no consecuencias ni accidentes de la acción) extienden relaciones de continuidad, acentuación o transformación de la violencia en formas de actualización de paradigmas del pasado. Estos paradigmas son: sistemas de empobrecimiento deliberado, colonización, enfrentamientos civiles, autoritarismos, divisiones políticas y económicas del territorio, administración del conflicto y la resolución del mismo, distribución de la riqueza, entre otros. Por consiguiente, esto nos permite suponer que la forma de entender y atender a la violencia responde, en distintas gradaciones, a las formas de normalización sociohistórico de la misma, pero también a la transformación, diseminación y a la emergencia de otras.

En ese tenor, *El porvenir de la filosofía* (Nicol, 1972) asume que la violencia no puede ser comprensiblemente analizada solo desde marcos conceptuales, sin referir a realidades señaladas o a constantes teóricamente percibidas como regulares en acontecimientos humanos, por ejemplo, los conflictos bélicos.

Los análisis de *El porvenir* sobre una “nueva violencia” (Nicol, 1972, 126) pueden remitirse a cierto antecedente que tiene lugar al interior de la obra nicoliana. El 1 de enero 1946, Nicol cierra el prólogo a su libro *La idea del hombre* —tratado que aborda la ontogénesis histórica del hombre en el mundo griego—; destaca que un libro con tal temática, dé cuenta de la rampante realidad bélica y la *humanidad doliente* contemporánea, en la cual la esterilidad de la filosofía —para dar cuenta de las acciones humanas en ese horizonte histórico— es esbozada por Nicol. Así, posterior al cese de la Segunda Guerra Mundial, el prólogo de 1946 enuncia lo siguiente:

Es cosa fácil no permanecer indiferente con las emociones ante el espectáculo de la humanidad doliente de nuestros días. Las lágrimas no cuestan, y aunque pueden ser consoladoras —sobre todo para quien las vierte— también pueden ser estériles e ineficaces. Es más difícil ser conmovido en la razón. También es más grave la esterilidad humana de un pensamiento que sabe permanecer inafectado. Hasta hoy, la ciencia ha querido convertir en motivo de prestigio esta desafección suya, en la cual ha tratado de imitarla buena parte de la filosofía. Parecía que los grandes problemas del pensamiento no tuvieran conexión alguna con el curso vital de los hombres; e inversamente, que

no fuera posible ocuparse de los problemas de la vida sin que la filosofía degradara su augusta majestad para hacerse sofística, o para tomar un estilo embarazosamente patético. Pero no se trata de hacer una filosofía patética, sino de pensar con rigor —con el rigor de siempre— los problemas que a unos afectan en la vida, y a otros les compete ser afectados por ellos en esa parte que es la razón misma (Nicol, 1946, 11-12).

Más que en contraste, en continuidad y pertinencia de un pensamiento que rastrea el periodo en que la violencia global se establece, en 1972 el autor de *El porvenir* amplía:

Pero nuestro problema ahora, el de cualquier filosofía, lo plantea una índole peculiar de violencia que no ofrece ni recibe ninguna de las razones conocidas: ni la justificación pragmática particular, ni la interpretación filosófica.

Todos podíamos saber, si atinábamos a pensar en ello, que la violencia no contiene su propia legitimidad, y que no la adquiere cuando se acentúa. Ha de buscarla fuera de sí misma, en unos justificantes situacionales, o en un concepto general de su función histórica. No podíamos prever que se “normalizara”, que el arte de justificarla, y hasta la teoría justificante, resultaran superfluas, porque la violencia perdiera su intención final, y dejara, así, de ser un medio, para convertirse en costumbre, en forma o “arte de vida”. El signo de su normalidad es el hecho de que su trastorno, cada vez mayor, afecta, sin embargo, cada vez menos a la inteligencia. No nos sorprende, no nos preocupa averiguar su causa, ni justificarla con razones: la sufrimos implícitamente como procedimiento admitido (Nicol, 1972, 128).

De tal manera tenemos que la hostilidad global, el odio interpersonal masivo, el repliegue del saber, la ambición tecnocientífica, la aplicación pragmática e imperativa de los desarrollos armamentísticos, las tecnologías de poder y la inoperancia de la razón que da razones sobre un orden de vida que ha normalizado la violencia, así como el espectáculo doliente en el despliegue mediático de las relaciones humanas prevé una realidad de violencias sin fin, esto es, un proceso temporal que desarticula la historia (creaciones culturales, instituciones de relación social y política, así como los esfuerzos performativos de la ontofoésis interior (Nicol, 2004, 113-125)). La humanidad en conflicto, polémica y belicosa permanentemente, acostumbrada a la realidad amenazante y aniquiladora.

## 5.

Con todo, luego de ser testigo de tres eventos bélicos, Nicol no es ningún ingenuo respecto de las gravedades de la violencia en el siglo XX (Nicol, 2007a, 431). Comprende que “el apocalipsis no vendrá, como muchos temen, por la explosión de una violencia súbita y global, sino por la lenta corrosión de la base histórica” (Nicol, 1972, 131); aquella que nuestro autor considera el “régimen de la verdad”, de una razón que problematiza, critica y da forma a la vida, frente a la edificación de un nuevo régimen: el “régimen de fuerza mayor”.

Adviértase que una relación evidente del desarrollo tecnocientífico con el mundo es, para Nicol, el desarrollo armamentístico y la violencia masiva que el mismo conlleva (Nicol, 2007a, 434). El siglo XX y la ciencia política, trajo consigo, de acuerdo con Nicol,

la transmutación de la guerra en sus fines, instrumentos y agentes: “Antes las guerras eran episódicas. Sobre todo, eran múltiples: no hubo nunca una sola guerra homogénea y permanente, geográficamente global, que impusiera la participación directa y solidaria de todos en cualquiera de sus episodios, por remoto que sea. Nada es remoto ya, en la repercusión de la violencia” (1972, 51). En ese mismo sentido de juntura y exposición a la violencia, de la indefensión, es que Norberto Bobbio suscribe la evidencia en la que

[...] la guerra se ha convertido en algo tan terrible y catastrófico [...]. La furia destructora ya ha realizado de modo ejemplar su ensayo general, y en esa furia [...] más un arsenal de bombas de 100 megatonnes, constituye un espectáculo al que no deseo asistir, no porque tenga miedo a morir, sino porque tendría vergüenza de sobrevivir. [...] Ninguna guerra del pasado, por más larga y cruel que haya sido, ha puesto en peligro toda la historia de la humanidad (Bobbio, 2008, 32-33).

Como se muestra, la idea de la corrosión histórica de la base de vida (razón que da razones) y la permanencia de la guerra en el siglo XX que se extiende al XXI —en el despliegue de la ciencia política con armamentos, tácticas de terror y hostilidades atizadas bajo la polarización y extremismos religiosos, económicos, geopolíticos, nacionales y los sociales de ayer y hoy— constatan el cambio significativo de las magnitudes históricas, narrativas y de apropiación de la violencia directa y material; lo mismo que las violencias políticas y estructurales (Galtung, 1969, 167-191) que avanzaron, más allá de la excepcionalidad de su aplicación, hacia la normalización del daño humano en escalas masivas: “La aberración en nuestros días es la del progreso material unido a la manifestación de la decadencia moral” (Nicol, 2007a: 433). En tal escenario de una humanidad doliente en escala global

[...] no podemos asegurar que el peligro para la filosofía provenga solo de la violencia, tal como lo han conocido siempre los hombres, ni que consista en un riesgo personal para el filósofo, en la incertidumbre respecto de su libertad exterior. [...] Hemos venido creyendo que la violencia era algo superficial, que su acción física no pretendía llegar siquiera a ese fuero interno donde se ha de gestar toda filosofía. La violencia podía, en caso extremo, quitarnos la vida, pero no podía, antes de la muerte, privarnos de la vida interior. Tal vez debamos ahora revisar estos convencimientos (Nicol, 1972, p. 49).

Y es que, como se muestra, la violencia en el siglo pasado alteró su significación social y política, dado que contraria a la idea de que el progreso y la civilidad modernas habían reducido al mínimo la barbarie, se dio paso al protagonismo de agentes, recipientes, testigos y sobrevivientes de la violencia en una era de democracias, derechos humanos, cortes internacionales y absoluta tecnologización bélica. Puesto que, sumado a los urbicidios, a la mundialización de la guerra, los genocidios y a la precarización de regiones del tercer mundo, cabe destacar un siglo en el cual se instauró “la crónica persistencia del empleo de la fuerza *en el seno* de las sociedades civiles actuales; la posibilidad permanente (no sin relación con lo anterior) de que la sociedad civil retroceda al estado de *incivilidad*” (Keane, 2000, 28).

Se sostiene, entonces, que el reconocimiento de la violencia, por parte de la filosofía en el siglo XX, en general, y en particular en Nicol, fue el proceso de comprensión en un horizonte que se complejizó en los debates, criterios y definiciones para reconocer a la violencia en sus múltiples expresiones. Cabe recordar, por un momento, que las meditaciones sobre la violencia en la obra de Nicol se suman al archipiélago de reflexiones de Benjamin, Sorel, Merleau-Ponty, Arendt, Weil, Fanon, Levinás y un largo etcétera que permite aclarar que la violencia dejó de ser un tema marginal o un evento *superficial* en Occidente; así, ese archipiélago de pensadores deja testimonio de la revisión de ciertas preconcepciones de justificación y narración de la violencia, como fue en la historia hasta el siglo XX.

En ese conjunto de reflexiones, la filosofía contemporánea realizó y realiza un esfuerzo por comprender la nueva violencia en sus agentes, factores, elementos, relaciones polivalentes, multicausales, multifactuales. En gran medida, los estudios sobre la violencia contemporánea, como la obra de Nicol, remiten a actitudes, situaciones, relaciones, hechos, mediaciones, estrategias, funciones, cuyo desenvolvimiento o acciones traen consigo evidencias de daños deliberadamente infligidos.

## 6.

Por último, entre las últimas líneas ofrecidas por Eduardo Nicol a la publicidad de las ideas destacan aquellas que aparecieron en el diario *El nacional*, bajo el título “La revolución en la filosofía” (Nicol, 2007a, 461). Como indica Nicol, las líneas fueron escritas bajo el tema “El autor y su obra”, a cargo del filósofo español exiliado en México desde 1939. Cabe enfatizar la recepción y respuesta al encargo: Nicol se autodefine, sobre aquellas hojas de papel periódico de circulación nacional, como un *filósofo revolucionario*; puesto que en el balance general de su trabajo, tanto de sus limitaciones como de sus alcances, así como de sus logros y errores, no se detiene en algún resultado conceptual o en algún tema en particular; antes bien, conceptos, temas y problemas fueron parte de un dinamismo revolucionario de 50 años de reflexión permanente sobre los causes y desbordes de la filosofía y la ciencia contemporáneas, en un mundo que cambió aceleradamente los ritmos de vida y las formas de relación con la realidad.

Esto es, Nicol advertía en el siglo XX una época de crisis (gestada desde la Modernidad) para las ciencias, lo mismo que para los sistemas de interpretación y relación simbólicas. Así lo menciona en la *Reforma de la filosofía*: “Dejando aparte el valor intrínseco de las teorías que pertenecen a la época moderna, y atendiendo nada más a la cuestión del fundamento, debe reconocerse que *la filosofía moderna es una filosofía de crisis*” (Nicol, 1980: 45). Para Nicol (Barcelona, 1907-México, 1990), su siglo muestra sin recatos una racionalidad cuya finalidad no es la comprensión de las cosas como son, sino la administración tecnológica en procesos de relación y explotación, la alteración de las disposiciones humanas con los otros y lo otro, así como el desarrollo de una época en donde impera la incertidumbre creciente para la humanidad en sus proyecciones individuales y comunes en actos imprevisibles y performativos, que son ejercicio de la libertad (Nicol, 2004, 123-125).

De tal manera, Nicol registra con sensibilidad histórica y rigor filosófico que, más que un trabajo de debate y crítica con los pares de su tiempo, la filosofía enfrenta un problema mayor —ante la razón de fuerza— por encima de las discusiones gremiales. La filosofía enfrenta, en su inoperancia ante una realidad que no admite ni necesita razones, el peligro del fin:

Y entonces hemos de filosofar, a la vez, sobre el ser y sobre los impedimentos del filosofar. Así es como llegamos a formar la noción clara de un peligro. La aplicación de un plan de reforma interior en la filosofía parece quedar suspendida por una cuestión previa. No ha de preocuparnos tanto el conflicto de las teorías, ni el cambio en los métodos; es la vida filosófica la que no sabemos si tendrá un lugar en el mundo futuro (Nicol, 1972, 32).<sup>4</sup>

Y, precisamente, Nicol ensaya reiteradamente, a lo largo de las décadas, las vías de desarrollo de la revolución en filosofía y del afán revolucionario: el diagnóstico, los procesos, los esquemas categoriales adecuados o aproximados, las vías de tránsito y resistencia para salir de la crisis que se extiende por el saber interesado, la tecnologización de la vida, el desarraigo de las ideas y la nueva barbarie.

En ese plano, resulta relevante la exploración arqueológica de una obra que fue crítica y contendiente con el ensayo filosófico (“etapa orteguiana”, Nicol, 1961, 119-151), resaltó la crítica al solipsismo y el problema de la verdad en la filosofía moderna (Nicol, 1974, 141-175), reapropió y radicalizó la fenomenología husserliana en búsqueda de principios apodícticos (Nicol, 1969); mientras que simultáneamente realizaba una exploración, cada vez con mayor atención, de los “impedimentos del filosofar” que no serían los propios filósofos ni los enemigos declarados de siempre, sino una racionalidad emergente, fraguada en la tecnociencia, desplegada en la ciencia política y arraigada en un hombre sin verdad, por ser esta innecesaria en un periodo histórico de datos y cifras.

Dicha mirada amplia en la obra de Nicol, sobre las condiciones y procesos históricos del siglo XX, la dota de actualidad y robustez filosófica extraordinaria. Así, pues, ser contemporáneo para Nicol es ser revolucionario, es más, no podría asumirse otra manera de ser filósofo en la actualidad si no es atendiendo a estos tiempos de crisis de forma revolucionaria:

[...] lo que está en crisis en una situación revolucionaria, es el sistema entero de la filosofía, su organismo integral. [...]. La revolución es una operación global y unitaria. Que señala un cambio de orientación en la forma de pensar. La revolución es ante todo un estado de conciencia filosófica: una conciencia de la situación (Nicol, 2007, 462).

## Referencias

- Arendt, H. (1970). *On Violence*, Florida: Harcourt.
- Berstein, B. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, N. (2008). *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa.
- Dodd, J. (2014). “On the Concept of Violence: Intelligibility and Risk”, en Staudigl, M. *Phenomenologies of Violence*, Boston: Brill.
- Dreyfus, J. M. y Anstett E. (2017). *Human Remains and Mass Violence. Methodological Approches*, Manchester: Manchester University Press.
- Galtung, J. (1969) “Violence. Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, vol. 6 (3): 167-191.

4 Para un antecedente del temor ante el peligro del fin de la filosofía véase Nicol, 2007a: 143.

- Gerlach, Ch. (2015). *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el siglo XX*, México: FCE.
- Keane, J. (2000) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza.
- Kressel, N. (2002) *Mass Hate. The Global Rise of Genocide and Terror*, Cambridge: Westview.
- BALIBREA, M. P. (2010) “Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América”, en Sánchez Cuervo, A. y Hermida, F., *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*.
- Nicol, E. (1946). *La idea del hombre*, México, Stylo.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*, México: FCE.
- Nicol, E. (1965). Los principios de la ciencia, México: FCE.
- Nicol, E. (1969). “Fenomenología y dialéctica”, *Dianóia*, 15: 115-140.
- Nicol, E. (1972). *El porvenir de la filosofía*, México: FCE.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*, México: FCE.
- Nicol, E. (1990). *Ideas de vario linaje*, México, UNAM.
- Nicol, E. (2004). *La agonía de Proteo*, México: Herder.
- Nicol, E. (2004). *La agonía de Proteo*, México: UNAM.
- Nicol, E. (2007a). *Las ideas y los días. Ensayos e inéditos 1939-1989*, A. Aguirre (comp.), México: Afínita.
- Nicol, E. (2007b). *Símbolo y verdad*, A. Aguirre (comp.), México: Afínita.





## Hipótesis y tener por verdadero en Kant\*

### Hypothesis and taking to be true in Kant

RAFAEL REYNA FORTES<sup>\*\*</sup>

**Resumen.** En este artículo me propongo analizar dos aspectos, a menudo obviados, de la teoría kantiana del conocimiento. Se trata de la teoría del dar por verdadero y de su conexión con las hipótesis. En una primera aproximación intentaré precisar qué distingue a la opinión de otros modos de dar por verdadero como lo son el saber y la creencia. En segundo lugar, habiendo dado debida cuenta de qué son las opiniones, intentaré explicar por qué Kant considera que las hipótesis son opiniones. En tercer y último lugar, pondré de manifiesto qué entiende Kant por hipótesis y de qué tipo de inferencia tiene en mente cuando habla de éstas.

**Palabras clave:** Hipótesis, tener por verdadero, opinión.

**Abstract.** In this paper I will analyze two aspects of the Kantian theory of knowledge that are usually ignored: 1) the theory of taking something to be true and 2) its connection to hypotheses. In a first approximation, I will explain what makes “opinion” different from other ways of holding to be true, such as knowledge and belief. Then, after giving account of what opinions are, I will develop the reasons why Kant considers hypotheses to be opinions. Lastly, I will explain what Kant refers to when he talks about hypotheses and which kind of inference he thinks of when he talks about them.

**Keywords:** Hypothesis, taking to be true, opinion.

---

Recibido: 05/10/2020. Aceptado: 29/11/2020.

\* Agradezco al profesor Rogelio Rovira (Universidad Complutense de Madrid) su generosa ayuda y su sabio consejo a la hora de redactar este trabajo. Su contribución ha sido determinante para la elaboración del presente texto.

\*\* Colaborador honorífico del Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid y miembro del proyecto “Deducción Trascendental de las categorías: nuevas perspectivas” UCM PR65/19-22446. Correo electrónico: [rafaelreynafortes@gmail.com](mailto:rafaelreynafortes@gmail.com). Líneas de investigación: filosofía moderna, Kant, epistemología. Trabajos recientes: Reyna, R. (2021), *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant. Un estudio sobre la función de los conceptos en la síntesis objetiva*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag. Reyna, R. (2020) «Lo discreto y lo continuo en las metafísicas de Suárez y Kant», *Con-textos kantianos*, n°. 12, pp. 160–175.

“*Meinungen häufen den größten Teil unserer Erkenntnis an*” V-Lo/Wiener, 24, 850<sup>1</sup>.

Como a ningún intérprete de la obra kantiana se le escapa, Kant encontró en la ciencia no sólo un modelo que todo saber debiera emular, sino que, sobre todo, consideró que era un objeto digno de la más profunda atención filosófica<sup>2</sup>. Ello, sin embargo, no ha impedido que, en su tratamiento de los distintos conceptos que caen bajo la categoría ciencia, haya, por así decir, cabos sueltos que permiten al lector del regiomontano encontrar puntos de conexión entre aspectos aparentemente inconexos. Uno de esos espacios lo forma, sin duda, el concepto kantiano de hipótesis.

Aunque Kant, ciertamente, trata dicho concepto en diversos lugares a lo largo de sus textos, no es fácil encontrar, si es que finalmente la hubiera, una única doctrina acerca de las hipótesis. Por un lado, dicha noción aparece vinculada, como era de esperar, al juicio hipotético. Por otro, empero, hay una mención importante a las hipótesis en el oscuro párrafo 12<sup>3</sup> de la *Crítica de la Razón Pura*, es decir, en el marco del tratamiento de los así llamados conceptos trascendentales<sup>4</sup>. También en las *Lecciones de Lógica* Kant se ocupa del concepto de hipótesis y lo expone como si fuera un modo de tener por verdadero. Todo ello hace de las hipótesis un asunto central en el que, en algún nivel de análisis, se solapan algunas de las ideas más relevantes del pensamiento kantiano. Pues bien, en este trabajo me propongo explicar solamente qué relación guardan las hipótesis con los modos de tener por verdadero. Es decir, intentaré mostrar el argumento principal que lleva a Kant a entender que las hipótesis son opiniones.

Para ello haré referencia, en primer lugar, a la doctrina acerca de los modos de tener por verdadero y, posteriormente, a dicha doctrina en conexión con una de las definiciones de hipótesis dada por Kant. Lo que pretendo mostrar con todo ello es que las hipótesis, aunque pueden ser consideradas un modo de producir saber, deben de ser pensadas como un genuino modo de tener por verdadero. Para ello, intentaré hacer ver que al juicio que es puesto como fundamento de una serie de consecuencias dadas (a la hipótesis) le corresponde un modo específico de tener por verdadero. Ese modo, como se verá, se encuentra más cercano a las opiniones que al saber, puesto que su grado de aceptación depende de la concordancia o armonía de dicho juicio tanto con sus posibles consecuencias como, por otro lado, con los fenómenos que son asumidos como un efecto de dicho fundamento.

1 Las citas de las obras completas de Immanuel Kant se han llevado a cabo en conformidad con el uso habitual en la literatura kantiana, tomando como fuente la edición de la Academia de las ciencias de Berlín.

2 Para el estudio del papel que jugó la ciencia en la filosofía kantiana: Friedman (1992, 55-165) y (2012, 299-327), Buchdahl, (1969, 638-9), Heidegger (2009, 93-139), Arana (1982, 151). Sin embargo, existen distintas perspectivas sobre este mismo asunto que son revisadas críticamente en Friedman (2012, 301).

3 Para un análisis brillante de la importancia y alcance sistemático de este párrafo, cfr. Vigo, (2008) y König, (2019).

4 Para un trabajo en torno a este párrafo y su conexión con la Dialéctica Trascendental cfr. Reyna, (2017). Una teoría que ha explotado de manera especialmente fértil esta cuestión puede verse en Vaihinger (1986, 634).

## 1. El tener por verdadero en la filosofía de Kant

Aunque la sección de la *KrV* dedicada a los modos de tener por verdadero no es tan extensa como otros pasajes de la misma obra, cabe decir que ella encierra conexiones de gran valor no sólo dentro del propio sistema kantiano, sino también con otras doctrinas de la época. En este sentido, aunque no se pueda desarrollar ahora, considero que un contertulio de Kant es René Descartes, cuya filosofía puede ser entendida precisamente como una doctrina acerca de cómo hacer uso juicioso de los modos de tener por verdadero. En esta misma línea, Kant desarrolla una doctrina que no trata propiamente acerca de los juicios, sino acerca de cómo tenemos por verdadero, o si se quiere, de cómo asentimos ante una determinada proposición.

Cabe hacer mención, sin embargo, de la siguiente dificultad: cuando Kant desarrolla los modos de tener por verdadero, no tiene en mente solamente la producción de saber, sino que a cada modo le subyace una variedad de grados que no pretende otra cosa que hacer justicia a la experiencia cotidiana. No se trata, pues, a mi juicio de una exposición acerca del modo en que procede la ciencia para producir conocimiento. Más bien, Kant, según entiendo, pretende con estos textos llevar a concepto los distintos modos de tener por verdadero de los que hacemos ya uso todo el tiempo. A la ciencia, por su parte, le corresponderá ser una normalización de tales procedimientos, es decir, una explicitación de aquellos procesos en virtud de los cuales se produce conocimiento. Por ello todos los ejemplos de hipótesis que Kant emplea se toman de la ciencia<sup>5</sup>. Como en el caso de la ciencia los presupuestos que vertebran las hipótesis se hacen más patentes, los ejemplos que Kant aduce son más significativos y claros.

Llevar, pues, toda esa doctrina a la unidad de un sistema es, a mi entender, violentar de algún modo su fin. A mi parecer, además, puede entenderse la *KrV* precisamente como una teoría en la cual la razón juzga si está en su derecho o no al dar por verdadero ciertas proposiciones. En definitiva, si bien es cierto que dicha doctrina no posee, en apariencia, un peso específico dentro de la obra kantiana, cabe decir que, en cambio, por su espíritu debe de concedérsele gran importancia.

Parto, pues, de esta idea para interpretar los siguientes textos de Kant y centro ahora mi atención en la sección tercera del canon de la razón pura, donde Kant desarrolla la teoría del dar por verdadero. En palabras de Kant:

“El dar por verdadero [o asenso] es un acontecimiento en nuestro entendimiento, [acontecimiento] que puede descansar en fundamentos objetivos, pero que también exige causas subjetivas en la mente de quien juzga. Si [el asenso] es válido para cualquiera, con tal que posea razón, entonces el fundamento de él es objetivamente suficiente, y el asenso se llama convicción. Si tiene su fundamento sólo en la particular constitución del sujeto, se llama persuasión”<sup>6</sup>.

5 Ello ha llevado a autores como Butts a entender que las hipótesis han de ser vistas exclusivamente desde la óptica de la ciencia Butts (1961, 153-170) y (1962, 185-203).

6 *KrV*, A 820/B 848.

Según lo dicho, Kant hace uso de los conceptos de causa y efecto para explicar el dar por verdadero. Es más, según estas palabras, la calidad epistémica del dar por verdadero habrá de ser valorada de acuerdo con el tipo de causa que lo produce. Es este, a mi parecer, un punto de no poca importancia. Aunque, efectivamente, puede entenderse metafóricamente dicho empleo de los términos causa y efecto, sendos conceptos permiten, sin embargo, comprender que cuando uno da por verdadero algo tiene o debe tener (o, al menos, se le supone) razones o fundamentos (*Gründe*) para ello. De este modo, aunque esas razones no sean la causa del dar por verdadero, pues ella se encuentra en el entendimiento, podría decirse que dichas razones son tomadas como la justificación del dar por verdadero. En otras palabras, podría decirse que cuando uno da por verdadero algo, uno justifica ese dar por verdadero por referencia a razones que, en la medida en que le empujan a uno a tomar por verdadero ese mismo algo, pueden ser comprendidas como su causa. Ahora bien, la causa, a mi juicio, siempre está en el propio entendimiento, no en las razones que uno tuviera o pudiera tener.

En otras palabras, el prestar el asenso a una determinada proposición es un acto que corresponde exclusivamente al sujeto. Éste, sin embargo, desarrolla dicha actividad vinculando su dar por verdadero a razones, de tal modo que cabe decir que, aunque siempre soy yo quien da por verdadero, *yo* doy por verdadero, por ejemplo, que la puerta está cerrada *porque* la veo cerrada. En otros términos, mi dar por verdadero se explica en este ejemplo por referencia a mi percepción. Usando algo de formalización propia de la lógica epistémica, que se ha hecho cargo eficazmente de esta idea, podría usarse el siguiente esquema:

$FwH(s,p) \rightarrow FwH(s,q)$ : Un sujeto *s* da por verdadero *q*, porque da por verdadero *p*.

Siguiendo con el anterior texto, el dar por verdadero puede ser o bien convicción, o bien persuasión. No considero necesario extenderme demasiado en esta distinción. Sin embargo, cabe destacar que lo que distingue a ambos actos del entendimiento es tanto la conciencia de la razón que justifica el asenso como la calidad de ésta. Mientras que en el caso de la convicción el sujeto tiene necesariamente conciencia del fundamento objetivo de su asenso; la persuasión, en cambio, pudiendo ser consciente o inconsciente, tiene a la base una razón que sólo es válida para el sujeto que presta su asentimiento.

El papel que juega aquí la conciencia de las razones es fundamental, puesto que, si uno es consciente de ellas, no podrá decir ya más que uno está, por así decir, engañado o persuadido. En efecto, en la medida en que uno es consciente de la calidad epistémica de los fundamentos de su propio asentimiento, uno sólo puede estar o convencido o conscientemente persuadido<sup>7</sup>. Así, pues, cuando uno, según Kant, está convencido de algo, uno cobra conciencia de la universal comunicabilidad de su asentimiento, que no consiste en otra cosa

7 En tal caso, uno puede tener por verdadero algo, aunque sea consciente de que no tiene razones suficientes para ello. Recuérdese que se trata fundamentalmente de una agencia del sujeto, y que la relación entre las razones para tener por verdadero una proposición y el acto de darla como tal no siempre es apodíctica. En efecto, yo puedo tener por verdadera una proposición sin tener, en general, ningún motivo para ello. Del mismo modo que uno podría no tener buenas razones para tener por verdadero un determinado juicio y, sin embargo, tenerlo por tal. Asimismo, uno también podría tener motivos para hacerlo y, finalmente, no hacerlo. Un poco más adelante volveré acerca de esta misma cuestión.

que en la asunción de que cualquier sujeto frente al mismo motivo y frente a la misma proposición dará por verdadera a ésta<sup>8</sup>.

Pues bien, dentro de la convicción pueden distinguirse, a su vez, distintos tipos: opinar, creer y saber. En palabras de Kant:

“Opinar es un asenso con conciencia [que es] insuficiente tanto subjetiva como objetivamente. Si el último es sólo subjetivamente suficiente, y a la vez se lo tiene por objetivamente insuficiente, se llama creer. Finalmente, el asenso que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama saber”<sup>9</sup>.

Son diversos los autores que han encontrado problemáticas estas líneas de Kant y, consecuentemente, los problemas que se plantean son muchos. Sin embargo, destaca por su ausencia un supuesto cuarto modo de la convicción, a saber: aquel que sería objetivamente suficiente y subjetivamente insuficiente.

A este respecto, Stevenson (2003, 79) ha señalado que esta división tripartita es exhaustiva, ya que los modos de la convicción quedarían agotados en estos tres. Por contraposición, Chignell (2007, 330) ha mostrado que la no existencia de ese cuarto modo de tener por verdadero no es problemática en absoluto. Según su postura, no sólo cabría pensar en un cuarto modo de tener por verdadero, sino que podrían derivarse muchos más trayendo a colación distintos factores. Por su parte, y siguiendo la línea de Chignell, Pasternack (2014, 43-49) ha interpretado que la suficiencia objetiva debe plantearse en términos de infalibilidad objetiva y, por su parte, la suficiencia subjetiva debe ser pensada como si consistiera sólo en un alto nivel de confianza que, empero, no puede considerarse infalible. En discusión con estas posturas, Höwning (2016, 207-217) ha elaborado una teoría distinta según la cual la gradación de los modos de tener por verdadero sería, en efecto, exhaustiva, pero ello no iría en detrimento de la posibilidad de señalar que existe una variedad notable dentro de cada uno de los modos de tener por verdadero.

En este trabajo seguiré esta idea, ya que pienso que la distinción propuesta por Kant agota los modos de la convicción. Además, considero, también en línea con Höwning, que

8 Esto entronca, por cierto, con la problemática del engaño. Aunque no puedo extenderme demasiado en esta cuestión, me gustaría señalar una cuestión acerca de la persuasión. Ésta consiste para Kant en una mera apariencia (*bloßer Schein*) en virtud de la cual uno toma por objetiva una razón que, sin embargo, es subjetiva. Cuando uno se encuentra persuadido, y precisamente por ello, uno piensa que está convencido, de modo que subjetivamente no puede encontrar diferencias entre estar convencido y estar persuadido. De esta manera, para que uno pueda ingresar al estado de la convicción es necesario “desplegar las causas subjetivas del juicio, [causas] que nosotros tomamos por fundamentos objetivos de él, [...] entonces, ponemos al desnudo la apariencia ilusoria, y no seremos ya engañados” KrV, A 821/B 849. En otras palabras, al examinar las razones que a uno le hacían tener por verdadero algo, uno ya no puede estar engañado. Sin embargo, al hablar de los modos de la convicción, y como se verá más adelante, Kant menciona que la opinión es un modo de tener por verdadero por causas insuficientes objetiva y subjetivamente. Esto nos deja ante la paradójica situación de que uno podría estar convencido de algo sabiendo que las razones que tiene para tenerlo por verdadero son insuficientes. A mi modo de ver, el problema se resuelve si uno introduce la posibilidad teórica tanto de estar conscientemente persuadido como de distinguir distintos modos de opinión. En el caso de la persuasión consciente, uno, en efecto, no podría decir que está engañado acerca de algo, pero sí que no posee motivos suficientes para tenerlo por verdadero. El *quid* de la cuestión, como se verá, radica en cómo se interpreta el término suficiente.

9 KrV, A 822/B 850.

dentro de cada uno de los modos de la convicción (y, en particular, dentro de la opinión), pueden encontrarse una variedad difícilmente agotable de modos de tener por verdadero.

Sin embargo, y como señale anteriormente, la verdadera opacidad que plantea el texto es, a mi modo de ver, la siguiente: ¿qué significa en este contexto “suficiencia”? Más aún, si se entiende que suficiencia significa que la justificación adoptada es adecuada para tener por verdadera una proposición, entonces ¿qué sentido tiene distinguir, a su vez, entre suficiencia objetiva y subjetiva? En otras palabras, si se entiende por suficiencia aquella propiedad de un fundamento que determina la convicción, entonces la distinción entre objetiva y subjetiva resulta superflua. En efecto, si yo tengo un fundamento suficiente para dar por verdadera una proposición sólo requiero de éste que sea, como es el caso, suficiente, no que sea objetivo o subjetivo. La distinción kantiana va, a mi parecer, más allá. Lo que me parece que es necesario señalar aquí es que para Kant la suficiencia subjetiva no es, en rigor, suficiente si consideramos que ella tiene que fundamentar el saber una determinada proposición. En otras palabras, el único tipo de fundamento verdaderamente suficiente es el objetivo. En este sentido, podemos entender por el término “fundamentos objetivamente suficientes” una evidencia. En efecto, tener evidencia de algo equivale a decir que uno tiene fundamentos objetivos para tenerlo por verdadero.

La suficiencia subjetiva, por su parte, quedaría reservada para aquel tipo de convicción que, en términos absolutos u objetivos, es insuficiente pero que, al mismo tiempo, constituye la mejor de las opciones en determinados contextos<sup>10</sup>. En esta línea, cabe afirmar que la suficiencia subjetiva está integrada por motivos no sólo de carácter epistémicos, sino también pragmáticos.

De acuerdo con lo dicho, el saber sería aquel tipo de convicción cuyos fundamentos de justificación poseen suficiencia objetiva y subjetiva. Éstos, por ende, han de ser válidos para todo sujeto racional, en tanto que constituyen un fundamento para la convicción, es decir, de un tener por verdadero que es comunicable a otros. No se trata, en efecto, de comunicar ni los fundamentos ni tampoco el juicio que se tiene por verdadero, sino de que, ante la presencia de aquello que se considere el fundamento de justificación de una proposición dada, todo sujeto necesariamente prestará su asentimiento ante la afirmación en cuestión. Así, en el siguiente párrafo al texto recién citado, Kant explica con algo más de detalle en qué consiste tal fundamento y señala lo siguiente:

“No me es lícito arrogarme la potestad de opinar, sin saber, al menos, algo, por medio de lo cual el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una conexión con la verdad, la cual [conexión], aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una ficción caprichosa”<sup>11</sup>.

10 Véase para esto el caso de la creencia pragmática. Allí, un médico, ante la urgencia de tener que curar a un enfermo y la imposibilidad de determinar con exactitud el tipo de dolencia, valora los síntomas y da por verdadero que el enfermo padece tuberculosis y, en consecuencia, le aplica el tratamiento oportuno. No sabemos, ciertamente, si el enfermo se curó o no, pero a lo que Kant está haciendo justicia aquí es a un tipo de justificación que está motivada, de un lado, por la necesidad de tomar una determinación y, de otro, por la imposibilidad de encontrar un fundamento objetivo para prestar el asenso a una determinada proposición.

11 KrV, A 822/B 850.

Así, según lo dicho, incluso a la hora de opinar, es decir, incluso al pronunciarme acerca de un asunto sobre el que no tengo fundamentos ni objetiva ni subjetivamente suficientes, es necesario saber la conexión que la afirmación que hago posee con la verdad. A mi entender, lo que Kant está señalando es que, incluso cuando uno opina, uno tiene que saber cuáles son las condiciones que hacen verdadera necesariamente la afirmación. Tómese aquí como ejemplo el siguiente juicio: “Hoy va a llover en Madrid”. Para que pueda ser sólo una opinión es necesario que yo sepa al menos las condiciones bajo las cuales dicho juicio es verdadero necesariamente, a saber: que efectivamente llueva en Madrid<sup>12</sup>.

En consecuencia, si con respecto a dicha conexión de mi opinión con sus condiciones de ser verdadera no tengo más que otra opinión, todo será, en palabras de Kant, un mero juego de la imaginación. Es decir, si yo no supiera las condiciones que hacen verdadero el juicio “Hoy va a llover en Madrid”, en rigor, tampoco podría opinar tal cosa, pues, como digo, ello requiere para Kant saber la conexión necesaria que dicho juicio tiene con la verdad. Si con respecto a tales condiciones se dijera que es posible que, si llueve en Madrid, el juicio “Hoy va a llover en Madrid” fuera falso, entonces, todo sería, insisto, un mero juego de la imaginación, es decir, un mero hablar por hablar que no puede reclamar ningún tipo de validez.

Siguiendo este razonamiento, Kant señala lo siguiente:

“En los juicios de razón pura no está permitido opinar. Pues como no se apoyan en fundamentos de experiencia, sino que allí donde todo es necesario todo tiene que ser conocido *a priori*, resulta que el principio de conexión exige universalidad y necesidad, y por tanto entera certeza; en caso contrario, no se encuentra ninguna guía que nos lleve a la verdad. Por eso es absurdo opinar en la matemática pura; uno debe saber, o bien abstenerse de juzgar. Y lo mismo ocurre con los principios de la moralidad”<sup>13</sup>.

Así, pues, la restricción planteada en el anterior párrafo de Kant es complementada ahora con una nueva e importante idea que podría resumirse de la siguiente manera: el tipo de evidencia propia de ciertos objetos determina la naturaleza y los límites del asenso que se le puede prestar a dicha proposición. Cuando se trata, efecto, de juicios de razón pura<sup>14</sup>, no está permitido opinar, según dice el texto, y esto puede traducirse en los siguientes términos: allí donde es necesaria la conexión que el juicio recibe con la verdad es imposible opinar. Por tanto, opinar es, por decirlo de algún modo, demasiado poco en ciertos contextos. Justamente en aquellos contextos en los que el objeto es necesario y, por ende, no se apoya en fundamentos empíricos, el asenso es también necesario. Respecto, por ejemplo, al teorema

12 Cabe hacer una precisión en este punto. Se trata, en efecto, de una condición de carácter semántico, es decir, el sujeto ha de conocer los significados de los términos que conforman el juicio. Sin embargo, dicho conocimiento no basta sin más para la opinión, pues ese conocimiento hace posible que el sujeto pueda averiguar el significado de la proposición. En otras palabras, porque el sujeto conoce el significado de los conceptos vinculados en el juicio, puede por ello opinar que *p*. Si no conozco las condiciones que hacen verdadera a *p*, no puedo tampoco tomar *p* como verdadera, pero el hecho mismo de que sepa tales condiciones no es condición suficiente, sino necesaria para darla por verdadero.

13 KrV, A 822-3/B 850-1.

14 Queda por determinar aquí qué son tales juicios de razón pura. Teniendo en cuenta que luego Kant menciona los juicios de la matemática pura, considero que a lo que se refiere es a aquel tipo de enlaces que no contienen elemento empírico alguno.

de Pitágoras no cabe decir que uno opina que la suma de los catetos al cuadrado es igual que la hipotenusa al cuadrado. Más aún, en relación a dicho teorema o se sabe o no se sabe, puesto que las condiciones que lo hacen verdadero, su objeto, son necesarias, es decir, se dan siempre para todo sujeto racional. No ocurre así, por ejemplo, con el caso del juicio anterior “Hoy va a llover en Madrid”, puesto que allí podría llover o no. Cabe decir, pues, que en el caso de los juicios de razón pura el juicio es infalible y, en la medida en que el sujeto es consciente de ello, sólo le es posible saber. Esto permite, pues, alcanzar una noción de saber que involucra aspectos vinculados, evidentemente, al tipo de asenso y también otros aspectos vinculados a la naturaleza del juicio que se tiene por verdadero.

Esta restricción del concepto de saber, sin embargo, lejos de permitir considerar a Kant un escéptico al tomar el asenso ante los juicios de razón pura como el sentido focal del término “saber”, abre un importante espacio para otros modos de tener por verdadero, como lo son la creencia y la opinión. Podría decirse, usando la célebre afirmación kantiana, que Kant le restó, efectivamente, espacio al saber, para dárselo a la creencia y a la opinión. Ello, insisto, hace posible dos lecturas del pensamiento kantiano: o bien se considera que el haber acotado tanto el saber convierte a Kant en un escéptico, o bien se puede entender que la postura kantiana lo que pretende es tomar en mayor estima el aporte brindado por la opinión y la creencia. Por mi parte, considero que la más adecuada de las lecturas es la segunda, y ello por varios motivos. Sin embargo, en este texto me remitiré solamente a uno de ellos, a saber: que el regiomontano entiende las hipótesis como opiniones y no como si éstas fueran saber<sup>15</sup>.

## 2. El concepto kantiano de hipótesis

De acuerdo con lo dicho, y si ello resultara finalmente acertado, se podrá encontrar una no pequeña dificultad, si acaso no una contradicción, en el tratamiento kantiano de las hipótesis; y es que tal noción es explicada por Kant en los siguientes términos:

“Una hipótesis es un tener por verdadero el juicio de la verdad de una causa por la suficiencia de las consecuencias, o más brevemente: el tener por verdadero de un supuesto como fundamento (*Grund*)”<sup>16</sup>.

Según dicho texto, al formular hipótesis, un determinado sujeto da por verdadera una proposición arguyendo como razón una determinada serie de consecuencias, que son suficientes para el asenso, pero no para convertir ese asenso en saber. En otras palabras, lo que determina el tener por verdadero de una hipótesis es la conexión o armonía de ésta con los efectos observados, en la medida en que éstos son, a su vez, comprendidos como consecuencias que quedan explicados por la hipótesis.

Sin embargo, en otros lugares de la obra kantiana, como algunos pasajes de la *KrV* y algunas reflexiones del *Nachlass*, parece haber una definición de la hipótesis que podría

15 También es digno de mención aquí el hecho de que los así llamados “juicios de razón pura” abarcan una importante gama de conocimientos muy fundamentales, como lo son, por cierto, la moral o la matemática entre otros. Kant no debe ser, pues, considerado un escéptico, si no, más bien, un autor que le da al concepto de saber un título nobiliario, usando la expresión de Sosa.

16 Log, 9, 84. De modo similar: V-Lo/Pölitiz, 24, 558 y V-Lo/Wiener, 24, 887.



entrar en contradicción con la anterior definición de la *Logik Jäsche*, si no se tiene en cuenta todos los aspectos de la cuestión. En palabras de Kant:

“Si la imaginación no ha de divagar (*schwärmen*), sino que, bajo la estricta vigilancia de la razón, ha de producir ficciones (*dichten soll*), entonces debe haber siempre previamente algo que sea enteramente cierto y no ficticio ni mera opinión; y eso es la posibilidad del objeto mismo. Entonces está permitido, por lo que toca a la realidad efectiva de éste, buscar refugio en la opinión; la cual [opinión], empero, para no ser infundada, debe ser puesta, como fundamento de explicación (*Erklärungsgrund*), en conexión con aquello que es efectivamente dado (*wirklich gegeben*) y que, por consiguiente, es cierto; y entonces se llama hipótesis”<sup>17</sup>.

Tenemos, pues, por un lado, que Kant afirma que las hipótesis son una opinión y, como tal, los fundamentos para ella habrán de ser insuficientes objetiva y subjetivamente. Por otro lado, en cambio, Kant presenta la hipótesis como un modo de tener por verdadero por la “suficiencia de las consecuencias”. Así, cabría plantear o bien que hay aquí en juego dos distintos sentidos de suficiencia, o bien que hay una contradicción en los textos. A mi juicio, existe una tercera posibilidad, a saber: si se entiende que una hipótesis es un tipo de opinión y no, por tanto, una mera opinión. Si este fuera el caso, entonces cabe distinguir, como ya hicieran autores como Meier, entre un tener por verdadero que podría considerarse arbitrario y otro que se encuentra apoyado por otros conocimientos.

En este mismo sentido pueden encontrarse en la *Logik Blomberg* una exposición de la diferencia que hay entre la opinión y la hipótesis:

“Si me es dada una consecuencia y yo debo encontrar el fundamento para ella, entonces esto es una hipótesis. Pero si me es dado un fundamento y yo debo derivar de él las consecuencias, entonces esto es ciertamente una opinión, mas no hipótesis. En la hipótesis son dadas las consecuencias, pero el fundamento es inventado (*erdichtet*)”<sup>18</sup>.

De acuerdo con este texto y con los anteriores, puede observarse que, a diferencia de la opinión, en las hipótesis se parte de fenómenos observados y se elucubra o se especula sobre las posibles causas de ellos. En cambio, en el caso de la opinión, a uno le puede ser dado una proposición y uno puede derivar de tal proposición ciertas consecuencias. Éstas, en efecto, son inciertas, pues lo dado en este caso es meramente la proposición, pero, por el contrario, en el caso de la hipótesis lo que viene dado son las consecuencias de modo que cuando se inquiere la causa, en la medida en que debe haber una causa de tales fenómenos, no se trata meramente de una opinión.

Se hace, a tenor de lo dicho, necesario distinguir ahora dos géneros de opinión: la mera opinión y la hipótesis. Para que una opinión, pues, se califique como hipótesis es necesaria la referencia a las consecuencias que actúan como fundamento del tener por verdadero.

17 KrV, A 770/B 798.

18 V-Lo/Blomberg, 24, 222. De modo similar, V-Lo/Wiener, 24, 886.

De este modo, cuando hago una hipótesis, mi tenerla por verdadero no es, por así decir, espontáneo, sino que obedece a una serie de razones.

Podría decirse que las consecuencias que tendría, por ejemplo, el fundamento “la elasticidad del aire” sería que éste cambiase su volumen al ser sometido a presión. En este momento, la hipótesis no es, ciertamente, más que una opinión que está sustentada sobre una cierta serie de hechos. Tras realizar los experimentos oportunos y tras haber verificado que, efectivamente, el aire modifica su volumen bajo ciertas condiciones, entonces podrán darse dos escenarios. En primer lugar, si no hay otros experimentos que contradigan que el aire es elástico y la certeza es total, entonces, como dice Kant, la hipótesis pasa a ser una teoría<sup>19</sup>. En cambio, si la certeza no es aún demasiado elevada, entonces la hipótesis se sigue manteniendo precisamente como una opinión. En tal caso, cabría seguir diciendo que el éxito de un determinado experimento ofrece al sujeto la ocasión o, si se quiere, los fundamentos para tener por verdadera una afirmación determinada<sup>20</sup>.

En otras palabras, una hipótesis está destinada a ser un fundamento de explicación de aquellas proposiciones que son extraídas de la hipótesis misma como sus consecuencias<sup>21</sup>. Podrá decirse entonces que las consecuencias de las hipótesis son, desde otra perspectiva, la causa o los motivos del dar por verdadera la hipótesis. En efecto, las causas que determinan el tener por verdadero de una determinada hipótesis son las consecuencias que se seguirían del hecho de que lo pensado en la hipótesis fuera efectivamente verdadero. Es desde esta perspectiva, es decir, teniendo en cuenta que la hipótesis como tal no es saber, es decir, no es necesariamente verdadera, desde donde cabe entender por qué Kant las considera opiniones.

Si se recuerda lo dicho acerca del saber, cabe señalar que, respecto al teorema de Pitágoras, no cabe una actitud epistémica intermedia entre saber o no saber. Sin embargo, en el caso de la hipótesis se requiere, al menos, de una serie de consecuencias que, por lo demás, han de poder ser verificadas. Lo que marca aquí la diferencia es, a mi parecer, el estado epistémico en que un determinado sujeto se encuentra ante una proposición como la del teorema de Pitágoras y la de “el aire es elástico”. La primera no requiere elucubrar una serie de consecuencias que la puedan hacer objeto de un asenso. La segunda, en cambio, sí requiere la verificación de la experiencia y la concordancia con los principios de ésta, principios éstos que, ciertamente, incluyen los correspondientes a la experiencia, pero que entre los cuales también cabe contar principios de raigambre empírica. Los fundamentos del tener por verdadero son, pues, bien distintos. En el caso de las matemáticas se trata, como se ha dicho, de razones que determinan necesariamente el tener por verdadero, puesto que así lo exigen las condiciones del cumplimiento de las proposiciones matemáticas<sup>22</sup>.

Otro aspecto de no poca relevancia vinculado al tratamiento kantiano de la hipótesis es la relación que ésta guarda con los juicios hipotéticos. Podría resumirse dicha conexión

19 V-Lo/Blomberg, 24, 222. Este texto, como ha señalado Pasternack (2014, 68), es peculiar, puesto que hace equivaler la teoría a la certeza.

20 El propio Kant, de hecho, emplea el término “análogo de la certeza” para referirse al tipo de conciencia que acompaña a las hipótesis cfr. Log, 9, 85, KrV, A 728/B 756, V-Lo/Blomberg, 24, 220, V-Lo/Philippi, 24, 439-440, V-Lo/Wiener, 24, 887, V-Lo/Dohna, 24, 746.

21 Esto me ha conducido en otro trabajo, a considerar dos momentos dentro de la hipótesis, a saber: uno que he llamado formulación y otro al que le di el nombre de formación de la hipótesis. Reyna (2021, capítulo 4)

22 Para un estudio acerca de la imposibilidad de las hipótesis en matemática: Reyna (2019)

señalando que toda hipótesis es un juicio hipotético, pero no todo juicio hipotético es una hipótesis. Como en las hipótesis, en todo juicio hipotético se vinculan dos proposiciones. Éstas son puestas de modo problemático, mientras que lo asertórico o, si se prefiere, lo afirmado en el juicio hipotético es la relación entre ambas proposiciones<sup>23</sup>. Así, cuando se dice “si el aire es elástico, éste varía su volumen al ser sometido a presión”, lo que se pretende decir es que, si es verdadero lo primero, habrá de ser verdadero también lo segundo. No se dice, empero, ni que lo primero ni lo segundo sea verdadero, sino que, si uno se da, entonces, el otro habrá también de darse.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que las proposiciones que son vinculadas en el seno de una hipótesis no pueden ser meramente dos proposiciones, sino que en el caso de las hipótesis lo vinculado es el tener por verdadero. Podría decirse que, si yo tomo por verdadero que “si el aire cambia su volumen al ser sometido a presión, entonces el aire es elástico”, entonces la hipótesis será: “si yo tengo por verdadero que el aire cambia su volumen al ser sometido a presión, entonces, yo tengo por verdadero que el aire es elástico”. En otros términos, lo afirmado en la hipótesis no es meramente la relación entre dos proposiciones, sino la conexión entre mi tener por verdadero una proposición y mi tener por verdadero otra proposición en virtud de las consecuencias que se siguen de la segunda. Es decir, en una hipótesis se vinculan las consecuencias del fundamento, que las sé, con el fundamento, de modo que en el lugar del antecedente del juicio hipotético pongo el fundamento y, como consecuente, las consecuencias que se siguen de él.

Pues bien, se podría resumir lo dicho hasta ahora señalando que una hipótesis es un juicio hipotético en el que se afirma que, si doy por verdadera una proposición, entonces, debo dar por verdadera otra proposición en virtud de las consecuencias que se siguen de esta última. Esto puede entenderse como una consecuencia de lo que en la literatura kantiana se conoce como el giro copernicano, puesto que lo permite la inferencia o el paso del tener por verdadera una proposición al tener por verdadera otra es, por un lado, que yo tengo también por verdadero, aunque sea a modo de suposición, el juicio hipotético que vincula dichas proposiciones y, por otro lado, que yo tengo por verdadero el juicio antecedente dentro de la hipótesis. Usando la formalización que usé anteriormente:

$(FwH(s,p \rightarrow q) \rightarrow FwH(s,p)) \rightarrow FwH(s,q)$ : si un sujeto  $s$  tiene por verdadero que  $p$  implica  $q$  y tiene por verdadero  $p$ , entonces ese sujeto también tiene por verdadero  $q$ .

23 No se debe pasar por alto que Kant no entiende aquí el juicio hipotético como lo puede entender el lector actual. En efecto, como ha señalado Longuenesse (2005, 152-153), Kant no piensa dicho juicio en términos de lo que llamamos hoy en día un condicional material. Más bien, lo que Kant entiende por un juicio hipotético es uno tal en el que lo que se afirma es solamente la relación entre dos proposiciones. De este modo, el valor de verdad del juicio hipotético no depende del valor de verdad de las proposiciones vinculadas en él, sino de que realmente haya una conexión entre ambas proposiciones. Dicho de otro modo, en el caso del condicional material, éste sólo es falso si el antecedente es verdadero y el consecuente falso. Por el contrario, en el juicio hipotético puede darse el caso de que tanto el antecedente como el consecuente sean verdaderos y, sin embargo, el juicio sea falso. Póngase por caso para esto último el siguiente juicio “Madrid es la capital de España” y “París es la capital de Francia. Ambas proposiciones son a todas luces verdaderas, pero, al no haber conexión entre ambas, el juicio hipotético, tal y como lo entiende Kant, es falso. Para una revisión de esta cuestión a partir de los conceptos de *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*, véase Mudroch (2010, 22-26).

En esta misma línea, pueden interpretarse los textos que el propio Kant emplea en algunas de sus lecciones<sup>24</sup> que puede dar una cierta idea del tipo de inferencia en la que está pensando:

“Yo digo, por ejemplo: existe un fuego central en la tierra, porque lo demuestran los volcanes (*Feuer speyende Berge*), terremotos y otros fenómenos”<sup>25</sup>.

De esto modo, la relación entre las proposiciones “hay un fuego central en la tierra” ( $p$ ) y “hay volcanes, terremotos y otros fenómenos” ( $q$ ) es la siguiente:

$$p \rightarrow q$$

En efecto, la consecuencia de la existencia de dicho fuego es, ciertamente, que haya volcanes o, si se quiere, la causa de los volcanes es la presencia del fuego en el interior de la tierra. La hipótesis, sin embargo, funciona, por así decir, en sentido inverso, a saber:

$$FwH(s,q) \rightarrow FwH(s,p)$$

Es decir, la razón por cual tengo por verdadero que hay un fuego en el interior de la tierra es la existencia de los volcanes y terremotos. De este modo, son las consecuencias de una determinada afirmación las que en la hipótesis sirven como causa, razón o fundamento de mi dar por verdadera esa misma afirmación.

### 3. Las hipótesis en ejemplos: el carácter circular de la Vía Láctea

Como puede observarse y, como de hecho Kant apunta en sus lecciones, no siempre se conocen todas las consecuencias que una determinada afirmación puede llevar aparejadas. Esto es lo que, a mi juicio, conduce a Kant a considerar las hipótesis precisamente como opiniones. De sernos dadas todas las consecuencias, ciertamente podría inferirse con total certeza la verdad de la proposición de la que estoy dando razones<sup>26</sup>. Eso, sin embargo, está reservado para otros saberes como es el caso de la matemática, como he dicho anteriormente.

Pues bien, como hemos visto, aquello que constituye el fundamento o la razón del tener por verdadero una hipótesis no es otra cosa que el conjunto de consecuencias que son, de hecho, observadas y a las cuales se busca una causa. Podría decirse que, si se observan tales fenómenos de tal manera, esto se deberá a que hay una causa específica que explica por qué tales fenómenos se ven de esa manera determinada. En esta línea, creo que un texto del joven Kant, en particular, el texto acerca de la teoría del cielo, nos permite ver qué tipo de explicación está proponiendo el filósofo. Lo que a mi juicio quiere explicar es cómo unos ciertos fenómenos o, si se prefiere, unas ciertas observaciones se explican por referencia a un estado de cosas.

24 La mayoría de ellos son tomados de la revolución copernicana: Log, 9, 85, V-Lo/Wiener, 24, 887-888, V-Lo/Philippi, 24, 441. También hay otros ejemplos, aunque muchos menos frecuentes, tomados de la medicina V-Lo/Blomberg, 24, 224 o geología V-Lo/Philippi, 24, 439.

25 V-Lo/Wiener, 24, 887.

26 Para un estudio de esta misma cuestión: cfr. Reyna, 2019.

“Si consideramos ahora un plano trazado en distancias ilimitadas a través del firmamento, y si asumimos que todas las estrellas fijas y sistemas se encuentran en una relación universal respecto de este plano, en el sentido de que se encuentran más cerca de él que de otros lugares; entonces el ojo situado en este plano de referencia percibirá, al observar el campo de las estrellas en la bóveda cóncava del firmamento, una acumulación más densa de estrellas en la dirección de dicho plano trazado bajo la forma de una zona aún más iluminada.

Esta franja luminosa se extenderá en la dirección de un círculo más grande porque el lugar del observador se encuentra en el plano mismo. (1) En esta zona habrá tal abundancia de estrellas que, debido a la pequeñez de los puntos luminosos, que a vista no puede individualizar, y a su aparente densidad, se muestran como una luz uniforme y blanquecina, es decir, de una Vía Láctea. (2) El resto de los astros, cuya relación con respecto al plano trazado disminuye paulatinamente, o que también podrían encontrarse en un punto más cercano al lugar del observador, será percibido en forma más dispersa, aunque siempre relacionados con el mismo plano de acuerdo a su densidad.

Finalmente, se sigue de ello que, puesto que desde nuestro sistema solar este sistema de estrellas fijas se percibe en la dirección de un círculo más grande, debe ser parte del mismo plano y constituir un sistema junto con los otros”<sup>27</sup>

He dividido el texto en tres fragmentos para mostrar las diferentes secuencias del razonamiento de Kant. El objetivo que persigue el regiomontano es mostrar que la Vía Láctea es circular y, por ello, invita al lector a trazar un plano infinito, de tal modo que pueda observar que, en una parte de dicho plano, se da una densidad de estrellas y que, a los costados de dicha zona densa, aparecen estrellas dispersas. Efectivamente, si nos imaginamos que la Vía Láctea es circular y que en su interior hay una fuerza que atrae las estrellas hacia sí, entonces, al observar el firmamento, veremos que en el centro hay una mayor densidad de estrellas y que, a los costados de dicha zona, habrá una mayor dispersión de ellas.

El primer texto pretende mostrar lo que podría decirse que constituye las consecuencias que servirán de razón para dar por verdadera la proposición que ha de afirmar aquello que sea la causa de los fenómenos observados. En efecto, si se traza el plano siguiendo las indicaciones de Kant, el ojo del observador verá lo que aparece en el siguiente texto, a saber: 1) que habrá una zona de mayor luz debida a la densidad de las estrellas y 2) que alrededor de esta zona se podrán observar zonas de menor densidad de estrellas. Podría decirse que 1 y 2 hacen las veces de las consecuencias que permitirán a Kant inferir la verdad de la afirmación que quería demostrar, a saber: que la Vía Láctea es un círculo con una fuerza en su interior que atrae hacia sí a las estrellas, así como el lugar que ocupa nuestro sistema solar dentro de dicho sistema más amplio.

La observación, pues, que se realiza una vez que se traza dicho plano sirve para dar razón de aquello que se pretende mostrar. Así, pues, tenemos el siguiente esquema

$$\begin{aligned} \text{Supuesto} &= (P \rightarrow Q) \\ \text{Hipótesis} &= FwH(s,Q) \rightarrow FwH(s,P) \end{aligned}$$

27 NTH, 1, 249-250.

En efecto, se supone, a modo de hipótesis, que la causa de una determinada observación es *P*. De este modo, si se dan, efectivamente, dichas observaciones de acuerdo con lo que se podría inferir de *P*, entonces, se sigue que se puede tener por verdadero *P*. Si se da, pues, de hecho, que las observaciones del cielo están de acuerdo con la suposición de que la Vía Láctea es de una determinada manera, entonces, se tiene por verdadero, en efecto, el consecuente.

### 3. Conclusión

Según se ha expuesto, Kant desarrolla en su teoría del tener por verdadero una noción de saber muy estrecha. De hecho, con dicha noción para el ser humano sólo le es posible obtener saber acerca de cuestiones que no involucran elementos de raigambre empírica. Más aún, siendo consecuente con esta noción, Kant considera que las hipótesis, que hoy bien podríamos entenderlas como el método del saber por excelencia, son opiniones.

Sin embargo, como se ha podido ver, la exhaustividad del concepto de saber, lejos de convertir a Kant en una especie de escéptico, lo llevó a darle un nuevo espacio a otros modos de tener por verdadero, como es la opinión, pues en el seno de esta la hipótesis desempeña el fundamental papel de ser un modo de dar razones en virtud de las cuales una determinada afirmación es tomada como verdadera o falsa. Es esta estructura del dar razón de algo la que late en el trasfondo de la teoría kantiana del tener por verdadero; y es también el tipo de justificación epistémica la que en el marco de dicha teoría desempeña un papel decisivo.

En efecto, que se diga que las hipótesis son opiniones no va, al menos en la teoría de Kant, en detrimento de la ciencia, sino, más bien, en favor suyo, puesto que sólo desde un conocimiento de las leyes y de los fenómenos que la ciencia debe explicar es posible dar razón de las afirmaciones que el científico sostiene en cada caso.

Podría decirse, a modo de conclusión, que el reconocimiento de la *conditio humana* le obliga al hombre a moverse entre opiniones. Sin embargo, los criterios que desde dicha condición el hombre produce y desarrolla son los que le llevan a la producción de conocimiento y, en último término, de saber. Así, pues, Kant ofrece una teoría en la que quedan conjugadas, por un lado, la limitación que le impone al hombre su dotación cognitiva con, por otro lado, el hecho de que a partir de dicha condición el hombre produzca conocimiento.

### Bibliografía

- Arana, J. (1982), *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Buchdahl, G. (1969), *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Butts, R. E. (1961) «Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, pp. 153-170.
- Butts, R. E. (1962), «Kant on Hypotheses in the "Doctrin of method" and the Logik», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, pp. 185-203.
- Chignell, A. (2007), «Belief in Kant», *Philosophical Review*, vol. 116, 3, pp. 323-360.
- Friedman, M. (1992), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge/Massachusetts/London/England: Harvard University Press.

- Friedman, M. (2012), «The Prolegomena and Natural Science», en: Lyre, H., Schliemann (eds.): *Kants Prolegomena. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann, 299-326.
- Heidegger, M. (1987), *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Los textos citados provienen de la edición castellana realizada por Gómes Garcia del Valle, J. M. (2009), *La pregunta por la cosa*, Girona: Palamedes Editorial.
- Höwning, T. (2016) «Kant on opinion, belief and knowledge», en: Höwning, T. (ed.): *The highest Good in Kant's philosophy*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 201-221.
- Kant, I. (1902 y ss.). *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- König, P. (2019), «Bedingungen der materialen Wahrheit. Zur systematischen Stellung von *Kants Kritik der Urteilskraft*», en: Órdenes, P., Pickhan, A. (eds.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Weisbaden: Springer, pp. 39-64.
- Longuenesse, B. (2005), *Kant on the human standpoint*. New York: Cambridge University Press.
- Mudroch, V. (2010), *Kants Theorie der physikalischen Gesetze*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Pasternack, L. (2014), «Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic», *Kant-Studien*, vol. 105, 1, pp. 41-82.
- Reyna, R. (2017), «Forma conceptual y uso hipotético de la razón. Sobre el §12 y la función de las hipótesis en la Dialéctica Trascendental», *Contrastes*, vol. 22, 3, pp. 108-19.
- Reyna, R. (2019), «¿Por qué son —según Kant— imposibles las hipótesis en matemática?», *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, 1, pp. 63-89.
- Reyna, R. (2021), *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant. Un estudio sobre la función de los conceptos en la síntesis objetiva*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Stevenson, L. (2003) «Opinion, Belief or Faith, and Knowledge», *Kantian Review*, vol. 7, no. 1, 2003, pp. 72-101.
- Vaihinger, H. (1986), *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit aufgrund eines idealistischen Positivismus*. Aalen: Scientia Verlag.
- Vigo, A. G. (2008) «Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el § 12 de la *Kritik der reinen Vernunft*», *Diánoia*, vol. 53, 61, pp. 73-110.





## Hobbes y la ficción de la obligación política

### Hobbes and the fiction of political obligation

NICOLE DARAT GUERRA\*

**Resumen.** En el artículo analizaremos el problema de la obligación política en Hobbes, entendiendo esta como una compulsión de carácter moral a la obediencia a las leyes, por oposición a un cálculo prudencial. Contra la lectura tradicional que considera a Hobbes un teórico del consentimiento, afirmaremos que este es secundario para la obligación y que esta pretende sostenerse en las leyes de naturaleza como preceptos de razón prudencial. Partiendo del análisis de su respuesta al *Insensato*<sup>1</sup>, concluiremos que los intentos de fundamentar la obligación cedan ante el uso de la coacción como estrategia dominante.

**Palabras clave:** Hobbes, obligación, consentimiento, obediencia.

**Abstract.** In this paper we will analyze the problem of political obligation in Hobbes, understanding this as a moral compulsion to obey the laws, in opposition to a prudential calculus. Against the traditional interpretation regarding Hobbes as a consent theorist, we will affirm that it plays a secondary role to obligation and that this is apparently sustained in laws of nature as precepts of prudential reason, oriented to self-preservation. Starting from the analysis of his answer to the Fool, we will conclude that attempts to justify obligation give in to the use of coercion as the dominant strategy.

**Keywords:** Hobbes, obligation, consent, obedience.

Hobbes suele ser considerado un teórico de la obligación política, no obstante, su uso del concepto es inconsistente a lo largo de sus trabajos y dentro de ellos mismos. Estas inconsistencias reflejan que Hobbes luchaba contra las limitaciones de su propio aparataje conceptual para intentar apuntalar la posibilidad de la justicia en un horizonte que estaba transformándose profundamente. En ese sentido, cabe preguntarse ¿cómo puede fundamentarse la obligación política, o cualquier forma de normatividad, en ausencia de un trasfondo teológico? ¿Logra Hobbes proveer una justificación naturalista, en tanto fundamentación alternativa de la obligación?

Nuestra hipótesis aquí es que el recurso permanente a la coacción exhibe la propia desconianza de Hobbes en la posibilidad de que la explicación naturalista del deber (expresada en las

---

Recibido: 11/10/2020. Aceptado: 12/12/2020.

\* Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Profesora Asistente de la Facultad de Artes Liberales. [nicole.darat@uai.cl](mailto:nicole.darat@uai.cl)  
Este artículo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT N°11190901 financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo.

1 Nos referiremos al *Insensato* usando mayúsculas pues la amplia discusión de este sujeto por la *scholarship* hobbesiana lo ha convertido en un nombre propio.

leyes de naturaleza) genere, efectivamente, una obligación con la fuerza lógica y motivacional suficiente para sostener el contrato. Intentaremos probar esta hipótesis a través de la revisión de sus conceptos de obligación y consentimiento (1) y de su respuesta al Insensato (2). El artículo propone una revisión de las interpretaciones más influyentes que la *scholarship* hobbesiana ha hecho de esta respuesta, señalando sus alcances y limitaciones (3) La respuesta al Insensato, en tanto figura que desafía la propia definición de justicia de Hobbes, pone de manifiesto las debilidades de la teoría, las que radican finalmente en la imposibilidad de Hobbes de sostener la obligación política en la figura del consentimiento y, tras su enfrentamiento al Insensato, ni siquiera en el cálculo racional supuesto en las leyes de naturaleza, dejando la coacción como único fundamento para, más que la obligación, la mera obediencia.

### 1. La obligación política y la ficción del consentimiento

Carole Pateman en *The problem of political obligation* (1986), afirma que los desacuerdos en la interpretación de la obligación política en Hobbes provienen de la confusión entre deber (*ought*) y obligación (*obligation*). Pateman toma la distinción entre ambos conceptos planteada por Richard Dagger

Estamos obligados a hacer *a* porque “incurrimos,” “nos comprometimos a,” etc..., a la obligación, pero debemos hacer (o dejar de hacer) *b* porque es “correcto” (o “incorrecto”) o “bueno” (o “malo”) hacerlo. Para justificar la reclamación de una obligación señalamos un compromiso; para justificar la reclamación de un deber, hacemos referencia al contenido de esa reclamación (1977, 88).

El deber es un concepto más amplio que la obligación. Este puede surgir de haber contraído una obligación, pero también de otras fuentes, como la propia conciencia, contradiciendo —incluso— obligaciones previamente adquiridas.

Dagger analiza la obligación como tal, separada de la obligación política en particular, sin embargo, al señalar la especificidad de la obligación política, introduce la idea de legitimidad, que, más que aludir a un compromiso previo, hace referencia a un contenido específico de las leyes que las hace merecedoras de nuestro cumplimiento. El problema de teorías de la obligación, como la de Hobbes, sería el de mezclar obligación y coerción, afirmando que estamos obligadas porque somos compelidas y no a la inversa, es decir, que podemos ser compelidas porque hemos asumido una obligación. Lo que hace legítima la coerción dirigida por las fuerzas del Estado es, en principio, una obligación previamente adquirida de obedecer las leyes. La función del consentimiento debería ser la de establecer el momento en que dicha obligación se contrae.

Afirmaremos aquí que la justificación del poder político en Hobbes se sostiene en la indistinción entre obligación (*obligation*) y deber (*ought*), donde la estrategia de justificación de la obligación va dando paso paulatinamente a una de justificación de un deber de otra índole, cuestión que puede apreciarse cuando se comparan los distintos énfasis en *Leviatán* y *De Cive*. En *Leviatán* Hobbes afirma que está obligado quien abandona o transfiere su derecho en beneficio de otro u otras y se obliga a no obstaculizar a aquellos o aquellas, en beneficio de quienes ha abandonado o transferido su derecho. En esta parte del texto, Hobbes define la injuria o injusticia como el obstaculizar el beneficio de dicho derecho a la persona

a quien se le ha transferido, o en nombre de quien se ha renunciado a este, previamente. La injusticia aparece entonces como una inconsistencia, pues la transferencia o renuncia del derecho en cuestión ha sido voluntaria, ya sea mediante el consentimiento explícito o mediante signos de la voluntad, y quien obstaculiza su ejercicio anula su propia voluntad. Esta definición tiene continuidad con la ensayada por el filósofo en *De Cive* II.10 donde afirma que los pactos son señales de la voluntad “esto es, del último acto de la deliberación, a través del cual la libertad de no cumplir queda abolida”, y ahí, donde cesa la libertad, comienza la obligación. La injusticia o el fallo en renunciar a la libertad de no cumplir, aparece, tanto en *Leviatán*, como en *De Cive* como una contradicción de la voluntad.

Al introducir las leyes de naturaleza, no obstante, aportará otra definición de justicia: el cumplimiento de los pactos hechos, cuya normatividad tendría una fuente distinta que la operación lógica implicada en la serie deliberación/obligación. Sin embargo, las leyes de naturaleza no *obligan* propiamente, de acuerdo con la propia definición de Hobbes, sino que son preceptos racionales que *aconsejan* aquello que es consistente con la autoconservación. Dado el hecho de la libertad natural, la obligación solo puede venir del sometimiento voluntario de los individuos. Schedler (1977) sostiene contra Warrender (1957), que las leyes de naturaleza sí son fuente de obligación, pero su argumento es meramente negativo, limitándose a afirmar que en ninguna parte Hobbes dice que las leyes de naturaleza no obliguen (Schedler 1977, 167). Schedler es objeto de la confusión entre deber y obligación señalada por Pateman. La distinción entre uno y otra es fundamental para entender las deudas del argumento hobbesiano con la cuestión de la obligación política, y, por ende, con la legitimidad.

Stephen Darwall distingue dos tipos de “deber” (*ought*) en Hobbes. El primero se derivaría analíticamente del concepto de contrato, y cuya violación supone una contradicción lógica: el deber de obligación (*obligation ought*); y el segundo proviene de la normatividad naturalista propia de las leyes de naturaleza: el deber basado en la ley (*law ought*), de acuerdo con el cual tenemos el deber de cumplir los pactos, dado el fin de la autoconservación que cabe suponer que todos los individuos tienen. Para Darwall, Hobbes “debe proveer una explicación naturalista alternativa del primero. Además, dado que la normatividad en cuanto racionalidad instrumental es más fundamental para esta definición, debe también relacionar el primero al segundo” (Darwall 1995, 60). Hobbes intentaría este camino en *De Cive* y en *Elementos*, a través de una teoría que vincula la libertad de la voluntad a la deliberación. Este argumento, no obstante, pierde centralidad en *Leviatán*, donde, de acuerdo con Darwall, toda normatividad depende de la razón instrumental.

Dicho de otro modo, para poder salir del estado de naturaleza, sería preciso que se generara algún tipo de obligación de cumplir la promesa de renunciar al uso privado de la violencia, así como del juicio particular sobre los medios más adecuados para la conservación de la propia vida. La creación de una obligación supone la limitación de la libertad natural y, siendo los individuos igualmente libres, esta renuncia solo puede hacerse voluntariamente. Dicha limitación puede ser la renuncia o la transferencia de su derecho natural a otros individuos. La obligación se deriva del propio concepto de pacto, es de carácter analítico. Paralelamente, Hobbes sostiene el argumento de la normatividad de las leyes de naturaleza, que no es analítico, y que presenta varios problemas dada su psicología moral, pues rápidamente agregará que las palabras no son suficientes para sostener la obligación y esta deberá apoyarse finalmente en la espada del soberano. Son las propias pasiones humanas las que nublan el razonamiento prudencial. Hobbes añadirá que las leyes de naturaleza, en

tanto son contrarias a la naturaleza humana, requieren del poder de la espada para generar adhesión (*Lev. XVII.2*). El razonamiento de Hobbes aquí es “estamos obligadas porque somos compelidas” y no viceversa, que es la estructura propia de la obligación.

Pateman propone un par de categorías para entender la obligación política: la obligación auto asumida como creación libre de obligaciones y la obligación auto asumida como consentimiento. Para Pateman la teoría de Hobbes partiría siendo del primer tipo, donde los individuos son capaces de crear obligaciones a partir de las palabras que usan para hacerse promesas, pero acaba siendo una teoría del segundo tipo, una basada en el consentimiento, es decir, en la mera aceptación de los términos de un pacto. Incluso podemos agregar que el lugar ya pasivo del consentimiento va cediendo ante el rol de la coacción. Este proceso se da a partir del adelgazamiento de la propia noción de consentimiento. Sobre el consentimiento, Pateman escribe:

Si un ladrón hace una exigencia apoyada en una amenaza de muerte entonces, Hobbes argumenta, el individuo siempre “consentirá” a dicha exigencia para su salvar su vida. El sometimiento del individuo puede *siempre* ser interpretado como “consentimiento”; la “obligación” siempre puede ser inferida a partir del sometimiento forzoso (Pateman 1986, 44).

Este sometimiento, cuyo paradigma es la amenaza del cañón de un arma, es el mismo en el caso de la relación entre padres y madres e hijos, entre el conquistador y el conquistado, y entre el Leviatán y sus súbditos (*Ibíd.*). El individualismo abstracto, que caracteriza a la teoría de Hobbes, sería el responsable de varias de las falencias de la teoría a la hora de intentar dar cuenta de obligaciones que quedan fuera de la estructura del contrato, forzándolas a entrar en él. Esto es particularmente notable en aquellas obligaciones que caracterizan a las relaciones familiares (Hirschmann, 1992). Tomemos como ejemplo la maternidad: en el estado de naturaleza, la madre tiene la opción de cuidar a su cría o de dejarla a su propia fortuna. Del hecho del cuidado, añadirá Hobbes en *De Cive* (IX.2-3), se deduce un consentimiento tácito o derivado por parte del infante. La maternidad, por ende, no aparece tanto como una cuestión biológica, o un vínculo afectivo particular derivado de esta, sino como una función que puede ser ocupada por cualquiera que provea de cuidados al infante (Rustighi, 2020). Las relaciones familiares servirán nuevamente de modelo una vez instituido el Estado, en tanto el dominio paterno y el despótico generarían, para Hobbes, los mismos derechos y consecuencias que la soberanía por institución, pues todas ellas estarían basadas en el consentimiento.

Este vaciamiento de la idea de consentimiento es clave para entender cómo construye Hobbes la ficción de la obligación política a partir del consentimiento como ficción. Si el consentimiento no es nulo cuando existe la fuerza, entonces lo que Hobbes entiende por consentimiento dista mucho de la libre aceptación de un estado de cosas. Sin esa aceptación libre, difícilmente podemos afirmar que la obligación se genere por el consentimiento, mucho menos que se cree libremente. Con todo, dado que ha partido del supuesto de la libertad e igualdad de los súbditos en el estado de naturaleza, necesita remitir a un acto de su voluntad para justificar el sometimiento al poder común. El consentimiento aparece como una argucia retórica que le permite justificar la autoridad absoluta y seguir afirmando que los súbditos tienen un grado relevante (aunque muy acotado) de libertad.

Hobbes busca reafirmar la ficción de la obligación política prescindiendo de un fundamento teológico. Preguntas por la fuente de normatividad de la ley natural o del fundamento

del deber en un mundo de hechos empíricos (Darwall 2000), dominado por las ciencias naturales que el mismo Hobbes quiere tomar como modelo para su ciencia política, resultan difíciles de responder sobre este horizonte. Entonces ¿de dónde puede afirmarse la normatividad? En un momento en que las teorías de la justicia venían en franca decadencia (Foisneau 2004) y, en ausencia del soporte teológico, crecía la ansiedad respecto de la necesidad de un fundamento de la autoridad, Hobbes revive el campo de la teorización en torno a la justicia, pero lo hace al costo de igualar justicia y prudencia.

La prudencia, entendida como la observación de las leyes de naturaleza, en tanto que preceptos racionales para la autoconservación, parece ser el argumento más fuerte que Hobbes ofrece. Pero la viabilidad de este depende de la capacidad de los individuos de juzgar con claridad su interés a largo plazo, cuestión para la cual el estado de naturaleza no parece el escenario más propicio. El propio Hobbes apunta a las pasiones como disruptores que eventualmente harán que los individuos no sigan los consejos de unas leyes de naturaleza que carecen de fuerza normativa trascendente.

Lo que queda en la definición de Hobbes, es más bien un conjunto de razones para la obediencia, pero su enfrentamiento con el Insensato, en el capítulo XV de *Leviatán*, muestra las debilidades de dicha justificación. En términos simples, Hobbes tiene que probar que individuos auto interesados estarían dispuestos a renunciar al interés particular en nombre del interés general, lo que para la filosofía política clásica se entendía como virtud cívica (Burt 1990, 23). Sin embargo, el mismo Hobbes admite que la virtud, como disposición del carácter a actuar de manera justa por las razones correctas, es poco frecuente, por ende, esta justificación de la obligación solo generaría adhesión en unos pocos. Sin el deber basado en la ley, ni la apelación a la virtud como estrategias antropológicamente plausibles, Hobbes se queda solo con la coacción, lo que va develando, de manera cada vez más nítida, que, así como la virtud es una cualidad rara, el razonamiento hipotético propio de las leyes de naturaleza y el consentimiento derivado de él, son ficciones que buscan revestir de legitimidad al Leviatán.

El despliegue argumentativo de Hobbes ante el Insensato, que pone a prueba su capacidad de sortear el obstáculo moderno de la obligación sin fundamento teológico, puede arrojar luces sobre nuestra hipótesis inicial: nos encontraríamos, más bien, ante una teoría de la obediencia política, que de una que logre generar obligación.

## 2. No hay tal cosa como la justicia. La respuesta de Hobbes al Insensato

Habiendo definido una ley de naturaleza como “un precepto, o regla general, hallada por la razón, por la cual se le prohíbe a un hombre hacer aquello que es destructivo de su vida, o que quite los medios para preservarla, y omitir aquello con lo que él piense que puede ser mejor preservada” (*Lev.* XIV.3), el desafío para Hobbes es probar que el respeto a las leyes de naturaleza es racional, es decir, que la tercera ley de naturaleza, responde a los requisitos de racionalidad a partir de los cuales él define las leyes. Para analizar su respuesta al Insensato en *Lev.* XV.4, nos interesa particularmente el último aspecto de su definición de la ley, a saber, (que la ley le prohíbe) omitir aquello con lo que él piense que (su vida) puede ser mejor preservada, según la cual pareciera quedar abierto al juicio individual qué es aquello que cada individuo piensa preservará mejor su vida. Nos permitimos citar en extenso el ataque que el Insensato le lanza al argumento de Hobbes:

El insensato ha dicho en su corazón que no existe esa cosa que se llama justicia y, a veces, también con su lengua, alegando con toda seriedad que estando encomendada la conservación y el bienestar de todos los hombres a su propio cuidado, no puede existir razón alguna en virtud de la cual un hombre cualquiera deje de hacer aquello que él piensa que lo conduce a tal fin. En consecuencia, hacer o no hacer, observar o no observar los pactos, *no implica proceder contra la razón*, cuando conduce al beneficio propio. No se niega con ello que existan pactos, que a veces se quebranten y a veces se observen; y que tal quebranto de los mismos se denomine injusticia, y justicia a la observancia de ellos. Solamente se discute si la injusticia, dejando aparte el temor de Dios (ya que el mismo insensato ha dicho en su corazón que Dios no existe) no puede cohonestarse, a veces, con la razón que dicta a cada uno su propio bien, y particularmente cuando conduce a un beneficio tal, que sitúe al hombre en condición de despreñar no solamente el ultraje y los reproches, sino también el poder de otros hombres (*Lev. XV.4*)

El Insensato no niega que existan pactos, no niega las definiciones de justicia e injusticia, solo se cuestiona por la validez incondicional de la norma de respetar los pactos. La misma definición de ley natural que Hobbes da, parece dejar espacio para dicho cuestionamiento. No obstante, él mismo señalará más adelante en el texto, que este “razonamiento especioso es, sin embargo, falso” (*Ibíd.*). La palabra elegida por Hobbes para calificar el razonamiento del Insensato (*specious*), que quiere decir “aparentemente correcto o verdadero, pero de hecho errado o falso” (*Collins Dictionary*), ya nos avanza parte de la respuesta del filósofo: el razonamiento del Insensato guarda una apariencia de continuidad con la definición hobbesiana de la justicia, sin embargo, es engañoso. ¿En qué punto se rompe dicha continuidad?

En el capítulo precedente, Hobbes expone las dos primeras leyes de naturaleza. La primera es la de “esforzarse por la paz mientras se tenga la esperanza de lograrla” (*Lev. XIV.4*). Si esa esperanza se esfuma, entonces la primera ley de la naturaleza ordena que el hombre “debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra” (*Ibíd.*). Las leyes de naturaleza, que son preceptos racionales, ordenan la búsqueda de la paz como una acción racional y, en cuanto tal, esta solo puede ser condicional: dependiente de su viabilidad, tomando en cuenta el contexto. Cuando la búsqueda no es viable, es decir, cuando no están dadas las condiciones para alcanzar la paz, el precepto de la razón es completamente diferente y contiene la suma del derecho de naturaleza: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*. Lo que Hobbes hace evidente, ya desde la expresión de la primera ley de naturaleza, es que la razón no puede dar mandatos incondicionales.

Esta misma condicionalidad se expresa en la segunda ley, que ordena “que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (*Lev. XIV.5*) (énfasis nuestro). La primera y la segunda ley expresan básicamente la misma condición, una de modo más general y otra de modo más específico: renunciar al derecho natural a todas las cosas (y a la autodefensa entre ellas), si los demás también lo hacen. Una renuncia solitaria equivale a entregarse a sí mismo como presa al resto. Si las leyes son

preceptos racionales para la autoconservación, sería ilógico que ordenaran una vía de acción que implicara poner en riesgo la seguridad del individuo.

Es en este contexto que introduce la definición de la justicia como respeto de los pactos, a sabiendas de que estos solo pueden llegar a establecerse si existe la confianza de que los otros también renunciarán a su derecho natural a todas las cosas. Mientras existan razones para el temor, los pactos son nulos. Mientras existan razones para temer y, por ende, para razonablemente rechazar la renuncia al propio derecho, continuaremos en el estado de naturaleza. Solo con la existencia de un poder coercitivo que compela al cumplimiento, cobran real validez los pactos, de otro modo, estos son meras palabras sin la fuerza suficiente para cumplir el fin que deberían tener, a saber, el evitar que la vida sea *desagradable, brutal y breve*. En palabras de Hobbes:

... antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado (*Lev. XV.3*).

La ley de naturaleza que ordena cumplir los pactos solo tiene fuerza suficiente cuando existe un poder común con capacidad coercitiva, lo que implica que la pura racionalidad subyacente a las leyes de naturaleza no basta para generar la obligación de cumplir los pactos. Lo que el soberano hace, es cambiar la estructura de recompensas, haciendo que el respeto de los pactos sea más beneficioso que su quebrantamiento. La conducta del Insensato, entonces, está fuera de lugar, pues actúa como si no existieran garantías para el cumplimiento —una actitud que es razonable en el estado de naturaleza y cuando la contraparte no haya cumplido previamente—, en circunstancias en que sí las hay.

Hobbes hace un uso aparentemente inconsistente del concepto de justicia a lo largo de *Leviatán*. En el capítulo XV lo define como el respeto de los pactos, definición que hace de la justicia una ley natural, y, por ende, parte de las conclusiones y teoremas que conducen a la preservación y defensa de sí mismos (*Lev. XV.41*). Pero más adelante, en el mismo capítulo, inmediatamente después de su respuesta al Insensato, Hobbes hace referencia a la justicia como una virtud, distinguiendo entre persona justa y acción justa, afirmando que un acto justo concreto no basta para hacer justa a una persona, pues son las razones tras la acción las que cuentan. Al hablar sobre la distinción entre la “justicia de los hombres” y “la justicia de las acciones”, Hobbes escribe:

Lo que les da a las acciones humanas ese sabor a justicia, es una cierta nobleza o caballerosidad de la valentía (raramente encontradas), por las que un hombre desprecia que la comodidad de su vida se deba al fraude o al quebrantamiento de la promesa. Esta justicia de la conducta (*manners*) es a la que nos referimos cuando a la justicia se le llama virtud, y a la injusticia vicio (*Lev. XV. 10*).

En principio, pareciera que Hobbes sostiene la obligación de obedecer la autoridad del soberano meramente en el deseo de autoconservación; luego, señala la virtud como requisito para considerar a un hombre justo, y la virtud supone la motivación correcta, pero también reconoce que esta se encuentra rara vez entre los hombres. Con todo, que la obligación polí-

tica dependa de cualidades raras es una estrategia destinada al fracaso y parece improbable que haya sido la intención de Hobbes.

Parece, más bien, que nos encontramos ante una teoría doble: una para quienes son capaces de la virtud —una minoría— y otra para quienes solo pueden ser convencidos mediante el miedo a la coacción. La distinción entre justicia en la conducta y justicia en las acciones afirma la tesis de que pocos serán virtuosos (justicia en la conducta) y los más, en el mejor de los casos, serán justos en sus acciones. A la estabilidad del pacto social le basta con esto último, y la primera definición de justicia que Hobbes da, como respeto del pacto, en tanto es lo que mejor nos conduce a la autoconservación, es suficiente. No hace falta una renuncia al interés particular, sino más bien la capacidad de previsión. Esta es la respuesta que Hobbes le da al Insensato: no le reprocha su falta de virtud, sino su incapacidad de prever el castigo. Sin embargo, dada la omnipresencia de las pasiones y su carácter disruptivo, aun tras el pacto, puede que la conducta del Insensato sea más frecuente de lo que parece al plantearse como una desviación excepcional. La sensatez, por tanto, es también una cualidad escasa, lo que justifica nuevamente la apelación a la coacción.

### 3. El lugar del insensato en la teoría hobbesiana de la justicia

#### 3.1. Hobbes contra el insensato

Kavka (1995) propone comprender la maximización racional a partir del principio de “ir sobre seguro” en un contexto de incertidumbre. Esta cuestión es consistente con la respuesta que Hobbes le da al Insensato. Lo que el Insensato pone de manifiesto, afirma Foisenau (2004), en línea con la lectura de Kavka, es que el contrato social, en tanto intercambio prudencial de obediencia por protección, es frágil, al no tener un fundamento propiamente moral, más allá de búsqueda del propio beneficio. La sola búsqueda del beneficio no genera obligación con las reglas, sino mera obediencia cuando hay previsión de castigo. Esto es, precisamente, lo que Hobbes le reclama al Insensato: que no prevea el castigo. Pero no solo se trata del castigo del poder común, sino también del castigo de los pares, pues todo individuo necesita de una confederación para protegerse en el estado de naturaleza. El Insensato solo podría esperar tener éxito en su engaño producto del error de sus pares, he ahí su error de razonamiento.

Para Springborg, la iconografía relativa al salmo 52 de la Biblia, que Hobbes parafrasea en su caracterización del insensato, alude a este como un *insipiens*, que equivale a una falencia no cognitiva, sino moral. Para Springborg, a Hobbes no solo le preocuparía la ruptura de las promesas entre los individuos en el estado de naturaleza, sino que el argumento del Insensato podría justificar la rebelión (algo de lo que, según apunta Springborg, también se le acusó a él). La autora, refiriéndose al caso mítico de Júpiter, anotará lo siguiente:

En el capítulo XV de *Leviatán* Hobbes ya había sugerido que los hombres que apoyan el de factoísmo son insensatos. Alentar la rebelión contra los reyes para apoyar a un impostor, aunque sea el supuesto heredero Júpiter, nunca puede ser justo porque traiciona las lealtades juradas que son las que definen la justicia. Nunca podrá ser sancionado por la razón, incluso construida como autointerés, porque lleva a una cultura de la violencia y a una espiral de ruptura de las promesas (Springborg 2011, 95).



La explicación de Springborg es, en primera instancia, una explicación de principio, pues remite a una obligación generada por una promesa y, solo de modo secundario, a la posibilidad de que la razón sea considerada como autointerés. Pero la posibilidad de que la obligación se genere por la promesa es el argumento más débil de Hobbes, dados sus supuestos psicológicos y epistemológicos, y él mismo se ve en la necesidad de reforzarlo mediante la apelación a la fuerza coactiva del soberano. Si bien solo la promesa obligaría propiamente, el mismo Hobbes afirma que nada hay más débil que las palabras de un hombre y que es necesaria siempre la fuerza del soberano para garantizar que las promesas sean efectivas (*Lev.* XVII.2).

Para evitar forzar en Hobbes un argumento de principio, es preciso volver sobre la idea de la racionalidad que Hobbes echa en falta en el actuar del Insensato. Siguiendo a Kavka, esta equivale a la estrategia de jugar seguro; en ese sentido, es irracional adoptar la rebelión como estrategia, pues su resultado es incierto y, de salir mal, puede terminar en la muerte. De resultar bien, enseña a otros a hacer lo mismo, lo que produce el efecto señalado por Springborg. La apelación a la justicia como regla de razón que nos prohíbe hacer cualquier cosa que dañe nuestra propia vida, cierra el argumento. Por tanto, la generalización de la rebelión es contra la razón, porque al destruir la comunidad política, destruye los medios de conservación de nuestra propia vida y al poder que actúa como garante de las promesas y, por ende, de nuestra propia conservación, pero no porque destruya la validez del intercambio de promesas como una cuestión valiosa en sí misma.

En la interpretación de Springborg, el Insensato lo es, no por ser un *free rider*, sino por “poner la carreta delante de los caballos”, es decir, por afirmar que la justicia no existe, sin entender realmente lo que la justicia es, pues el razonamiento privado, es decir, cuando la razón le dicta a cada quien las estrategias más seguras para la autopreservación, solo es válido en el estado de naturaleza. La aparición de las categorías de lo justo y lo injusto invocadas en el argumento, evidencian que la invectiva del Insensato emerge con posterioridad al contrato. Springborg lo denomina un *backslider*, que se refiere a alguien que vuelve a malos hábitos, a los hábitos del estado de naturaleza. En particular, recurrir al juicio individual es el hábito destructivo al que el Insensato no quiere renunciar.

En una línea similar, Gauthier (1969) afirmará que el contrato no solo implica la limitación del derecho a defenderse por anticipación, sino también, y, sobre todo, la renuncia al juicio privado en favor de un estándar público, el cual, según Hobbes afirma en *Leviatán* (V.3) no existe naturalmente. Gauthier añade, más adelante en el mismo texto, que la psicología de los individuos hobbesianos no es un impedimento para derivar conclusiones normativas del contrato social, precisamente porque el concepto de racionalidad es un concepto normativo. La idea de que la normatividad radica en las convenciones es parte de la propia teoría de Gauthier, para la cual él considera el contractualismo hobbesiano como un punto de partida. Sin embargo, la convención hobbesiana se sostiene fundamentalmente en la figura del soberano y no en la racionalidad de los súbditos, de la que Hobbes, en última instancia, desconfía. Kavka agrega que la figura del “maximizador constreñido” —que es el sujeto de la racionalidad convencional sobre la que se sostendría la justicia en la versión de Gauthier— sería incompatible con el rol que el mismo Hobbes le reconoce al soberano. “... dado el énfasis de Hobbes en el rol del soberano como un “poder común,” o una tercera parte ejecutora, no hay —tal como Gauthier nota— indicación alguna aquí de que Hobbes mismo haya tenido la idea de la maximización constreñida en mente” (Kavka 1995, 16).

Gauthier, en otros textos (1979 y 1982), insiste en que es posible encontrar en Hobbes, los elementos de una teoría de la justicia basada en la virtud. Esta es la teoría que el Insensato ataca y, a cuyo ataque, Hobbes responde —para Gauthier— inadecuadamente, apoyándose en la definición de la justicia como prudencia. Este es el corazón del argumento de Gauthier: Hobbes construye una teoría de la justicia basada las ventajas mutuas del respeto a los acuerdos, y la justicia como virtud que nos dispone a adherir a esos acuerdos. La fundamentación del castigo viene dada a partir de esta idea de la justicia: el castigo se merecería por cometer una injusticia, por carecer de dicha disposición fundamental para la vida en sociedad (Gauthier 1982, 17). De acuerdo con esta teoría, la justicia constituye una restricción interna a la libertad (Gauthier 1982 y 2000 [1969]), fundamentalmente a la libertad de juzgar de manera privada. El pacto supone, entre otras cosas, la renuncia al juicio privado sobre las cuestiones que son relevantes para la estabilidad de este.

Gauthier propone una reescritura del argumento hobbesiano. En su versión, si bien el problema motivacional persiste (la cuestión de por qué preferiríamos seguir las reglas de justicia), se resolvería la estabilidad racional de la teoría, pues no se podría afirmar que es racional que yo no respete las reglas, si las demás personas las respetan. Esta estrategia de justificación generaría obligación y no simplemente obediencia, a diferencia de la que define a la justicia como mera prudencia, que es la que Hobbes elige para responderle al Insensato. Con todo, Gauthier reconoce que esta lectura no es propia de Hobbes, sino que es derivada a partir de las preguntas planteadas por él y de los elementos conceptuales que su teoría provee, y que el error de Hobbes sería subestimar o negar la eficacia de dichas limitaciones internas (morales), en favor de las limitaciones externas (políticas) (Gauthier 1969). La viabilidad de esta relectura está sujeta a la posibilidad o no, de desechar algunos de los supuestos de Hobbes que lo hacen arribar a las conclusiones que, de hecho, llega; a saber, la creencia de que la soberanía dividida inevitablemente conduce a la guerra civil, y que los intereses del pueblo coinciden con los del soberano (Kavka 1995), a lo que habría que añadir la persistente desconfianza de Hobbes en la constancia de ciertos intereses, que podrían alternativamente sostener la comunidad política, gobernada por un poder común, no necesariamente absoluto.

Tom Sorell apunta dos críticas a la interpretación de Gauthier. La primera es que este asentaría la razón convencional en dos lugares distintos: en el soberano, por un lado, y en los agentes en el estado de naturaleza, por otro, “presuponiendo a partir de este hecho que el criterio convencional de la razón está presente en cada contratante” (Sorell 2006, 466). Una segunda crítica que Sorell hace a la interpretación de Gauthier, es que su lectura de la filosofía moral de Hobbes es muy parcial, centrándose solo en la explicación y defensa de la segunda ley de naturaleza, es decir, en la renuncia al derecho de naturaleza, dejando fuera la cuestión de la propiedad y la resistencia entre otros. La segunda crítica de Sorell interpela el enfoque completo de Gauthier, lo limitado de su concepción de la teoría moral de Hobbes, reduciéndola a una cuestión más metaética sobre si acaso las leyes de naturaleza tienen suficiente poder vinculante, una cuestión que, siguiendo a Kiesselbach (2010, 105), ha interesado más a la *scholarship* hobbesiana que al propio Hobbes.

### 3.2. Hobbes, el insensato

Otra interpretación sobre el lugar del Insensato en la teoría hobbesiana es la de Jean Hampton (1986). La autora ensaya tres lecturas posibles del conflicto en el estado de naturaleza,

cada una de ellas con su posible salida, justificando o no, la existencia del poder absoluto del soberano. La primera, es la interpretación del conflicto a partir de las pasiones, de acuerdo con la cual este surgiría a partir de la desconfianza, la competencia y la búsqueda de gloria. Estas pasiones son a su vez contrarrestadas, en cierta medida, por el miedo, que es “de todas las pasiones la que menos inclina al hombre a romper la ley” (*Lev. XXVII.19*). No obstante, el miedo es una pasión ambivalente, pues es posible que un individuo asesine a otro por miedo.

El problema es que, si estas pasiones resultan demasiado disruptivas, principalmente la desconfianza, jamás sería posible salir del estado de naturaleza. El contrapeso a estas pasiones acaba siendo el deseo de autoconservación, pero no puede tratarse de una pasión omnipresente, pues, si así fuera, no hubiese existido un estado de guerra y, probablemente, tampoco la justificación de un soberano que concentrara el poder necesario para mantenerlos a todos atemorizados. Esta interpretación del conflicto le parece insuficiente a Hampton, por lo que recurrirá a una segunda interpretación: la de la racionalidad. Desde esta perspectiva, no sería la pasión, sino la razón, la raíz del conflicto en el estado de naturaleza. Hampton adoptará el lenguaje de la teoría de juegos para dar cuenta de esta interpretación del conflicto.

Si asumimos que Hobbes tiene una concepción meramente instrumental de la razón, entonces pareciera que cada individuo, como las partes en el dilema del prisionero, haría todo lo que está dentro de su rango de acción para maximizar su beneficio. Existiendo la desconfianza, sería difícil, racionalmente, avanzar hacia una elección cooperativa, como suele suceder en los juegos iterados o donde las personas juegan más de una vez<sup>1</sup>. La desconfianza llevaría a que la acción más racional sea hacer trampa o “invadir”. Esta descripción del conflicto es consistente con la afirmación de Hobbes de que en el estado de naturaleza no existen las condiciones para que los pactos sean respetados (Hampton 1986, 64). Esta tesis supone la ausencia de las disposiciones subjetivas para renunciar a parte del derecho natural, y, por ende, la necesidad de un poder superior que haga valer los contratos.

Para Kavka (1995), la interpretación del conflicto a partir de la racionalidad supondría que los individuos que pactan seguirían siendo maximizadores racionales, por lo que, si el soberano dejara de defender el bienestar de cada uno de estos individuos, estos podrían deponerlo sin injusticia. Esta interpretación, apunta Kavka, desconocería la “autorización”, mediante la cual los individuos renuncian permanentemente a la mayor parte de su libertad, entendiéndose a sí mismos como “autores” de los actos del soberano.

Pero el conflicto a partir de la racionalidad no es la interpretación preferida por Hampton, sino la que ella denomina *shortsitedness account of conflict*, que es básicamente la explicación a partir del cortoplacismo de los individuos para ver las consecuencias remotas de sus acciones, y esta interpretación alude directamente al enfrentamiento entre Hobbes y el Insensato. Esta es la explicación preferida de Hampton, pues le permite tanto explicar el carácter hipotético de las leyes de naturaleza (someterse *si* los demás se someten) como el rol del soberano. En este sentido, la estrategia del soberano debería ser la de cambiar la matriz de pagos, o, dicho de otro modo, el soberano debería disponer una estructura de castigos y recompensas que hicieran más preferible la conservación de los pactos que la ruptura de estos, aun tomando en cuenta la humana tendencia al cortoplacismo. Hampton, no obstante, se equivoca al atribuir a Hobbes la posición del Insensato y afirmar que:

1 Para interpretaciones del estado de naturaleza hobbesiano en términos de teoría de juegos, véase Alexandra (1992), quien lo interpreta como un dilema del prisionero. En tanto Moehler (2009), se inclina por una lectura del mismo como un juego de confianza (*assurance game*), también conocido como *stag-hunt* (Skyrms 2001).

En ninguna parte en el *Leviatán*, Hobbes, dadas sus visiones sobre la psicología, respaldó la racionalidad o siquiera la posibilidad de que un individuo descrito a partir de esa psicología realizara la acción cooperativa en cualquier circunstancia. Una acción tal le hubiera parecido una adoración de la regla inexplicable (Hampton 1986, 93).

El error de Hampton pasa por no considerar en su juicio que Hobbes rechaza explícitamente en *Lev. XV.4* el razonamiento del Insensato. Si bien Hampton identifica la causa del conflicto en el cortoplacismo de los individuos en el estado de naturaleza, falla al no reparar en que Hobbes es claro al señalar que el rango razonable de expectativas cambia en los casos relevantes considerados en su objeción al insensato: ya sea que la contraparte haya cumplido o que exista un poder común para garantizar un cumplimiento futuro.

Hoeckstra, por su parte, argumentará en una línea similar, pero con un matiz relevante que le permite no cometer el error de interpretación de Hampton. Pone en duda que Hobbes rechace toda infracción a la regla, por lo que en su lectura Hobbes solo respondería críticamente al Insensato en cuanto actúa “a viva voz”, es decir, solo cuando su conducta injusta es notada por los demás. Lo contrario implicaría “atribuirle a Hobbes la audaz ingenuidad de es *siempre no razonable romper contratos*, esto es, que nunca se puede calcular razonablemente que los riesgos de romper un contrato o una ley son compensados por las ventajas de romperlos” (Hoeckstra 1997, 626). Ambos, Hampton y Hoeckstra, subrayan la condicionalidad de la validez de las leyes de naturaleza, como algo impreso en las propias leyes de naturaleza, y esto determinaría el rango posible de respuestas que Hobbes tendría para el Insensato. Contestarle al Insensato que actúa abiertamente es fundamental para la conservación de la sociedad, pues este puede incitar a otros a actuar del mismo modo, mientras que unos cuantos insensatos silenciosos pueden ser tolerados sin mayor perturbación para el orden social.

Peter Hayes (1999), en tanto, criticará la posición de Hoeckstra, pues de ella se deduce que a Hobbes no le interesa justificar la obligación de obedecer. Para Hayes, por el contrario, la respuesta de Hobbes va dirigida principalmente al Insensato que actúa sin explicitar sus propósitos, pues “tiene mucho más sentido entender este pasaje como haciendo referencia al insensato silencioso que intenta explotar una sociedad en la cual otros están de acuerdo en obedecer la ley para su propio beneficio, pero que es desenmascarado en sus acciones” (Hayes 1999, 227). De acuerdo con nuestra hipótesis, más que tratarse de que a Hobbes “no le interese” justificar la obligación de obedecer, probablemente no pueda justificar la obediencia desde la obligación, sino solo desde el miedo al castigo.

La multiplicidad de interpretaciones de este pasaje es posibilitada por la propia inconsistencia de Hobbes en el tratamiento de la justicia, y, principalmente de la obligación. Si la justicia es reemplazada por la prudencia, solo puede condenar al Insensato que actúa abiertamente por tener una estrategia demasiado osada, y al que actúa silenciosamente, por las posibilidades de que su plan falle. Pero ambas condenas son solo circunstanciales y no se sostienen sobre la apelación a ninguna obligación previamente adquirida. Dados los supuestos de Hobbes, no podía responderle de otra manera al Insensato.

#### 4. Conclusiones

El Insensato, de un modo semejante al genio maligno de las *Meditaciones* cartesianas, pone en evidencia la inestabilidad, tanto motivacional como racional, de la teoría de Hobbes.

La radicalización del interés propio que este representa (ya sea como un *free rider* o como un *backslider*) pone contra las cuerdas el frágil equilibrio entre justicia e interés propio, pero también evidencia que es la fuerza del soberano la que impone la recta razón, concepto que para Hobbes radica en las convenciones y, como tal, en la función del soberano para garantizar dichas convenciones. El trato cambiante que hace a la noción de justicia a lo largo del texto (la tensión entre la justicia como acción, y la justicia como conducta) y los cambios en la presentación de la objeción del Insensato, de silencioso, en la versión inglesa, a parlante, en la versión latina (Kiesselback 2010), nos dan pie para pensar que el propio Hobbes no estaba satisfecho con la respuesta que le había dado.

El argumento de *Leviatán* descansa sobre la idea de que tanto el gobierno como las relaciones de autoridad son artificiales, un supuesto inevitable dado el rechazo de Hobbes a la idea clásica del *summum bonum* o de la naturalidad de los vínculos sociales. Este artificio, en principio, era creado a partir del consentimiento, la conjunción perfecta de los supuestos hobbesianos del individualismo abstracto y la libertad natural. Y el consentimiento es imprescindible para explicar por qué individuos libres, que podrían no someterse a un poder común, de hecho, lo hacen libremente (Hughes 2012). A medida que se avanza en el *Leviatán*, el consentimiento va cediendo en relevancia ante la fuerza del soberano, y el punto cúlmine de esta indiferenciación es la propia afirmación de Hobbes sobre la obligación que se deriva del soberano por adquisición, como exactamente la misma que la que se debe a los soberanos por institución, haciendo que el miedo tenga los mismos efectos normativos que el consentimiento (*Lev. XX.3*).

Si, en un principio, la obligación política parece residir en un acto de la voluntad (que la razón no puede contradecir), la indiferenciación entre el sometimiento voluntario y el forzoso vacía de contenido la propia noción de consentimiento. Este aparece como una ficción que sostiene la propia ficción del estado de naturaleza, donde más que describirse la autorización de un gobierno, en realidad se está justificando la necesidad de este por la permanente amenaza del retorno al estado de naturaleza. La ficción compuesta por el par estado de naturaleza/consentimiento, parece ser lo que ocupa el lugar de la obligación política en términos de justificación, pero es una ficción que el propio Hobbes no es capaz de sostener a lo largo de todo el argumento.

La teoría de Hobbes surge como el intento de recomponer una teoría de la justicia, y una justificación del gobierno en ausencia de supuestos teológicos y de una idea de la vida buena, vinculada al carácter justo. Contrario a los deseos de Gauthier, la justicia no es el fundamento de la obligación para Hobbes, sino la fuerza. El apego de la retórica liberal a los conceptos de consentimiento y obligación política, arrastran los problemas a los que el propio Hobbes ya enfrentaba con dificultades. La política democrática, en tanto, no puede echar mano del poder absoluto del soberano para gobernar mediante el temor a la coacción, pero el vaciamiento de una legitimidad fundada en la ficción del consentimiento va dejando cada vez más al desnudo el déficit de justificación del gobierno basado en la obligación política.

## Bibliografía

Alexandra, A. (1992). Should Hobbes's State of Nature Be Represented as a Prisoner's Dilemma? *The Southern Journal of Philosophy*, 30(2), 1-16.

- Burt, S. (1990). The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue. *Polity*, 23(1), 23.
- Dagger, R. K. (1977). What Is Political Obligation? *American Political Science Review*, 71(1), 86-94.
- Darwall, S. (1995). *The British Moralists and the Internal "Ought": 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, S. (2000). Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan. *The Philosophical Review*, 109(3), 313-347.
- Collins Dictionary <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/ingles/specious>
- Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, D. (1979). Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, 76(10), 547-559.
- Gauthier, D. (1982). Three Against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd. *Midwest Studies in Philosophy*, 7(1), 11-29.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, P. (1999). Hobbes's Silent Fool: A Response to Hoekstra. *Political Theory*, 27(2), 225-229.
- Hirschmann, N. J. (1992). *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobbes, T. (1998a). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1998b). *On the Citizen*. Cambridge University Press.
- Hoekstra, K. (1997). Hobbes and the Foole. *Political Theory*, 25(5), 620-654.
- Hughes, T. M. (2012). Is Political Obligation Necessary for Obedience? Hobbes on Hostility, War and Obligation. *Teoria Politica*, 2, 77-99.
- Kavka, G. S. (1995). The Rationality of Rule-Following: Hobbes's Dispute with the Foole. *Law and Philosophy*, 14(1), 5-34.
- Moehler, M. (2009). Why Hobbes' State of Nature is Best Modeled by an Assurance Game. *Utilitas*, 21(3), 297-326.
- Pateman, C. (1986). *The problem of political obligation: a critical of liberal theory*. Oxford: Polity Press.
- Rustighi, L. (2020). Rethinking the sexual contract: The case of Thomas Hobbes. *Philosophy & Social Criticism*, 46(3), 274-301.
- Schedler, G. (1977). Hobbes on the Basis of Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, 15(2), 165-170.
- Skyrms, B. (2001). The Stag Hunt. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 75(2), 31.
- Sorell, T. (2006). L'état de nature de Hobbes dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine : Gauthier, Hampton et Gray. *Les Etudes philosophiques*, n° 79(4), 461-474.
- Springborg, P. (2011). Hobbes's Fool the "Insipiens", and the Tyrant-King. *Political Theory*, 39(1), 85-111.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

## Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”

### Miguel de Unamuno and Walter Benjamin: a dialogue from the pauline apocatastasis’ concept\*

JOSÉ MANUEL IGLESIAS GRANDA\*\*

**Resumen.** Unamuno y Benjamin fueron dos personalidades muy dispares tanto en su biografía como en su obra. Sin embargo, la lectura de sus escritos permite detectar ciertas similitudes entre ambos, no tanto en las preocupaciones y motivaciones reflejadas sino en el empleo de iguales o parecidos conceptos de raigambre religiosa. En el presente trabajo se pretende poner en diálogo a ambos autores a partir de uno de estos conceptos teológicos: el de la apocatástasis paulina.

**Palabras clave:** Apocatástasis, Benjamin, mesianismo, Unamuno.

**Abstract.** Unamuno and Benjamin were two very different characters not only regarding their biography but also their thought. However, the reading of their writings let us appreciate some similarities between them, mainly in the use of similar concepts of religious origin. In this paper, we will try to compare both philosophers taking as reference the pauline theological concept of “apocatastasis”

**Key Words:** Apocatastasis, Benjamin, messianism, Unamuno.

### Introducción

Miguel de Unamuno (1864-1936) y Walter Benjamin (1892-1940) constituyen dos figuras relevantes del panorama filosófico contemporáneo. Ambos vivieron en el mismo intervalo de tiempo y, si bien no se citan en ningún momento y no hay constancia alguna de que se influyesen mutuamente, puede observarse en su obra una cierta familiaridad

---

Recibido: 27/10/2020. Aceptado: 03/12/2020.

\* Investigación realizada bajo la supervisión de la prof. Nuria Sánchez Madrid, en el marco del Máster en Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid.

\*\* Investigador FPU en IFS-CSIC (grupo FISOPOL). Líneas de investigación: 1) historia de la filosofía contemporánea y 2) filosofía de la tecnología. Otras publicaciones relevantes: “Miguel de Unamuno: intersecciones entre metafísica y política”. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 76(291 Extra), 1239-1261. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.022>. “El problema de la tecnología en el pensamiento del exilio: ¿Nicol lector crítico de Sánchez Vázquez?” *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol 40, n° 1, 2023, en prensa

en torno al tratamiento de determinadas cuestiones. Eso sí, considerando siempre que su filosofar no coincide ni en los medios ni en los fines.

Ante la ausencia de estudios comparativos entre Benjamin y Unamuno, el presente trabajo se propone abordar estas presuntas similitudes. Para ello se toma como punto de partida el motivo teológico paulino de la “apocatástasis” o “recapitulación”; ya que este motivo se encuentra presente, de manera más o menos explícita, en la obra de ambos autores.

La tarea se aborda de la siguiente manera. En primer lugar, se procede estudiando el mentado momento teológico en la teología paulina de la historia. A partir del propio pensamiento del Apóstol, esta doctrina de la “apocatástasis” se desgrena en cuatro conceptos clave: el de “anacefalosis”, el de “instante”, el de “memoria” y el de “transitoriedad”. Cuatro conceptos que, por otra parte, juegan un papel nuclear en las filosofías de Unamuno y Benjamin.

Posteriormente, se lleva a cabo una aproximación al pensamiento de ambos autores focalizada en esos conceptos; comparando la utilización que hacen de los mismos con relación al sentido original paulino. Desde ahí, finalmente, se procede a poner en diálogo a los dos pensadores contemporáneos.

## 1. Sustrato paulino

El motivo “apocatástasis” (*apokatastasis*)<sup>1</sup> puede considerarse el hilo de Ariadna que vertebra este estudio. Es una pieza fundamental de la comprensión paulina del mesianismo y así es asumido por la tradición occidental posterior. Implica una suerte de recogimiento y recapitulación de todos los seres —celestes y mundanos— y de todo lo acontecido desde el momento de la creación hasta el advenimiento mesiánico.

En efecto, nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad, conforme al benévolo proyecto que se había propuesto de antemano [economía de la salvación: designio divino de salvación], con el fin de realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo [el Mesías] por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en

1 Cabe mencionar que no hay registros de que el término “apocatástasis” hubiese sido empleado por Pablo de Tarso. Aunque sí aparece en los Hechos de Apóstoles, donde Lucas —discípulo del *Apóstol de los Gentiles*— pone en boca de Pedro la esperanza de una nueva creación o una “nueva restauración de todas las cosas” (*apokatastáseos panton*). La expresión propiamente empleada por Pablo es la de *anakephalaiosis* (*anakephalaiousasthai ta pan en to Christo*) que se suele traducir como recapitular todas las cosas en Cristo. Con todo, estamos ante dos expresiones terminológicas de un mismo motivo teológico.

Cabe aclarar también que la expresión “apocatástasis” es conocida principalmente en la tradición teológica en los *Canones adversus Origenem/Anathematismi contra Origenem* del Concilio II de Constantinopla (año 543) para referirse críticamente a la teoría de una conclusión temporal de las penas de demonios y hombres condenados al final de los tiempos y su reintegración a la salvación aportado por Cristo. En concreto, el canon 9 de los referidos cánones, atribuye la noción de la “apokatastasis” a Orígenes con las siguientes palabras: “Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem [apokatastasin] fore daemonum aut impiorum hominum, A. S.”. En tal sentido, el DENZINGER (*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*) reenvía a la obra de Orígenes “De Principiis”.



la tierra. A él por quien somos herederos elegidos de antemano según el diseño del que realiza todo conforme a su voluntad... (Ef 1, 9-11)<sup>2</sup>.

Según Pablo<sup>3</sup>, Cristo —entendido como *lógos* por medio del cual todo fue hecho— es el mesías redentor del género humano. Redención que implica una vuelta de todo lo creado a su arché originario, o sea, una reconciliación de lo material y contingente en lo ideal y eterno. La intervención divina en la creación —y particularmente en su culmen: la historia humana— es la que recapitula y ordena todos y cada uno de los acontecimientos que en ella tuvieron lugar, de tal forma que nada se pierda y que todo mal desencadenado por la libertad humana sea vencido y superado. En pocas palabras, para Pablo, lo eterno —o mejor El Eterno— creador y fundamentador del orden temporal lo recoge todo (*anakephalaiómai*) y así lo subsume (*apokatastaíómai*) de nuevo en la divinidad... de forma que ella lo sea todo en todos.

Esta concepción paulina de lo mesiánico implica, por tanto, que la historia entera —desplegada en siglos y milenios— puede ser recapitulada, resumida (*anakephalaiómai*), en un único instante gracias a la intervención divina. Ya que, si la creación —y por ende la historia— surgen de un logos trascendente, éstas responden a una lógica que las resume y explica. Ahora bien, entre el acontecimiento histórico Cristo-Jesús y la intervención divina definitiva en la historia media un espacio de tiempo (tiempo mesiánico o *kairós*); del cual Pablo se considera profeta. Ese tiempo es el intervalo en el que la libertad humana debe concurrir con el diseño divino; y esto según Pablo solo tiene lugar a partir de la acogida de la persona de Cristo. Desde Cristo, la historia aparece como historia de salvación y todos y cada uno de los acontecimientos que la componen adquieren un significado inédito con relación a ese fin.

En pocas palabras, el cristianismo, tal y como Pablo lo concibe, consistiría básicamente en que el fundamento y sentido de la historia se auto-revela dentro de ella encarnándose, de tal forma que el género humano pueda captar el sentido de la misma y así concurrir en su salvación. El tiempo mesiánico (*kairós*) sería, por tanto, el periodo en el que el hombre debe colaborar con el plan divino ya revelado; ahora bien, dada la naturaleza temporal de la comprensión humana, la captación de ese fundamento eterno solo puede tener lugar desde una tensión continua entre pasado, presente y futuro.

En relación con esto, cabe introducir la noción de tipo (*typo*) o prefiguración. La prefiguración juega para Pablo un rol fundamental, en el sentido de que —a su juicio— los hechos pasados —concretamente los de la historia de Israel— contienen en sí mismos información con respecto al tiempo presente (que ya es *kairós*, o sea, tiempo propicio). Lo que sucedió a los antiguos es una figuración de lo que había de venir en los tiempos de gracia y, en ese sentido, fue escrito a fin de instruir<sup>4</sup>.

2 Para los textos bíblicos se ha utilizado la edición de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española. Editada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) en 2017.

3 Siguiendo la interpretación que G. Agamben hace de sus textos. En línea con la interpretación canónica de la teología católica.

4 Para Giorgio Agamben (2006, 77-81), lo mesiánico paulino tiene una doble vertiente: por un lado la relación tipológica pasado-presente, según la cual el pasado cobra actualidad en el presente al prefigurarlos; y por otro lado, la “anacefalosis”, según la cual, la acción mesiánica recoge en un instante definitivo todo lo acontecido en la historia. La relación tipológica implica una constelación pasado-presente que conlleva una fuerte carga redentora; no obstante, no supone aun una intervención mesiánica definitiva. Esta relación tipológica tiene un carácter eminentemente hermenéutico; en la dirección de que lo que aporta es un desvelamiento del sentido real

A este respecto, Pablo utiliza continuamente el verbo “*epekteinómenos*” que implica esa tensión continuada entre pasado, presente y futuro. El *logos*, que da sentido a la historia y la consumará definitivamente en el instante final, se puede captar dentro de la historia misma —en el tiempo mesiánico— solo a partir de esa tensión que genera una constelación (o imagen) entre pasado-presente-futuro. “Estas cosas sucedieron para que nos sirvieran de ejemplo y no codiciemos lo malo, como ellos hicieron” (1 Cor 10, 6).

Sin embargo, esto no implica que la historia esté determinada por ese *logos*; pues si así fuese la libertad no tendría cabida y, por consiguiente, la temporalización histórica sería un absurdo... ¿para qué desplegar en el tiempo algo que ya es pleno en la eternidad? Para Pablo la libertad es importante, en ese sentido, la relación tipológica más que anunciar algo inevitable (*fatum*) lo que implica es una transformación del tiempo siempre y cuando la libertad humana acepte concurrir con el plan de Dios. El apóstol entiende su tiempo —el *kairós* que se siente llamado a predicar— como el momento para la salvación a partir de una nueva relación hermenéutica, desde Cristo, con las Escrituras y la historia. Pasado y futuro se convierten en una constelación inseparable de tal manera que el tiempo mesiánico no es ni uno ni otro término por separado sino esa inédita relación misma; la cual, siempre y cuando sea aceptada, conduce a una reconciliación —terrenal— del género humano con Dios.

De todo esto se deduce que —siempre a juicio de Pablo— la relación humanidad-Dios está mediada por el tiempo. Cosa que no es necesaria en términos generales, pensemos en la también bíblica relación ángeles-Dios, pero sí determinante para la economía de la salvación del género humano. El tiempo se convierte en una suerte de condición de posibilidad para que la libertad humana se realice, eso sí, siempre y cuando esta tenga en cuenta la transitoriedad del mismo y sea capaz de leer la historia y comportarse apuntando siempre a la eternidad.

A este respecto, Jacob Taubes (2007, 88) ha captado un importante componente nihilista en el pensamiento político de Pablo. No es el orden secular lo que importa; ni la política, ni el Imperio, ni las instituciones son de relevancia para el de Tarso; todo está enfocado para él a la preparación de las gentes para la inminente Parusía —idea de que Cristo ha venido y volverá—. El mundo pasa y lo único verdaderamente importante es “lo teologal” que se pueda dar en él, esto es, aquello que perteneciendo a este mundo no apunte a él sino al otro.

Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. Pero no sólo ella. También nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación está relacionada con la esperanza. En efecto, si esperamos algo que se ve, eso no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, hemos de aguardar con paciencia (Rm 8, 22-25).

En pocas palabras, Pablo de Tarso aporta en la doctrina de la “apocatástasis” una auténtica teología de la historia a partir del acontecimiento “muerte-resurrección de Cristo”. Esta puede ser vertebrada a partir de cuatro conceptos clave:

---

de la historia. Eso sí, en Pablo esta relación tipológica se da necesariamente a la luz del acontecimiento mesiánico de la muerte y resurrección de Cristo. Véase también el artículo al respecto de J. Roggero (2010).

1. **Anacefalosis** (*anakephalaíosis*): Cristo, entendido como *logos viviente*, anticipa con su encarnación el sentido final de la historia; el cual no es otro que la recapitulación —vuelta al origen— bajo su Persona de todo lo acontecido en el tiempo.
2. **Instante**: la “anacefalosis” o recapitulación tendrá lugar en el instante definitivo y último en que Cristo intervenga en la historia, ese instante recogerá en sí todo cuanto ha sido. Ahora bien, la primera venida de Cristo instauro ya un tiempo mesiánico (*kairós*) en el que se puede anticipar ese instante último mediante una continua tensión (*epekteinómenos*) pasado-presente-futuro.
3. **Memoria**: a la luz de Cristo el recuerdo del pasado forma junto con el presente una constelación tipológica (imagen) que orienta la libertad individual hacia el verdadero sentido de la historia (*metanoien*).
4. **Transitoriedad**: si el fin último es la vuelta de todo a Dios, el mundo no es relevante y solo importa de él aquello que remite a Lo Definitivo.

## 2. Momento Paulino en Benjamin

El momento teológico paulino anteriormente desgranado está presente vivamente en la obra de Walter Benjamin, y de una manera especial, en lo que podría denominarse su testamento espiritual: las Tesis de filosofía de la historia —incluyendo también el Fragmento teológico-político, veinte años anterior—.

La relación de Benjamin con la teología merece, para empezar, al menos una aclaración. Si nos retrotraemos al mismo texto de las tesis, y concretamente a la primera de ellas, ya allí el filósofo alemán explica el papel que juega para él la vieja disciplina teológica. Y no es para nada baladí, pues, dice textualmente que el materialista histórico “puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a la teología a su servicio”. Así pues, la teología es un medio para un fin; y el uso que el filósofo alemán hace de ella no tiene nada que ver con la recuperación de concepciones arcaicas o preilustradas, sino que más bien lo que pretende es servirse de la teología para ganar la partida de la historia.

Walter Benjamin es un agudo crítico de las ideologías racionalistas del progreso; y percibe que buena parte de las consecuencias negativas de las mismas —profundamente secularizadas— se siguen del olvido de los anhelos y deseos humanos que otrora había canalizado y tematizado el saber teológico.

En esa dirección, el pensador lo que hace es valerse del rico utillaje conceptual de la tradición religiosa judeocristiana para la construcción de su propio pensamiento filosófico. De alguna manera, Benjamin lleva a cabo una suerte de secularización de los conceptos religiosos; la cual es capaz de verter toda su riqueza semántica a la filosofía de la historia sin que “se dejen ver en modo alguno”(Castilla Urbano, 1991, 451-454)(Fraijó, 2020).

Así pues, los conceptos clave paulinos anteriormente desgranados pueden encontrarse en el trasfondo de la filosofía de Benjamin. El primero de ellos es el de “anacefalosis”. La preocupación principal del filósofo alemán es que “nada se pierda”, esto es, que la tendencia universalizadora de la razón no avasalle a los acontecimientos singulares —muchas veces injustos— que abundan en la historia (tesis III). Benjamin está convencido de que la historia tal y como es enseñada y aprendida no es más que el discurso de los vencedores, y que, por lo tanto, muchas voces e historias paralelas han quedado al margen del

camino. Su propósito es dar voz a los sin voz; y, precisamente, encuentra en el concepto “anacefalosis” una interesante herramienta<sup>5</sup>.

El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distinciones entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido [dass nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist] (Benjamin, 2006, 81).

Anacefalosis implica recapitulación (*zusammenfassen*, o sea, resumen) de todo. Si la historia se construye a partir de un constante sacrificio de lo particular en aras a lo universal vencedor, la recapitulación lo que hace es sacar a la luz todo pasado olvidado. Ese pasado olvidado tiene, a juicio del Benjamin de las tesis, un rico potencial transformador del presente siempre y cuando quede grabado en la memoria y determine la acción (tesis V).

La verdadera imagen [wahre Bild] se desliza veloz [*huscht*]. Al pasado sólo puede detenerse como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca más se verá. [...] Irrecuperable es, efecto, aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer en cada presente que no se reconozca mentado en ella [*gemeint erkannte*] (Benjamin, 2006, 107-108).

En ese sentido, la “anacefalosis” benjaminiana es una suerte de anámnesis cuya finalidad sería romper la cadena causal que desde el pasado vencedor llega al presente. Si para Pablo el instante último podía ser anticipado en el *kairós* de manera que la humanidad pudiese convertirse (*metanoien*), para Benjamin la política puede cambiar de rumbo si, en el presente, se produce una conexión con ese pasado frustrado lo suficientemente fuerte como para trastocar los paradigmas vencedores. En Pablo se hablaba de una relación tipológica con el pasado, en el alemán de imágenes dialécticas capaces de sacar de la mina del pasado sentidos de otra manera ocultos.

Para este Benjamin no hay un momento de “apocatástasis” en el sentido de intervención definitiva de Dios en la historia<sup>6</sup>. Lo que hay son “astillas mesiánicas” (*Splitter*) que hacen irrumpir la injusticia del pasado olvidado en la estabilidad del presente (tesis XVIIIa).

El historiador [...] capta más bien la constelación [Konstellation] en la que se encuentra su época con otra muy determinada del pasado. De esta suerte fundamenta un

5 Lo que toma el alemán del concepto paulino original es básicamente la idea de concentrar toda la historia humana —todos y cada uno de los acontecimientos— en un único instante, de forma que nada de lo que fue se pierda.

6 Reyes Mate (2006, 256) lo ve con gran claridad. El “ahora” benjaminiano no es realización efectiva sino exigencia. No salva sino que simplemente plantea el derecho a la felicidad. “El momento mesiánico del ahora es sacar el pasado, dado por perdido, del sueño eterno y presentarlo ante los ojos de generaciones posteriores como una exigencia de justicia. La recapitulación paulina es la respuesta a esta demanda de justicia personificada y está resumida en la figura del mesías. Las tesis son como un tribunal de justicia en el que el historiador benjaminiano se limita a plantear la demanda, consciente de que la ejecución de una sentencia favorable se le escapa”.

concepto de presente como ahora en el que se han incrustado astillas [Splitter] del tiempo mesiánico (Benjamin, 2006, 293-294).

Por eso, el autor de *Calle de dirección única* lo que busca es una nueva forma de universalidad no cercenadora; y esta viene a partir de esa constelación entre pasado y presente —mónada, la llama— que incita a un futuro como reconstrucción (*Rekonstruktion*) a partir de todas las “piezas” del pasado<sup>7</sup>.

Así pues, el instante es también importante para este pensador. Benjamin lo llama “ahora” (*Jetztzeit*) y su relevancia radica en la potencia que posee para abarcar el horizonte entero del pasado en su conjunto. Como dice Cuesta Abad (2004, 45-50), el “ahora” benjaminiano reúne en torno a sí las dimensiones lógica, teológica, epistemológica y praxiológica de la historia; supone una cesura, un corte, una hendidura que insta al “es” de lo que no fue. Ahora bien, no lo hace ser; sino que simplemente urge silenciosamente a un inicio y da ocasión para la discontinuidad del tiempo. De nuevo cabe recordar la relación tipológica paulina y su comprensión del *kairós* como constelación pasado-presente... pero desposeída del componente personal inherente a ella: la relación con Cristo.

La memoria es también protagonista evidente del filosofar de Walter Benjamin. Eso sí, es una “memoria sensible”... que se deja afectar por la injusticia y que no tiene remilgos de introducir afectividad, aunque esta la separe de la realidad vencedora. Si para Pablo, la relación hermenéutica mesiánica con la Escritura implicaba una disposición espiritual —la fe en Cristo—; aquí implica una suerte de inocencia (*Kindheit*<sup>8</sup>) que permita recomponer (*Rekonstruktion*) el futuro sin los prejuicios reinantes. Esta memoria lleva implícita, pues, la capacidad de reconocer (*erkennen*) la latencia de lo absoluto que se da en lo más insignificante (tesis VI). Absoluto, inicio siempre por venir, que desde el *Jetztzeit* se convierte en una oportunidad para posibilidades de ser hasta entonces inéditas (Cuesta Abad, 2004, 86).

Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. [...] El don [die Gabe] de encender en lo pasado la chispa de la esperanza [den Funken der Hoffnung] sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 2006, 113-114).

Se observa, pues, que lo teológico es empleado por el Benjamin de las tesis por su potencial interpelante. Le importa la historia y busca las posibilidades de cambiarla, y de hacerlo haciendo justicia al pasado. De esa manera, lo mesiánico busca “traumatizar” al presente, ser un aguijón o una astilla (*Splitter*) que le saque de su hegemonía indiscutida. Benjamin quiere abrir grietas por las que se pueda colar una fuerza transformadora (Mate, 2006, 296).

7 El pathos del historiador benjaminiano tiene, como señala Cuesta Abad (2004, 66) tres aristas: detener (*verwehen*), despertar (*wecken*) y recomponer (*zusammenfügen*).

8 Esta disposición espiritual a la que apunta Benjamin va de la mano de haber experimentado personalmente el sufrimiento, de haber vivido la opresión (experiencia de debilidad [el niño], situación de marginalidad). Solo esa experiencia (sujeto necesitante) es capaz de contrarrestar la evidencia del presente vencedor (Mate, 2006, 206).

Sin embargo, el pensador alemán no siempre mantuvo esa postura. De hecho, veinte años antes de la finalización de las tesis, escribió lo que se conoce como *Fragmento teológico-político*. Allí la comprensión de lo teológico es totalmente distinta. Esto no es tanto un instrumento sino un fin en sí mismo; lo profano (la historia) ya no importa (nihilismo político) solo importa el mesías y su intervención. Y también ahí, quizá más evidentemente que en ningún otro lugar, se palpa la influencia del Apóstol de los gentiles.

Cuesta Abad (2004, 102) destaca cómo, para el Benjamin del *Fragmento*, la felicidad es deseo de transitoriedad; o sea, el anhelo de que de veras y de una vez por todas la realidad presente (profana) no sea eterna ni definitiva. El profesor de la Universidad Autónoma de Madrid señala, a su vez, que esta concepción benjaminiana de la naturaleza como transitoriedad mesiánica estaría conectada con una tópica de raíces onto-teológicas desplegada a lo largo de toda la historia en múltiples textos tanto filosóficos como poéticos (*Sic transit... tempus fugit... mundus senescens...*). Resonando también en Kafka con especial fuerza.

El rasgo decisivamente característico de este mundo es su caducidad. En ese sentido, los siglos no tienen ventaja alguna respecto al momento pasajero. La continuidad de la caducidad, por tanto, no puede proporcionar consuelo; el hecho de que surja nueva vida de las ruinas no es prueba de la persistencia de la vida, sino más bien de la muerte. Así, si quiero luchar contra este mundo, debo atacar lo que constituye su rasgo decisivamente característico, es decir, su caducidad. ¿Puedo lograrlo en esta vida y de forma real, no sólo con la esperanza y la fe? (Kafka, 2003, 647).

Jacob Taubes (2007, 85-90)<sup>9</sup> ha sido quien ha apuntado como ese concepto (nihilista) de transitoriedad del orden profano se relaciona con la teología política negativa de Pablo. Empero, ¿a qué se refiere Taubes con “concepto nihilista”? En el mentado Fragmento (de 1920-21), Benjamin deja claras dos cosas principalmente: la primera, que el mesías es el único capaz de consumir la historia; y, la segunda, que lo mesiánico de la naturaleza radica en su fugacidad. En pocas palabras, aquí para Benjamin lo positivo del mundo o del orden natural es que es transitorio y que al serlo vaticina lo mesiánico. De ahí que cualquier preocupación por lo mundano sea absurda y que “el cometido de la política mundial deba llamarse nihilismo”.

Es el mesías mismo quien sin duda completa todo el acontecer histórico; y lo hace en el sentido de que es él quien redime, completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. [...] Lo profano no es, pues, categoría alguna del reino, pero sí es una categoría, y la más relevante de todas ellas, de su llamado

9 Cabe señalar que, en esta interpretación, Taubes contrapone el sentido teológico de la categoría de lo mesiánico que Benjamin introduce en el *Fragmento* al tratamiento “estético” que Adorno le da al concepto de redención en el último párrafo (153) de *Minima moralia*. Estamos, por tanto, ante un análisis polémico cuya discusión excedería claramente este trabajo. No obstante, a fin de comprender algunos aspectos del pensamiento de Walter Benjamin es necesario considerar su pertenencia a una tradición filosófica que con el Romanticismo emprende la tarea de crear toda una “teología laica de la historia” que “rescate a la Historia de caer en la naturaleza, en el tiempo devorador” (Duque, 1997, 152). A ese respecto —el de la teología romántica de la historia— véase la valiosa interpretación de Félix Duque (1997, 145-152)

acercarse. Porque en la felicidad todo lo terreno se esfuerza por su muerte; sólo en la felicidad le está determinado hallar su muerte (Benjamin, 2007, 206-207).

Pues bien, la raíz de esta visión teológica está en las cartas de Pablo y concretamente en algunos pasajes de I Corintios y de Romanos. En ellos se percibe un fuerte convencimiento tanto de la transitoriedad del mundo como de la inminencia del advenimiento definitivo. Incita a comportarse como si nada de lo mundano importase y, a la par, transmite una visión del mundo y de la naturaleza como totalmente transitoria y decadente; “el anhelo de lo creado espera a que se revele la gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19). No es que el mundo deba transfigurarse (*metakhêmatidsein*) ni que deba instaurarse ninguna clase de Reino de Dios. No. Tiene que pasar y desaparecer por completo en virtud de la otredad divina<sup>10</sup>.

Concluyendo, el filosofar de Benjamin refleja la teología paulina en dos intensidades: una primera de carácter más explícito, donde lo teológico es apuntado como fin; y una segunda donde aquello es utilizado de cara a la elaboración de una filosofía de la historia alternativa a las típicamente ilustradas. La primera se vale del momento “transitoriedad”, la segunda de los conceptos de “anacefalosis”, “instante-ahora” y “memoria”.

### 3. Momento paulino en Unamuno

Lo religioso es una constante en el pensamiento de Miguel de Unamuno, de hecho, la reelaboración de los motivos católicos tradicionales que lleva a cabo en muchas de sus obras es quizá uno de los rasgos más distintivos del intelectual vasco (Maroco, 2018) (Asbun, 2018). No obstante, su pensar no es en absoluto ortodoxo sino que más bien responde a una necesidad de replantear una religiosidad —la católica española, que marcó su carácter— de forma que responda a necesidades espirituales ensanchadas y confrontadas con la asunción de los sistemas filosóficos principales hasta el momento (Salcedo, 1964), (Rabaté y Rabaté, 2008 y 2018), (Iglesias, 2019).

Aunque la religión es protagonista en la obra de Unamuno (Ribas, 2015 y 2016) podría decirse que la motivación principal del autor pasa principalmente por la antropología filosófica. Precisamente, es en esa dirección desde la que se propone comprender la genuina apropiación que el catedrático salmantino hace de la teología paulina.

La “anacefalosis” es para este Unamuno la meta o sentido de la historia que emerge de la lucha apasionada del individuo que no se resigna a que lo espiritual sea algo pasajero. Si la evidencia es la entropía, el progresivo aumento del desorden en lo material, Unamuno abogará por remar en la dirección contraria. La vida humana ha de ser el espacio, la grieta, a partir del cual el espíritu juegue su batalla. Desde las entrañas del hombre y sus anhelos (ontologizados<sup>11</sup>), dibuja Unamuno a un Dios que se autocrea progresivamente hasta que finalmente abarca en sí todo lo material... lo recapitula (Conciencia del universo). Así

---

10 A este respecto, la lectura que Rudolf Bultmann (1997, 310-311) hace de la cosmología paulina es especialmente interesante. El teólogo alemán señala como para Pablo la transitoriedad es el rasgo definitivo del mundo, por ello no cabe transformación alguna del mismo.

11 A este respecto, Ferrater Mora (1957, 61) denomina la actitud intelectual unamuniana “avidez ontológica”. Como señala el filósofo catalán, esta avidez supone algo más que la disolución de la individualidad. Implica la ampliación de la individualidad y de la particularidad al todo.

pues, la ausencia de sentido por la que se caracteriza el mundo fenoménico es suplida por un dinamismo creador (egotismo) que con la mirada puesta en lo espiritual trata de espiritualizar la realidad toda (Unamuno, 1966, 120).

Se deduce, pues, que Unamuno utiliza el motivo paulino sin tener en cuenta un aspecto de gran relevancia del mismo; este es, el implicar la intervención en la historia de un Dios trascendente. Si bien, el concepto de “anacefalosis” sirve a Unamuno para expresar su interés de que lo espiritual termine recapitulándolo todo; a su juicio, esto tendría lugar a partir de la creación del hombre mismo. Unamuno no cuenta con la actuación de un Ser trascendente en la historia (lo mesiánico) sino que concibe una suerte de “Dios en potencia” latente en los anhelos de infinitud del corazón humano. La “apocatástasis” sería la plena actualización de esos anhelos, de suerte que terminaran por prevalecer sobre la materia. Eso sí, después de una dura lucha llevada a cabo por el hombre mismo.

Para Unamuno, esta lucha comienza en un “instante”. En un momento donde la visión espiritual totalizante —con pretensiones de abarcarlo todo— rompe con la concepción del destino como sucesión temporal vacía y carente de sentido. El amor es el causante de que la eternidad irrumpa en el tiempo. El amor percibe lo eterno, y al ser deslumbrado por ello, genera —siempre a juicio de Unamuno— el ímpetu de trascendimiento (Cerezo, 1996, 451-455 y 2016). Aquí hay que tener en cuenta una cuestión relevante, y es que para Unamuno, la eternidad y la infinitud son las sustancias del tiempo y del espacio respectivamente (Unamuno, 1968, 197), por lo que en cada instante está contenida ya la eternidad. El amor es lo que permite que el hombre caiga en la cuenta de ello y se produzca así una ruptura de la continuidad del tiempo.

De esta manera, el amor es el que incita a la libertad, a optar por lo eterno. Para Unamuno, al igual que en Pablo, tiempo y libertad son un binomio inseparable. La libertad humana necesita del despliegue temporal para realizarse; si no, sería algo semejante a la de los ángeles, acto puro. No obstante, ese necesario despliegue del tiempo implica un grave riesgo: que la libertad se convierta en naturaleza. Que las circunstancias a las que está encadenada en lugar de servirle de materia para su acción, la arruinen, la avasallen (Cerezo, 1996, 446).

De ahí la importancia del “instante”, este actúa como una suerte de “rayo” capaz de romper la sucesión temporal y circunstancial y de hacer irrumpir el sentido eterno. El “instante” unamuniano consiste en la irrupción de un sustrato eterno que rompe la sucesión lineal del tiempo (dispersión) e invita a recogerlo todo en ese fondo de eternidad (Unamuno, 1968, 197). Esa experiencia del instante —kierkegaardiana seguramente— es el fundamento de la lucha espiritual unamuniana.

El “instante” hace al individuo —a juicio de Unamuno— consciente de su carácter errante. Podría decirse que le hace sentirse huérfano de idea o identidad. De ahí que desencadene la lucha por la construcción de la misma... eso sí siempre mirando al pasado, al origen. Si la temporalización supone la pérdida de la identidad (y de la paz), la referencia al origen es el motor continuo de la lucha espiritual. De ahí la famosa expresión unamuniana de “desnacer”... o del torrente subterráneo y contracorriente a la vida que va desde la muerte al nacimiento.

¿Si contra costumbre  
tornase el torrente  
a hielo, a la cumbre  
de donde salió?



¡Infinito enjullo  
del telar divino,  
cerrado capullo,  
árbol, fruto, flor! (Unamuno, 1969, 756)

De esta manera, la memoria adquiere un papel importante en el filosofar unamuniano. La espiritualización agónica que propone se construye también —similarmente a Pablo— a partir de una continua tensión pasado-presente-futuro. ¿Puede hablarse en Unamuno de relación tipológica al estilo paulino? Probablemente no, sin embargo sí que se percibe cómo el pasado se convierte en motor del futuro en cuanto fuente de nuevas posibilidades. No hay un mesianismo propiamente dicho, no hay un pasado que leído de una determinada manera oriente hacia el sentido de la historia. Lo que sí que hay en Unamuno es una suerte de convencimiento de que la resistencia espiritual agónica que propone —frente a la entropía, recordemos— se sustenta a partir de la memoria<sup>12</sup>. De la lucha contra el olvido —contra las expectativas congeladas— que irremediamente acarrea la sucesión (dispersión) líneal del tiempo<sup>13</sup>.

Y van haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas (Unamuno, 1966, 227).

Pues bien, si la “anacefalosis” opone resistencia a una concepción del mundo como entropía; y se sustenta en una suerte de conversión de la mirada originada por el amor, la cual rompe la sucesión temporal dando cabida a lo eterno. Entonces, cabe una pregunta más: ¿qué es lo que incita al amor? La transitoriedad.

El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida (Unamuno, 1966, 132).

La caducidad es quizá el problema por excelencia al que se enfrenta Unamuno a lo largo de toda su obra. El problema que hizo que se desmoronase la metafísica monista de su juventud y el que acentuó su talante existencialista. Precisamente, sea esa la razón de la empatía que profesa con Pablo, a quien considera ante el mismo dilema que él. Y sin duda que es esa la raíz de esta ética existencial contra la muerte que pretende ser el egotismo unamuniano. Frente a la celebración monista-panteísta de la transitoriedad en que consistía su primera metafísica, tras la crisis de 1897 —y al igual que Pablo—, los esfuerzos intelectuales de Unamuno se basarán en buscar las formas de rebasar esa transitoriedad

---

12 Hacer de las esperanzas pasadas, fosilizadas por el tiempo, recuerdos... y de esos recuerdos nuevas esperanzas para el futuro.

13 El pasado es el olvido;  
el porvenir la esperanza;  
el presente es el recuerdo,  
y la eternidad el alma  
(Unamuno, 1969, 950).

de la vida y en hallar un destino último, una idea de sí eterna, una vocación. Ahora bien, Unamuno —a diferencia del Apóstol— nunca llegará a confiar en un Otro que intervenga y colme esos anhelos. Todo está en manos del hombre. El sentido unamuniano de la historia es simultáneamente la meta y el resultado de un bregar apasionado.

#### 4. Diálogo Benjamin-Unamuno

El presente trabajo partía del pensamiento paulino para, desde ahí, desgranar la influencia de este autor en Benjamin y Unamuno. Se ha constatado, pues, cómo el motivo teológico “apocatástasis” de Pablo juega un papel relevante en el filosofar de ambos autores y es precisamente eso lo que hace que existan ciertas similitudes.

El primero de los conceptos teológicos que se ha abordado ha sido el de “anacefalosis”. Benjamin y Unamuno se valen de él desde dos perspectivas muy distintas, tanto en los medios como en los fines. Comenzando por los segundos, la motivación benjaminiana es estrictamente histórica o política mientras que la unamuniana es más bien antropológica. Ambos autores se distancian del sentido original paulino, si bien es cierto que la apropiación benjaminiana es más próxima al concepto de Pablo. De los dos, es Benjamin quien mantiene la esencia mesiánica original del término. El filósofo alemán entiende la recapitulación (*zusammenfassung*) como la recuperación de todos los proyectos de vida singulares truncados por la historia. Se propone avanzar intelectualmente hacia una nueva forma más integradora de comprender la universalidad; y en ese sentido, concibe que solo se puede conseguir teniendo presente todos y cada uno de los acontecimientos y vidas humanas.

De esta manera, el fruto de la “anacefalosis” benjaminiana es una imagen dialéctica que emerge de una constelación entre pasado y futuro. Una suerte de mónada que aporta una visión panorámica de toda la historia pero desde una perspectiva totalmente nueva, la de los vencidos. Si en el *kairós*, la relación tipológica paulina implicaba la redención; en Benjamin esta constelación implica que la virtualidad del pasado cercenado puede traumatizar el presente —como si fuese una astilla— abriendo nuevas posibilidades de futuro. Benjamin mantiene una cierta dosis del mesianismo en el sentido de que, para él, el pasado alberga la posibilidad de redención del presente y del futuro. El pasado puede irrumpir en el presente como un otro haciéndolo tambalearse y redimiéndolo.

En Unamuno no hay nada de esto. Ni utiliza el concepto “apocatástasis” para un fin político-histórico ni conserva el sentido mesiánico original. Ahora bien, en el vasco hay una preocupación muy semejante a la existente en el alemán: la de la relación entre lo individual y lo particular. Al igual que Benjamin, Unamuno se preocupa especialmente del destino individual; de que nada se pierda. Pero no busca que se haga justicia, sino que lo que le atormenta es la desaparición de la conciencia individual.

Ni hay confianza alguna en que Dios intervenga en la historia; ni contempla Unamuno, como sí hacen Pablo y el autor de las tesis, el potencial transformador de la alteridad del pasado. Más bien, el vasco se vale de la “anacefalosis” para expresar un hipotético sentido final de la historia humana (Conciencia del mundo), un sentido espiritual resultante única y exclusivamente del bregar de los hombres y las mujeres.

Por tanto, puede decirse que hay dos preocupaciones comunes de fondo. La de la subsunción de lo particular en lo universal y la de que nada se pierda. Posiblemente eso les llevase

a confluir en el pensamiento paulino. Sin embargo, la motivación última y la utilización del momento teológico de San Pablo es totalmente diferente. Siendo, llamativamente, la del materialista histórico Walter Benjamin la más próxima al sentido mesiánico original del término.

Con relación al “instante”, la posición unamuniana difiere también de la paulina, aunque quizá en un grado menor. Como se ha mostrado, el inmanentismo inherente a su concepción de la “anacefalois” encuentra aquí un cierto contraste. Y es que, aunque es en el “instante” donde se despierta la tensión agónica que Unamuno intenta solucionar con el momento “anacefalois”; precisamente, le subyace a él una cierta experiencia de la alteridad, en el sentido de percepción de un fundamento eterno a todo el tiempo<sup>14</sup>. Esta percepción es capaz de romper la sucesión del tiempo e invita a “recoger y salvar” cada minuto en lugar de abandonarlo a su disolución.

No obstante, tampoco existe aquí el sentido mesiánico original de Pablo. El “instante” unamuniano refiere básicamente a la toma de conciencia de la eternidad subyacente al tiempo y al consiguiente comienzo de la acción agónica contra el transcurrir del mismo. En pocas palabras, el “instante” es la toma de conciencia de un fundamento eterno distinto a la entropía por el cual hay que luchar. Ahora bien, toma de conciencia es distinto a redención; ahí radica la principal diferencia. Diferencia que mantendrá también con Benjamin.

Para el filósofo alemán, el “instante” (*Jetztzeit*) también supone una ruptura o cesura en el transcurrir lineal del tiempo. Sin embargo, a diferencia de Unamuno, posee un importante rasgo redentor. En el sentido de que la “*Jetztzeit*” supone principalmente la apelación al “es” de lo que no fue. El desentierro de un pasado injusto, avasallado por el paso del tiempo<sup>15</sup>. Desentierro que abre la posibilidad de un nuevo futuro, aunque no lo desencadene necesariamente. No es, en absoluto, la preocupación unamuniana de tratar de “recoger”, en un instante eterno, todo lo disperso en el tiempo para evitar que se pierda en la nada entrópica; consiste en traer todo el pasado a la memoria por medio de un golpe de vista lo suficientemente intenso como para hacer al presente —consecuencia del pasado injusto— tambalearse. Así pues, puede decirse de nuevo que Benjamin retoma el motivo teológico paulino (relación tipológica) con más fidelidad que Unamuno<sup>16</sup>.

La forma en que ambos autores tratan la “memoria” va en la misma línea. La “memoria” benjaminiana implica principalmente la recuperación del lado oculto de las cosas, de los presentes truncados... en resumidas cuentas, de la virtualidad que aun puede conservar el pasado y que está neutralizada por el presente. Esa “memoria” actúa desestabilizando al presente, quitándole legitimidad, al presentar una alteridad que lo cuestiona. Implica un encuentro entre el pasado vivo y el presente activo... y, por lo tanto, puede tener repercusiones en la política; y sobre todo en la hermenéutica que se hace del pasado.

14 Para Unamuno, cada instante contiene en sí la eternidad toda. “Y cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo determinados, tanto más universal y secular se hace, siempre que se ponga alma de eternidad e infinitud, soplo divino en ella” (Unamuno, 1968, 196).

15 Si recordamos las dos vertientes del mesianismo paulino apuntadas por Agamben, Benjamin mantiene la de la relación tipológica pasado-presente. Unamuno ninguna de las dos. Para ahondar en la estructura del tiempo mesiánico tal y como la entiende Benjamin consultar el siguiente el artículo: “La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política” (Muñoz, 2018).

16 La “*Jetztzeit*” se distingue de la actuación mesiánica en la historia en dos sentidos: cuantitativo, ya que solo se refiere a momentos determinados; y cualitativo ya que solo salva el sentido (hermenéutica) y no materialmente (Mate, 2006, 291)

La “memoria” unamuniana tiene mucho más de conatus —por decirlo con Spinoza—. De lucha por salvar el pasado para que no se disuelva en la nada. No hay pretensión política sino soteriológica; Unamuno lo que no quiere es que nada espiritual se pierda. En ese sentido, el “yo” —la conciencia— es la instancia de resistencia frente a la disipación. Resistencia que implica una continua reelaboración del pasado y del recuerdo, y su consiguiente proyección al futuro en forma de esperanzas (Cerezo, 1996, 440-450).

Con relación a la “transitoriedad”, es quizá ese el concepto teológico paulino asumido con más fidelidad por ambos autores<sup>17</sup>. No es de extrañar, pues la idea de la caducidad del mundo es una tópica constante a lo largo de la historia (Cuesta, 2004, 103).

Unamuno (1966, 120) concibe la “transitoriedad” como la desencadenante del amor y de la lucha agónica por la pervivencia del espíritu. El mundo en cuanto sucesión de momentos y circunstancias puede ser escenario —a juicio del vasco— o bien para la búsqueda de la eternidad o bien para la disipación. Concibe que la sucesión temporal es condición de posibilidad para la realización de la libertad, pero también puerta para el mayor de los riesgos, la naturalización de la misma. Esto es, que se disipe entre las diferentes circunstancias y termine volviéndose naturaleza.

La concepción del mundo como “transitorio” despierta —en el vasco— el deseo de lo que está más allá de él. Unamuno no se conforma con este mundo, ni con la instauración de un orden utópico en él. Unamuno lo que pretende es una vida plena que lo trascienda; y en eso está muy próximo a Pablo. Aunque, como se ha señalado, piense que ésta debe “producirse” a partir del mundo mismo y de los anhelos humanos que en él la prefiguran.

Por otra parte, el Benjamin del Fragmento teológico-político está también cerca de esos posicionamientos. Como señalan Cuesta Abad y Taubes, Benjamin relaciona la felicidad con la transitoriedad del mundo, con el fin de *este* tiempo; por lo tanto —a su juicio— todo lo referente al mundo es banal. La realidad presente únicamente es valiosa para él en cuanto anticipe o prefigure lo que ha de venir. Y, precisamente, su transitoriedad es la que señala más intensamente la realidad más plena de lo Otro.

Si para Unamuno, la transitoriedad del mundo despierta el anhelo espiritual e incita a la lucha agónica por conseguirlo, para Benjamin, esta transitoriedad es el signo de lo que ha de venir y por lo tanto la que le confiere un cierto rasgo mesiánico al mundo mismo. Ambos buscan lo que está más allá. Ahora bien, e insistiendo en lo ya dicho, para Unamuno la transitoriedad es oportunidad para el comienzo de una lucha agónica por conseguir lo espiritual; no el signo de una realidad mesiánica que se vaya a dar de por sí —a intervenir en la historia— como cree el Benjamin del Fragmento.

Con todo, podemos concluir que el momento teológico paulino de la “apocatástasis” está muy presente en el filosofar de ambos autores. Ello puede explicar los paralelismos que pueden encontrarse entre ambos. No obstante, la utilización que hacen de él es muy distinta. Y a ese respecto, cabe señalar que el materialista Benjamin asume más fielmente la componente mesiánica del pensamiento paulino que Unamuno. El cual es incapaz de asumir una realidad otra y por ello centra todos sus esfuerzos en tratar de construirla y explicarla desde esta.

17 En el caso de Walter Benjamin, esto ocurre en el Fragmento teológico-político de comienzos de los años 20. No en las Tesis de filosofía de la historia.

## 5. Conclusiones

El momento paulino de la “apocatástasis” resulta de especial utilidad para poner en diálogo a dos pensadores contemporáneos relevantes que nunca han sido confrontados. Si bien es cierto que las motivaciones principales de ambos autores fueron distintas, la historia en el caso de Walter Benjamin y la antropología en el caso de Miguel de Unamuno; ambos se caracterizan por un rasgo importante, este es el inconformismo con el pensamiento típicamente ilustrado que dejaba de lado el potencial intelectual de la religión.

A este respecto, los dos filósofos encontraron en el aporte paulino un rico sustrato conceptual desde el que enriquecer y desarrollar su pensamiento. Hasta el punto de que el desgranado del mismo en los conceptos de “anacefalosis”, “instante”, “memoria” y “transitoriedad” es transversal al pensamiento de los dos filósofos.

No obstante, el tratamiento que hacen de estos conceptos es bastante diferente. A ese respecto, se puede concluir un punto fundamental. Walter Benjamin es más fiel al mesianismo implícito en los conceptos paulinos que Miguel de Unamuno. El primero se vale del potencial de lo mesiánico (constelación pasado-presente) para romper la continuidad del tiempo histórico y dar cabida así a la redención de lo que había quedado al margen de la historia. Proponiendo, de esta manera, un método historiográfico inédito, que rescata el pasado cercenado y que haga justicia a las víctimas olvidadas.

Por el contrario, Miguel de Unamuno no contempla en ningún momento la posibilidad de que “la otredad” (pensada tanto en términos de Dios como de pasado irredento) pueda perturbar el presente ni mucho menos intervenir en él. No hay una concepción mesiánica del tiempo ni de la historia. Lo que hace don Miguel es plantear una filosofía en la que es el hombre mismo —respondiendo a sus anhelos— el que “construye” lo espiritual frente al dinamismo contrario que impera en el universo, el de la entropía.

Finalmente, y a modo de conclusión, cabe señalar que el presente trabajo pretende ser una primera aproximación a una problemática inédita en el campo de la filosofía contemporánea en general y española en particular. En ese sentido, abre un campo interesante para el estudio y la reflexión que puede ser enriquecido con el abordaje de la obra completa de ambos autores; y con la consiguiente detección de nuevos motivos comunes a contrastar.

## Bibliografía

- Adorno, T. (1998), *Minima moralia*, Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta.
- Asbún Bojallil, J. (2018), “En torno al pensamiento religioso de Miguel de Unamuno”, *Orbis. Revista electrónica de Ciencias Humanas*, 39.
- Benjamin, W. (2006), “Sobre el concepto de historia”, en Mate, R.: *Medianoche en la historia*, trad. Mate, R., Madrid: Trotta, 2006.
- Benjamin, W. (2007), “Fragmento teológico-político”, en *Obras completas. t. II. Vol. 1*, trad. Navarro, J., Madrid: Abada.
- Bultmann, R. (1997), *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme.
- Cerezo Galán, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.

- Cerezo Galán, P. (2016), *Miguel de Unamuno, Ecce Homo: la existencia y la palabra*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cuesta Abad, J.M. (2004), *Juego de duelo*, Madrid: Abada.
- Castilla Urbano, F. (1991), “Walter Benjamin: una filosofía de la historia entre la política y la religión”, *Anuario de filosofía del derecho*.
- Duque, F. (1997). *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid: Akal.
- Ferrater Mora, J. (1957), *Unamuno bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana SA.
- Fraijó, M. (2020), *Semblanzas de grandes pensadores*, Madrid: Trotta.
- Iglesias Granda, J.M. (2019), *Sentir y pensar la historia con Miguel de Unamuno*, Madrid: Apeiron.
- Kafka, F. (2003), “Cuadernos en Octavo” en *Obras completas IV*, Barcelona: Galaxia Guttemberg.
- Maroco Santos, E.J. (2018), “Unamuno y la fe religiosa”, en *Eidos*, 28.
- Mate, M.R. (2006), *Medianoche en la historia*, Madrid: Trotta.
- Muñoz, S. (2018), “La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política”, *Constelaciones, Revista de teoría crítica*, 10.
- Rabaté, J.C. y Rabaté, C. (2008), *Miguel de Unamuno: biografía*, Madrid: Taurus.
- Rabaté, J.C. y Rabaté, C. (2018), *Miguel de Unamuno (1864-1936), convencer hasta la muerte*, Madrid: Galaxia Guttemberg.
- Ribas, P. (2015), *Unamuno: el vasco universal*, Madrid: Endymion Ensayo.
- Ribas, P. (2016), *Para leer a Unamuno*, segunda edición, Madrid: Alianza Editorial.
- Roggero, J. (2010), “Mesianismo, ontología y política en Giorgio Agamben”, *Instantes y azares, escrituras nietzscheanas*, 8.
- Salcedo, E. (1964), *Vida de don Miguel*, Madrid: Anaya.
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta, 2007.
- Unamuno, M. (1966), “Meditaciones y ensayos” en *Obras completas VII*, Madrid: Escélicer.
- Unamuno, M. (1968), “Nuevos ensayos” en *Obras Completas III*, Madrid: Escélicer.
- Unamuno, M. (1969), “Poesías” en *Obras Completas VI*, Madrid: Escélicer.

## **RESEÑAS**





RODRÍGUEZ LÓPEZ, B.; SÁNCHEZ MADRID, N.; ZAHARIJEVIĆ, A. (eds.). (2021). *Rethinking Vulnerability and Exclusion: Historical and Critical Essays*. Suiza: Palgrave Macmillan.

Tras su irrupción y desarrollo en las ciencias sociales, y con una presencia creciente en el campo de las ciencias biomédicas, las categorías de “vulnerabilidad” y “exclusión” permean también las contribuciones en filosofía política. Y no solo: el uso de estos términos es ya parte del *mainstream* de la arena mediática y política, hasta el punto de que la definición de qué miembros de nuestra sociedad son “vulnerables” y “excluidos” es una constante de la campaña permanente. En esta red de usos, “vulnerabilidad” puede llegar a significar cosas prácticamente opuestas: fragilidad, exposición y humillación se contraponen a resistencia, resiliencia y empoderamiento. La constatación de esta omnipresencia nos apremia a enfrentar el carácter poroso de estas categorías analíticas y a pensar con rigor sus potencialidades y limitaciones. La posibilidad de comprender las luchas por su significación —y, por ende, de intervenir en ellas— exige un esfuerzo de atención a una cartografía conceptual todavía en construcción.

A grandes rasgos, la vulnerabilidad ha sido pensada desde dos recorridos: en el primero, el énfasis estaría en la interdependencia, en la vulnerabilidad compartida por todos los seres humanos. Es decir, en constatar la exposición de todos los cuerpos a ser heridos como una condición ontológica de la existencia humana. En el segundo recorrido, el discurso se centra en definir normativamente quiénes son —no esencialmente, sino como consecuencia de prácticas de exclu-

sión— aquellos “sujetos vulnerables” que requieren, por el hecho de serlo, una atención o protección específica. Blanca Rodríguez López y Nuria Sánchez Madrid, ambas profesoras de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, junto con Adriana Zaharijević, investigadora senior en el Institute for Philosophy and Social Theory de la Universidad de Belgrado, proponen recoger esta relación aparentemente inequívoca —a saber, el hecho de que “si uno está excluido es, con toda probabilidad, vulnerable y viceversa” (p. XIX)— para investigar sus presupuestos y consecuencias.

Las contribuciones, que constituyen aproximaciones críticas a estos conceptos desde varios enfoques, abordan la relación entre vulnerabilidad e invulnerabilidad, qué está en juego en la invulnerabilidad; y cómo estas dos nociones se articulan a su vez con los procesos de inclusión y exclusión operantes en la actualidad. Este enfoque es deudor de la noción de vulnerabilidad presente en las últimas publicaciones de Judith Butler y de su vínculo con la precariedad, entendida como una operación de poder que distribuye desigualmente la dependencia, esto es, que refuerza y genera vulnerabilidades socialmente inducidas. En el meollo de la discusión se encuentra la exposición diferencial de los cuerpos a la violencia potencial y los debates ético-políticos que de ella se derivan.

El volumen —fruto de una colaboración académica entre la Universidad Complu-

tense de Madrid y la Universidad de Belgrado — se divide en tres partes. La primera contextualiza históricamente los conceptos de “vulnerabilidad” y “exclusión”. En “The Vulnerable Subject: Butler Reading Hegel”, por ejemplo, Clara Ramas San Miguel destaca que, en la obra de Butler, cabe hablar del carácter a la vez pasivo y activo del concepto de vulnerabilidad, un doble carácter que es consecuencia de la aproximación de la filósofa estadounidense a Hegel como un pensamiento que pretende ir más allá de una estructura binaria. A su vez, en “The Privatization of the Sustainability of Life in Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, Sara Ferreiro Lago escoge —también desde una óptica butleriana— la separación establecida por Hannah Arendt entre las necesidades y la esfera política como ejemplo de la desconsideración por la sostenibilidad de la vida en el sistema socioeconómico actual. En la segunda parte, se propone una relectura de la vulnerabilidad mediante una discusión de la violencia en el siglo XXI, con artículos como “Contemporary Declinations of Violence and Exclusion: Thinking Extreme Violence and Vulnerability with Étienne Balibar and Judith Butler”, en el que Emma Ingala analiza y compara lúcidamente el giro hacia la no violencia y la antiviolenencia por parte de estos dos autores. Al hacerlo, Ingala relaciona este gesto con una cierta recuperación de la noción de lo humano, característicamente opuesta al rechazo radical de los posestructuralistas —de quienes ambos son herederos— en su crítica al humanismo. Finalmente, en la última sección el objetivo es pensar el concepto de exclusión en conexión con las democracias de nuestro siglo.

En conjunto, los artículos ofrecen una panorámica amplia de las y los autores que trabajan actualmente en torno a estos conceptos; y reconstruyen debates históricamente acotados que permiten dar cuenta del vasto

recorrido de estas discusiones. Prueba de ello es el artículo de Roberto Navarrete Alonso, que aborda las consideraciones del sociólogo y filósofo alemán Helmuth Plessner en torno al concepto de “excentricidad” en el contexto de las discusiones en filosofía continental sobre la cuestión de la animalidad. Navarrete Alonso muestra cómo la antropología política de Plessner —articulada en parte como una posible respuesta a las corrientes comunitaristas de su tiempo, con Martin Heidegger y Carl Schmitt a la cabeza— conlleva, en términos políticos, “el reconocimiento de la vulnerabilidad constitutiva de todo orden político o la negación de la existencia de un enemigo absoluto” (p. 55).

Por su parte, Txetxu Ausín señala que la vulnerabilidad constitutiva del ser humano es un lugar común en obras tan dispares como las de Jürgen Habermas, Arendt o Emmanuel Lévinas (p. 68) —las dos últimas, por cierto, constituyen referencias fundamentales para las aportaciones de Butler—. Destacamos, además, la voluntad de las y los autores de dialogar con las corrientes actuales en filosofía política. Muestra de ello son los artículos de Laura Herrero Olivera y Sánchez Madrid. Mientras que Herrero Olivera aborda los conceptos de diferencia y reconocimiento a través de Axel Honneth, Jaques Rancière y Nancy Fraser, Sánchez Madrid entronca sus reflexiones en las líneas de investigación actuales de la teoría crítica y, en particular, en la obra de la filósofa social Rahel Jaeggi y su *Kritik von Lebensformen* (2013). Tomando este marco interpretativo no solo como referencia, sino como una forma de resistencia al horizonte interpretativo liberal y su —supuesta— neutralidad, Sánchez Madrid argumenta que los obstáculos materiales y simbólicos que individuos y grupos enfrentan cuando labran sus propios caminos hacia la felicidad, así como cuando tratan de evitar el sufrimiento,

“muestran una serie de problemas cruciales que la política debe afrontar e intentar prevenir en el enmarañado contexto de la sociedad neoliberal global” (p. 206).

Otra propuesta es la de Zaharijević, quien nos ofrece un recorrido por la construcción de la noción de individuo en el siglo XIX. Si bien el análisis no es nuevo, la autora establece un claro vínculo entre la noción de individuo iniciada a principios del liberalismo y la de un discurso promotor de un sujeto invulnerable que se asentará con el surgimiento del neoliberalismo, sobre todo en la fórmula que asume a partir de la década de los 80 del siglo pasado. Este vínculo ilumina los mecanismos de exclusión inherentes a “la noción del individuo como una unidad normativamente política universalmente aplicable que sigue ‘pasando’ como un universal vacío” (p. 90). Mediante la pregunta “¿quién es un individuo?”, la autora muestra que la definición del “*homo politicus*” como “individuo propietario de sí [*self-possessing*]” (p. 93) se basa en un principio de desigualdad, motivo por el cual es una figura impotente en sentido político (p. 98). La radicalidad de su lectura consiste en afirmar que la noción de “individuo” no es recuperable políticamente y, por lo tanto —y aquí, de nuevo, Butler juega un papel importante— es necesario imaginar un cuerpo político en el que “nadie pueda ser calificado como uno” (p. 98).

Por último, y aunque no se trata de una constante en las reflexiones de las y los autores, la compilación apunta una de las grandes cuestiones que, a nuestro parecer, orbitan este debate: a saber, los peligros derivados de una posible ontologización de las categorías que aquí nos ocupan. En dos sentidos: primero, en cuanto al riesgo de victimización de aquellos colectivos considerados “vulnerables” y “excluidos”, esto es, de la frecuente división, tal como se señala en la introducción, entre “quienes están en posesión de la agencia y no

necesitan protección, y los que pasivamente esperan protección y son siempre potenciales víctimas” (p. XXII). En segundo lugar, nos gustaría advertir los peligros que entraña un simple elogio de la aparente horizontalidad relacional que parece derivarse del hecho de constatar —y casi normativizar— la condición existencial de interdependencia y fragilidad de las relaciones humanas.

Al respecto de la primera cuestión, resultan oportunos enfoques como el de Clara Navarro Ruiz. La autora emplea la fuerza descriptiva del concepto butleriano de “precariedad” para explicitar que esta no solo se aplica a la existencia humana por su condición mortal, sino “específicamente” por su sociabilidad —aquí resuena el pensamiento arendtiano y su propuesta en torno a la natalidad, muy presente en las especulaciones más recientes de Butler—. Navarro Ruiz propone substituir la aspiración a una teoría general que tenga todo en cuenta desde un punto de vista particular por “una disposición práctica a la apertura” (p. 201). Con relación a la segunda, es de especial interés el artículo de Igor Cvejić, quien ofrece una interesante perspectiva al apuntar al “vacío [*gap*] normativo” (p. 102) entre el reconocimiento universal intersubjetivo mutuo y las condiciones sociales y culturales que rigen la posibilidad de ese reconocimiento. Para explorar este vacío, el autor lleva a cabo un análisis fenomenológico de la experiencia de la vulnerabilidad a partir del efecto que las emociones tienen sobre la agencia de los sujetos. Cvejić muestra con claridad cómo las emociones modulan e incluso determinan las posibilidades de los agentes para actuar en el mundo, hecho que explica que “una persona que está expuesta a la exclusión social se sentiría inteligiblemente expuesta a caminos que son habitualmente aceptables intersubjetivamente, pero cerrados a ella” (p. 104). El artículo aporta un acercamiento

profundo y matizado a las posibilidades del reconocimiento de la vulnerabilidad —propia y ajena—. Ante la constatación de que la expresión de la vulnerabilidad es inadecuada en la mayoría de los contextos sociales, el autor termina por reafirmar los espacios sociales como lugares de conflicto y abogar por la responsabilidad hacia el Otro de los agentes que constituyen esos espacios.

Creemos pertinente resaltar que, por lo que respecta a la segunda cuestión, cabe seguir explorando cómo transgredir la excesiva normativización de la vulnerabilidad y las derivas paternalistas que de ella pueden colegirse. Con todo, los ya comentados recorridos presentes en *Rethinking Vulnerability and Exclusion* nos ayudan a pensar la contingencia y la fragilidad del mundo sin legar toda posible resistencia desde la teoría

a una apuesta meramente ética; y sin que la constatación de la común vulnerabilidad termine por ocultar la exposición desigual a la violencia y la dificultad para conceptualizar la padecida en cuerpo ajeno.

Teresa Hoogeveen y  
Andrea Pérez-Fernández<sup>1</sup>  
(Universitat de Barcelona)

- 
- 1 Esta reseña se ha llevado a cabo en el marco del proyecto VULFIL “Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes” (PGC2018-094463-B-100). Ambas autoras han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo y han puesto sus nombres en orden alfabético de apellidos.

VILLA, Dana R. (2021): *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona: Paidós.

La filosofía del siglo XX sufre un trauma que amenaza con destruir no solo los resultados de la misma, sino que incluso pone en cuestión la propia actividad del pensar: el compromiso de gran parte de los filósofos más influyentes, como Jean-Paul Sartre o Carl Schmitt, con los diversos totalitarismos. Entre ellos destaca sobremanera la figura de Martin Heidegger, que llegó a ser rector de la Universidad de Friburgo bajo la égida del sistema nacional-socialista de Hitler. Todavía se discute si su alianza con los nazis fue un asunto de torpeza o una consecuencia de sus planteamientos filosóficos (De Cesare, 2014).

Hannah Arendt estuvo entre los que defendieron que Heidegger simplemente se había dejado llevar por la atracción tenebrosa que sufrieron la mayor parte de los filósofos por

los autoritarismos (Arendt, 1971). Una constante desde Platón y de la que únicamente se habría salvado, decía Arendt, Immanuel Kant. Dana R. Villa ha dedicado un estudio a dicha exoneración por parte de Arendt (Villa, 2011). Sin embargo, en *Arendt y Heidegger, el destino de lo político* el análisis que hace Villa de la relación entre el filósofo del ser y la filósofa política va más allá del caso concreto sobre el nazismo para centrarse en la tarea de deconstrucción que habrían realizado ambos de la tradición metafísica occidental.

Lo que más admiraba Arendt de su maestro era su capacidad de leer a los clásicos sin los filtros que las diversas épocas habían aplicado sobre ellos. Deconstruir, por tanto, consiste fundamentalmente en una tarea que combina la arqueología con

la restauración, de modo que se recupere la estabilidad estructural y el verdadero significado de las obras, así como su composición y técnica retórica, de modo que se aprecie la transparencia de las capas conceptuales y la nitidez de los primeros planos metafóricos. De esta manera, se reintegran de manera correcta los significantes que han sido desvirtuados por la tradición en reconstrucciones de significado erróneos.

Precisamente en la restauración de los conceptos políticos fundamentales de la tradición occidental, desde Platón y Aristóteles, es donde Arendt se configura no solo como la mejor discípula de Heidegger, sino, según Villa, como su superación. La filósofa alemana pasa por ser una aristotélica, en el sentido de continuar una tradición de republicanismo cívico que desde el pensador macedonio continuó hasta ella, pasando por Maquiavelo, Montesquieu y Jefferson. Sin embargo, Villa va a defender como tesis fuerte que Arendt, en realidad, rompe con dicha tradición situándose, de una manera que había aprendido en Heidegger, más allá de sus orígenes en Platón y Aristóteles. Si Alfred N. Whitehead había sostenido que toda la filosofía occidental consiste en una serie de notas de página de Platón, Arendt va a tratar de convertir al mismísimo Platón en una nota a pie de página de una tradición previa que él y su discípulo Aristóteles habrían distorsionado. Si bien Heidegger planteó dicha deconstrucción en la dimensión ontológica, Arendt la va a realizar en el plano de la filosofía política.

En resumen, lo que reivindica Arendt es precisamente lo genuinamente político frente a la tradición metafísica anti-política platónico-aristotélica. La transvaloración que plantea Arendt consiste en darle la vuelta a los conceptos originarios que tratan de la acción social en relación con lo justo y el orden político-jurídico. De este modo, tanto Heidegger

como Arendt aparecen como dos legatarios de Nietzsche, aunque ambos de un modo original no meramente subalterno al autor de *Más allá del bien y del mal*. La herencia nietzscheana que mantienen se refiere tanto a la metodología genealógica como al hecho de ser intempestivos respecto al marco político habitual contemporáneo, orientado a la democracia liberal y los sistemas constitucionales. No es que Arendt resulte impropio para nuestros problemas usuales en el día a día, pero sí que resulta inclasificable si nos ceñimos a las categorías mediáticas, así como frecuentemente escandalosa en cuanto que no se amolda a los lugares comunes políticamente correctos y culturalmente admitidos en la buena sociedad filosófica.

En un mundo dominado por el imperalismo economicista —tanto en el paradigma liberal, donde todavía reina el *homo economicus* como simplificación de la conducta humana, como en el marxista, en el que la infraestructura se sigue contemplando como el cimiento indiscutible a partir del cual emerge la superestructura social y la conciencia humana—, la autonomía de la política que reivindica Arendt aparece como un faro que desde el ayer ilumina el futuro para los que desde el presente nos encontramos en tiempos de penumbra.

Frente a los que creen que Arendt no es más que una aristotélica nostálgica o, lo que es peor, una heideggeriana vergonzante, Villa sostiene que la novedad política que plantea Arendt es radical, tanto en el sentido de ir a las raíces como de suponer un giro revolucionario en nuestra visión del concepto clave que nos impide ser como dioses o como bestias: la praxis. Esta praxis es entendida por Arendt de una manera bien distinta a lo habitual desde la Modernidad, en la que se ve sometida a los intereses privados dada la soberanía de lo individual. Pero también es muy distinta al plantea-

miento de la praxis en Platón y Aristóteles. Atacando la fuente primera de la confusión, Arendt no solo aclara la concepción de lo político hoy, sino que más bien lo hace saltar por los aires. En la misma dirección, pero distinto sentido, que había hecho Heidegger.

El problema platónico-aristotélico que hizo descarrilar la tradición occidental reside, desde el punto de vista de Arendt, en el sometimiento de la praxis al modelo teleológico predominante en otro ámbito de la actividad humana: la *poiësis*. Mientras que dicha *poiësis*, la producción, está dominada por la teleología, según una planificación guiada a priori por metas y objetivos, la praxis se corresponde con una acción originariamente libre, espontánea, regida por la creatividad. Si el verbo que mejor conjuga la *poiësis* es “hacer”, transitivo, a la praxis le corresponde el “actuar”, intransitivo.

Ese descarrilamiento de la tradición occidental que se inició con el planteamiento teleológico de la política, que llevaron a cabo la dupla Platón-Aristóteles, habría encontrado su consumación trágica en el totalitarismo del siglo XX que si algo nos enseñaba, según Arendt, es que había que repensar la acción de una manera antitradicionalista. En lugar de ser el político un ingeniero o un técnico, como pretendía el modelo “medios según fines”, Arendt veía la actividad política desde el prisma de lo estético, convirtiendo así al político en un artista, un *performer*.

La actividad deconstructora de Arendt se convierte así en una acción hermenéutica consistente en una destrucción creadora para salvar el arraigo en el mundo (la “mundanidad”), a través de la acción política immanente no constreñida por una metafísica abstracta.

Este arraigo en el mundo se puede equiparar con la misma función en Heidegger, pero, como decíamos, en un sentido completamente diferente. Allí donde el rector de Friburgo había centrado la recupera-

ción del sentido en la muerte y la angustia como estado psicológico, Arendt se había ido al otro extremo del arco existencial, el nacimiento y el compromiso como acción política. La manera de ser-en-el-mundo de Arendt pasa por el pluralismo, la discrepancia y la libertad, entendidos todos ellos no a la manera de la Modernidad, en la que triunfa un sujeto soberano que gira alrededor de un Yo autoconsciente, sino en el seno de un mundo de la vida en el que la independencia no está en conflicto, todo lo contrario, con las formas sociales.

El libro de Villa se divide en tres partes. La primera se dedica a “La teoría de la acción política de Arendt”. Comienza con un análisis del vínculo entre Aristóteles y Arendt en relación con la autonomía de la acción política, siguiendo el conocido criterio de división entre labor, trabajo y acción en la filósofa alemana. Todo ello en busca del primer objetivo de Arendt en su lucha contra la tradición fosilizadora de la praxis: conseguir una política autónoma de otros objetivos, ya sean de índole económica, de justicia social o, en general, utilitarios.

Esa autonomía de lo político pasa necesariamente por dinamitar la concepción teleológica de la acción que la subordina a lo utilitario y el hacer supeditado a fines. Para ello plantea la política como una suerte de arte escénica en la que importa tanto el libreto como la improvisación. La política arendtiana se parece más a una sesión de jazz libre que a un concierto de música clásica encorsestada por un libreto y un director omnisciente.

Por ello, va incluso más allá de la noción del juicio en Kant, cuyo juego libre de las facultades le podría servir como introducción a su proyecto liberador de la acción, para conectar con Nietzsche y su estetización de la política. Que no significa frivolidad ni sofistería, sino un modelo performativo en el que el conflicto y el *agón* del debate y la

polémica se sobreponen al consenso pasteurizado de una comunicación idealizada que antes de empezar ya se sabe cómo va a terminar.

En la segunda parte, “Arendt y Heidegger”, se presenta a los dos pensadores como críticos de la Modernidad y su subjetivación de lo real. Si todo pensador se define por los adversarios que enfrenta, en el caso de Arendt y Heidegger estos serían los prejuicios de los filósofos griegos a favor de la vida contemplativa y la noción de libre albedrío como estado psicológico interno en el cristianismo originario. En contra, Arendt va a ser la gran defensora de la acción política en el ágora pública y de la libertad como fenómeno intra-subjetivo orientado hacia la polémica y la pluralidad dentro de la unidad de lo humano. En definitiva, una realidad humana y tangible expresada en el ámbito público, articulada en torno a un “Nosotros” debatiente, en lugar de un estado metafísicamente dudoso y políticamente inasible situado en una especie de lenguaje privado de la conciencia, un modo del “Yo” solipsista.

Termina el libro de Villa con un tercer apartado dedicado a “La crítica de la política filosófica de Heidegger”. En una entrevista en televisión, Arendt (1964) negaba que ella pudiese ser catalogada como filósofa. Son palabras mayores, parecía decir, los asuntos a los que se dedican filósofos como Heidegger mientras que ella, más humilde, se habría de conformar con el rango de politóloga. Y es que para Arendt el conflicto primordial es entre filosofía y política. Un conflicto en el que la política ha perdido en nuestra tradición al ser sojuzgada por el pensamiento y la actitud de filósofos como Platón y Aristóteles que han negado su autonomía, domesticándola bajo el dominio del planteamiento filosófico. Por ello, para Arendt, Heidegger es un pensador intrínsecamente apolítico, por lo que, en realidad,

no tendría sentido pedirle responsabilidades por actitudes y conductas respecto de las cuales alguien acostumbrado a reflexionar sobre el ser y la nada era estrictamente un disminuido intelectual (al estilo del *sophós* que en la alegoría de la caverna de Platón vuelve a entrar en la oscuridad maloliente de la caverna, una vez que ha visto con sus propios ojos el mundo iluminado por la luz del soleado Bien, y se queda cegado, dándose la paradoja de que el que ha contemplado más lúcidamente es el más ciego).

En contraposición a las interpretaciones de Jürgen Habermas y Richard Bernstein, para las que Heidegger sería el pensador antipolítico por excelencia, al devaluar la acción comunicativa y el espacio público a sus mínimas expresiones, para Arendt lo que habría sucedido es que el espacio del pensar para Heidegger, el único donde cabe la autenticidad y la salvación, expulsa toda concepción orientada a lo político *per se*. La Modernidad ha impuesto un modelo de racionalidad subjetiva en el ámbito de la técnica, pero la respuesta de Heidegger no ha superado dicho horizonte de subjetividad, orientado en su caso hacia lo subjetivo místico. Del solipsismo del sujeto que piensa en Descartes, que habría producido la Ilustración del siglo XVIII, habríamos pasado en Heidegger al solipsismo del *Dasein* que poetiza, un epígono del Romanticismo en pleno siglo XX.

En la visión de Dana R. Villa, Hannah Arendt no es una pensadora del siglo XX con la mirada puesta en el siglo V a. de C. y más allá, sino una teórica política orientada hacia el siglo XXI que desde su crítica a los totalitarismos puede alumbrarnos la respuesta a los populismos que asolan el mundo. Si desde el siglo XVII los sistemas políticos occidentales se debaten entre una visión hobbesiano-autoritaria frente a un planteamiento lockeano-liberal del Estado, también es cierto que desde el siglo XX tenemos la

disputa entre una filosofía-para-la-muerte en Heidegger frente a una filosofía-para-la-vida en Arendt. El libro de Villa tiene la enorme virtud de servir como mapa conceptual para un terreno tan frondoso y peligroso como fue la filosofía política en tiempos de lucha de ideologías entre las guerras mundiales, en los que aparecían “islas” de libertad que rápidamente desaparecían. Unos tiempos que hacen caso omiso a las fronteras de calendario con las que pretendemos exorcizarlos, pero que siguen presentes entre nosotros, si cabe más sutiles pero no menos insidiosos.

### Bibliografía

- Arendt, Hanna (1964), «¿Qué queda? Queda la lengua materna», entrevista a Hannah Arendt realizada por Günter Gaus y emitida por la televisión de Alemania Occidental, recuperado con subtítulos en español en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>
- Arendt, Hannah (1978), «Martin Heidegger at Eighty», en Michael Murray (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven: Yale UP, pp. 292-303.
- De Cesare, Donatella (2014), *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Villa, Dana R. (2021), *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona: Paidós.
- Villa, Dana R. (2011), «Apologist or Critic? On Arendt’s Relation to Heidegger», en Steven Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, CA: University of California Press, pp. 325-337.

Santiago Navajas  
(Universidad de Granada)

FEITO GRANDE, L. y DOMINGO MORATALLA, T. (2020). *Bioética narrativa aplicada*. Madrid: Guillermo Escolar, 213 pp.

En el año 2013, Lydia Feito y Tomás Domingo publicaban *Bioética narrativa*. Siete años después, sus autores nos ofrecen la oportunidad de conocer la segunda parte de su trabajo, esta vez bajo el nombre de *Bioética narrativa aplicada*. Si en *Bioética narrativa* nos presentaban una fundamentación de un modelo de bioética desde la perspectiva narrativa, en este libro se ven ahora aplicados los conocimientos contenidos en aquella, estableciendo así una vía de comunicación entre la teoría y la práctica. Tal y como puede leerse en su «Introducción», «en las últimas décadas se ha puesto en marcha (...) una aproximación narrativa al encuentro clínico, al análisis de problemas éticos y, en general, a los procesos educativos y de resolución de

conflictos» (p. 8). De esta manera, los problemas no pueden ser ya abordados sin tener en cuenta cada circunstancia, cada situación, donde la comprensión del contexto se antoja imprescindible si lo que se pretende es tener un mayor conocimiento del caso en cuestión, ya que no es lo mismo la concepción de una enfermedad vista desde la perspectiva del enfermo, que la que pueda tener un profesional sanitario, un familiar o un amigo. Por tanto, cada caso estará siempre revestido de una interpretación que lo determine y que mudará dependiendo de la persona concreta que la posea, de ahí que deba huirse de juicios objetivos y apodícticos ante la inexistencia de casos descontextualizados, remitiendo todos ellos necesariamente a un marco de



sentido. Es así que en *Bioética narrativa* se llegaba a la conclusión de que «la bioética narrativa no puede ser un sistema de recetas o protocolos que guíen la acción de un modo general, pues la atención a lo particular exige una comprensión de la diferencia» (p. 10). Ahora bien, esa remisión continua a lo particular, a lo específico, debe conducirnos a su inevitable articulación con lo universal, pues «cada narración, cada relato y cada biografía, siendo únicos, exponen algo sobre el ser humano. Y por ello permiten explicar lo que compartimos de modo general» (*ibid.*). En el caso de *Bioética narrativa aplicada*, lo que con este libro se pretende es «concretar con mayor precisión cómo transitar de la fundamentación a la aplicación, esto es, cómo llevar el enfoque de la bioética narrativa a diferentes campos en donde se ha comprobado su potencia y fecundidad, aunque también su dificultad» (pp. 10-11).

Para llevar a cabo tal tarea, la obra se divide en tres partes, y cada una de estas, a su vez, en tres capítulos. En la primera parte, titulada «¿Qué es la bioética narrativa aplicada? Nuestra propuesta», se resumen los puntos principales de *Bioética narrativa*. En el capítulo primero se exponen de forma sucinta los antecedentes y el desarrollo de la bioética desde el enfoque narrativo, partiendo de la defensa de lo narrativo como modo de conocimiento, suponiendo «un acceso privilegiado a la realidad que no puede compararse con otras formas de razonamiento, porque implica experiencias y vivencias, introduce elementos concretos sin renunciar a la universalidad, asume e incluye lo emocional y afectivo, y posiblemente es el modo más adecuado de acercarse al dinamismo y complejidad de la vida» (p. 20). Este modelo de bioética incluye además un método, el de la deliberación, un procedimiento de resolución de problemas el cual propicia que la toma de decisiones se lleve a cabo con pru-

dencia y responsabilidad, por lo que, tal y como afirman los autores, «la bioética no da juicios, sino que enseña a juzgar» (p. 31). Por otra parte, en el capítulo segundo, después de ofrecer una definición de qué es una «ética aplicada» y de realizar una breve exposición de su historia, así como también señalar algunas instituciones que tienen a las éticas aplicadas como campo de estudio, Feito y Domingo se preguntan si la bioética narrativa puede ser entendida hoy como una ética aplicada más o si realmente puede concebirse como una auténtica ética civil. Atendiendo especialmente a la segunda de las opciones, reconocen que «la bioética como ética civil puede servir —y está sirviendo— para encontrar pautas de actuación con las que manejar mejor los conflictos de valores. Está siendo el camino para una mejora en la comunicación entre profesionales de diversas disciplinas, en la búsqueda de soluciones a los problemas que recojan los intereses de todos; está promoviendo, por tanto, una democracia deliberativa» (p. 45). Respecto al capítulo tercero, en él se redonda en la idea de que la bioética debe concebirse desde la perspectiva narrativa, incidiendo en que solo ella es capaz de dar cuenta de la multiplicidad de lo real, de ahí la incongruencia de pretender hallar una única respuesta con la que intentar resolver cualquier conflicto moral. Recordemos que más arriba se indicaba que «la bioética no da juicios, sino que enseña a juzgar», y si no pueden darse dos situaciones que sean idénticas, entonces cada una de ellas poseerá unos rasgos específicos que las hará distinguirse del resto, por lo que solo a través de un método deliberativo-narrativo podrán tomarse decisiones prudentes y responsables que se ajusten a la idiosincrasia de cada caso particular. Es así como admiten los autores que «al utilizar el método deliberativo no se pretende enseñar juicios ya hechos, sino aprender a formar los juicios, a construirlos,

en procesos abiertos de reflexión con uno mismo y con los demás» (p. 49).

La segunda parte, la más extensa de las tres, lleva por título «Método de la bioética narrativa aplicada», la cual comprende los capítulos cuarto, quinto y sexto. En el cuarto se tratan los recursos narrativos de los que la bioética debe hallarse provista, desde entender lo narrativo como expresión estética en la que se manifiesta la realidad de lo humano, pudiendo llegar a concitar un afán de denuncia y transformación, hasta concebirse como un ámbito de reflexión ética, en el que se toma distancia de los hechos y se atiende a los valores, pues el mundo no está dado de una vez por todas, sino que está por hacer, y es así que «la vida humana que se alimenta de relatos huye de lo estereotipado, de lo normal» (p. 62), abriendo un horizonte inabarcable de posibilidades. El capítulo quinto comienza con la aplicación de lo narrativo a la medicina, donde «el encuentro clínico se convierte en un espacio de colaboración, en el que el paciente y el profesional construyen e interpretan conjuntamente la historia de la enfermedad, integrándola en el conjunto completo de la vida del paciente» (p. 89), contrariamente a lo que sucedía en el modelo tradicional, en el que la actitud imperante era la paternalista. No obstante, este encuentro que propicia la medicina narrativa precisa de una serie de herramientas de las que el profesional sanitario no se halla provisto de manera natural, debiendo aprenderlas y entrenarlas, como es la necesidad de pertrecharse de una «competencia narrativa», pues solo a través de ella se «mejora la habilidad para la relación interpersonal en tanto que genera una escucha cuidadosa y una respuesta ponderada y cauta» (p. 97). En cuanto al capítulo sexto, en él se repara en el método deliberativo, entendido este como «un método prospectivo de toma de decisiones en ámbitos de incertidumbre, basado

en el diálogo y teniendo en cuenta las circunstancias que rodean la decisión, y que consiste en la evaluación de los argumentos en juego, a fin de determinar su validez y elegir la opción (u opciones) más prudente» (pp. 108-109). La deliberación, por tanto, huirá de principios generales y absolutos, siendo su objetivo tomar decisiones prudentes partiendo de las situaciones concretas, a sabiendas de que quizá nunca pueda hallarse la solución correcta, pero sí al menos responsable, pues «en el mundo de los asuntos humanos todo está sometido al espacio (circunstancias) y al tiempo (historia)» (p. 109). Ahora bien, la propuesta de los autores es la de complementar y enriquecer dicho método con la perspectiva narrativa, pues solo así podrá repararse en la particularidad y complejidad de las circunstancias, por lo que su denominación pasará a ser deliberativa-narrativa, sirviéndose de un caso práctico a partir del cual se recorren todos los pasos que el método comprende (pp. 117-132). Es así como Feito y Domingo afirman que «acceder al relato del paciente debe ser una labor principalmente de escucha activa, sin enjuiciar ni tratar de llegar a conclusiones demasiado rápido, ofreciendo lealtad y confianza al paciente, dándole tiempo para que se exprese a su ritmo, animando a que explique el porqué de sus afirmaciones, con paciencia y respeto. El relato de su propia biografía es el que puede ayudarnos a entender su manera de ver las cosas» (p. 120), por lo que la adquisición de competencia narrativa «es esencial para poder realizar un proceso deliberativo de modo adecuado» (p. 136), para así mejorar el encuentro y la relación clínica.

La tercera y última parte se titula «Tramando la bioética narrativa», comenzando su capítulo séptimo por el tratamiento de la narración a través del cine. De acuerdo con los autores, las películas pueden suponer un

acercamiento a los temas que competen a la bioética, pudiendo ser entendido el cine, en palabras de Julián Marías, como «la gran potencia educadora de nuestro tiempo» (p. 139), centrándose la exposición en la lectura que hace Paul Ricœur del libro *Du littéraire au filmique* de André Gaudreault, así como en la reflexión que sobre el cine lleva a cabo desde su teoría de la imaginación. Tras ello, se afirma que «el cine, como los relatos literarios, nos somete a variaciones imaginativas que pueden hacernos salir de nuestro egoísmo, nuestras utilitarias relaciones con los otros o nuestra pobre comprensión del mundo» (p. 147), pasando a ser considerado como «un instrumento para vivir imaginativamente y proyectar, connatural al vivir» (*ibid.*). El capítulo octavo, por su parte, señala el papel terapéutico que entraña lo narrativo desde el concepto de «cuidado narrativo», el cual «implica escuchar de modo abierto y respetuoso alguna versión de la historia de la vida de una persona, de modo que dicha persona, al ser escuchada, puede experimentar un sentido incrementado de introspección, significado, empoderamiento, y así producir una curación emocional-espiritual» (p. 151). Lo narrativo se convierte además en algo que es crucial «para la comunicación y la toma de decisiones. Las narraciones pueden actuar promoviendo un determinado curso de acción o tomar una determinada decisión» (p. 152), de ahí que el relato no deba ser concebido como mero «elemento ornamental ni prescindible» (p. 58)<sup>1</sup>, pues puede servir de guía para la acción, pero también de obstáculo. Finalmente, el capítulo noveno

versa sobre la formación en bioética narrativa, centrándose ante todo en cómo utilizar los métodos narrativos, empleando para ello numerosos ejemplos que evidencian la puesta en práctica de la teoría expuesta a lo largo de todo el libro. La literatura, el comentario de textos, el relato fílmico, el relato dramático y el análisis de casos son tratados ampliamente, presentándose como recursos que favorecen la compleja tarea de formar en esta nueva forma de hacer bioética expuesta y preconizada por los autores. En otro orden de cosas, es de destacar la exhaustividad en la exposición a propósito de la aplicación de la deliberación en el cine, tal y como puede comprobarse en el análisis realizado de las películas *Doce hombres sin piedad*, *Marea roja*, *Trece días* y, de forma más que minuciosa, *Sully*. En cuanto a su último apartado, en él se relaciona una serie de pasos a seguir como recomendación a la hora de diseñar un posible programa de formación en bioética narrativa.

El libro finaliza con un alegato final, en el que los autores pasan a considerar a la bioética narrativa como *prodigiosa*, en el sentido de que «apuesta por lo complejo para comprender la realidad, (...) no escatima esfuerzo para dar respuestas, (...) piensa primorosamente desde los relatos, buscando la calidad, la excelencia» (p. 208). De este modo, esta nueva forma de hacer bioética alcanza tal reconocimiento al portar consigo lo narrativo como herramienta con la que poder dar cuenta de la realidad en toda su extensión, aunque ese *dar cuenta* no signifique en modo alguno que una plétora de relatos pueda conseguir agotarla. Lo narrativo es un modo de conocimiento que conlleva una apertura inimaginable de horizontes, de intercambio de perspectivas, favoreciéndose con ello la escucha, la atención, la comprensión de la realidad que nos asalta y sacude, que nos reclama el hacernos cargo de ella, pero sin caer nunca

1 Para conocer la crítica que realizan los autores de los tópicos surgidos a propósito del uso de la narración, entre ellos el de su consideración de adorno u ornamento, véase: Domingo Moratalla, T. y Feito Grande, Lydia (2013). *Bioética narrativa* (2ª ed. 2020). Madrid: Guillermo Escolar, pp. 61-74.

en la precipitación, ya que el objetivo del método que Feito y Domingo propugnan no es otro que la toma de decisiones prudentes y responsables, de hallar el curso óptimo de acción que se ajuste a cada situación concreta. Teniendo todo esto en cuenta, *Bioética narrativa aplicada* resulta el manual idóneo con el que comenzar a trabajar para así proveernos tanto de una saludable *competencia narrativa* como de una buena *concienciación*

*ética* (p. 162), pues ninguna de ellas son cualidades naturales ínsitas en la naturaleza del ser humano, sino auténticas virtudes morales cuya adquisición supone siempre aprendizaje y entrenamiento.

Antonio Redondo García  
IES Fray Luis de León de Las Pedroñeras  
(Cuenca),  
<https://orcid.org/0000-0001-6197-9337>

BERNSTEIN, Richard J. (2021): *Encuentros pragmáticos*. Traducción de Alejandro Sánchez Lopera. Barcelona: Gedisa, 334 pp.

Habiendo transcurrido actualmente cinco años desde la publicación original de este escrito —en 2016—, titulado *Pragmatic Encounters*, y gracias al trabajo de traducción realizado por el profesor Alejandro Sánchez Lopera y a las debidas correcciones de la mano de Marta Beltrán Bahón, podemos disfrutar en castellano de esta amplia recopilación de ensayos y conferencias, redactadas e impartidas por el filósofo Richard J. Bernstein a lo largo de los últimos años (p. 13). De esta forma, atendiendo a la estructura de la colección, nos encontramos con una multiplicidad de temas y cuestiones diversas, pero que, a pesar de su diversidad, se pueden organizar y vincular profundamente a través de lo que el autor denomina el *ethos* pragmatista (p. 14). Evitando caer en clasificaciones tradicionales y separándose de los “ismos”, con los que, tal y como aclara, nunca se ha sentido identificado, nos ofrece, como alternativa, una suerte de reconstrucción de los diferentes encuentros que, a lo largo de su trayectoria académica, ha experimentado al acercarse a las variadas teorías y autores enmarcados en esta tradición. En este sen-

tido, podemos diferenciar cuatro bloques temáticos, a través de los cuales el autor ordena los diferentes momentos filosóficos y las múltiples problemáticas, generalmente adscritas a esta corriente pragmatista, pero sin olvidar las complejas interconexiones existentes entre todos estos ámbitos englobados en ese particular *ethos* ya mencionado.

Comenzando con este conjunto de agrupaciones temáticas nos encontramos con una primera parte titulada “El pragmatismo y su historia” (p. 27), donde el autor irá introduciendo algunos de los *leitmotiv* que hilarán los diversos componentes de su escrito. De esta forma, comienza su labor con un breve artículo, caracterizado por él mismo como una suerte de “autobiografía intelectual” (p. 14), donde nos muestra y explica sus primeras inclinaciones filosóficas, así como el contexto en el que todo ese bagaje intelectual se fue fraguando. Retrotrayéndose hasta sus días de juventud en Nueva York, logra exponer sus inquietudes, primeros pasos y elecciones formativas, para mostrar su compleja trayectoria intelectual de una forma cercana y humilde, sin

olvidar todos aquellos momentos de dudas y terror por las decisiones tomadas, hasta llegar al momento de escritura y formalización de su tesis doctoral sobre John Dewey. Posteriormente, nos dedica un ameno viaje a través de las diversas inclinaciones y virajes filosóficos por los que se ha movido a lo largo de su vida, resaltando la relación mantenida con importantes compañeros de profesión como Richard Rorty, Hannah Arendt, Hans-George Gadamer y Jünger Habermas (p. 42). Pero, volviendo a sus inicios, cabe destacar el modo en el que la filosofía de Dewey marcó un antes y un después en su trayectoria académica, teniendo una importancia decisiva, especialmente considerando el contexto histórico-social en el que se localizaba y a la visión democrática defendida por el mismo. Tal y como expresa:

Dewey me pareció un filósofo mucho más interesante e importante y empecé a sentir una gran cercanía con su visión de la experiencia y la naturaleza, así como con su papel como un intelectual público preocupado por la democracia radical (p. 32).

Siguiendo con el estudio y la reivindicación de este carácter democrático, profundamente vinculado con el pragmatismo filosófico, continúa su escrito ofreciéndonos una pequeña recomposición de los orígenes y la configuración de este tipo de filosofía. Así, a través de una mirada retrospectiva, analiza la historia del pragmatismo norteamericano, acercándonos a los diferentes planteamientos iniciales y a las variadas propuestas inaugurales, de la mano de autores como Charles S. Peirce, William James y John Dewey (p. 50). Identificando, a través de su argumentación, algunas de las cuestiones esenciales propias de la tradición señalada, teniendo en consideración la centralidad y vigencia de temas tan críticos como la cuestión en torno al *antifundacionalismo* y *crítica*

*del cartesianismo* (p. 55), el *falibilismo* (p. 56), *la comunidad de investigadores y el carácter social de las prácticas* (p. 57), *el pluralismo y la contingencia* (p. 58), *la perspectiva del agente y la continuidad entre teoría y praxis* (p. 59) y *la democracia como forma de vida* (p. 60) [curiosa utilizada por el autor]. En este intenso repaso, Bernstein se hace cargo, al mismo tiempo, de las diversas etapas o momentos por los que este particular movimiento ha ido transitando, mostrando el viraje que ha venido experimentando. Haciendo referencia con ello, al difícil comienzo sufrido, cuando el apoyo y la defensa del pragmatismo era algo propio de una minoría, así como al decisivo cambio acontecido con el así denominado “resurgimiento” (p. 65) del pragmatismo, posibilitando, de este modo, que sea ampliamente estudiado, defendido y discutido a nivel global y en relación con múltiples ámbitos y disciplinas. Atendiendo a algunos encuentros filosóficos especialmente cruciales, propios de este mutable y complejo *ethos*, damos paso a los artículos que concluyen esta primera parte de la obra, en los cuales podemos observar cómo el autor nos presenta una suerte de reflexión mucho más específica, en comparación con las intervenciones previas. En esta ocasión, Bernstein centra su mirada, por un lado, en el trabajo y la figura de su amigo e interlocutor Richard Rorty (p. 67), mientras que, por otro, analiza el intercambio intelectual mantenido entre Dewey y Trotsky en la década de 1930 (p. 81), resaltando en todo caso el carácter crítico, práctico y social de esta disciplina filosófica.

Tras este conjunto de apuntes introductorios, comienza la que podría constituir una de las partes más importantes del escrito, denominada “Democracia y pluralismo” (p. 97), a través de la cual nos ofrece una serie de claves y herramientas fundamen-

tales para tratar de hacernos cargo, como ciudadanos, de las problemáticas y cuestiones que envuelven nuestra compleja y plural sociedad multicultural. En este sentido, además de las estrategias mencionadas, desarrolla una suerte de glosario conceptual, abordando las controversias en torno a la cuestión de la inconmensurabilidad, el pluralismo y sus diferentes acepciones, hasta llegar al análisis y el estudio de la cuestión democrática, aludiendo a las ideas propuestas por Dewey. Siguiendo sus argumentos, se hace palpable la profunda conexión existente entre los diversos pensadores pragmatistas y una “profunda preocupación por la democracia” (pp. 16-17), haciendo suyas, igualmente, estas inquietudes y convicciones, tal y como el propio autor expresa:

Comparto la idea de Dewey de que la democracia no es exclusivamente una forma de gobierno sino una forma de vida que debe ser concretada y puesta en práctica en nuestra vida cotidiana. Creo además que el pluralismo es importante no sólo para la filosofía sino para la sociedad y la política (p. 17).

Reparando en esta revalorización de la praxis humana, podemos identificar la ruptura con el modelo de racionalidad clásico, que predominó especialmente tras el desarrollo filosófico cartesiano. De este modo, al estudiar el perfil filosófico pragmatista, encontramos una intensa crítica acompañada de un fuerte rechazo a las concepciones idealizadas de la racionalidad, negando la posibilidad de, en palabras del autor, un “punto de vista de Dios” (p. 17). Aludiendo con esa breve cita a aquella filosofía, tesis o argumentos fundamentados en una suerte de localización privilegiada del sujeto, desde la cual podría observar de forma aséptica, desligado de sus experiencias empíricas, del contexto sociocultural en el que vive y se relaciona, así como de la multiplicidad de versiones o perspectivas humanas. Al

contrario, el pragmatismo se envuelve de esta variedad, asumiendo la multiplicidad de perspectivas y posiciones. Es importante señalar, tal y como remarca el autor, que el pluralismo falibilista comprometido, que personalmente desarrolla y defiende, no debe ser entendido como un tipo de relativismo extremo, puesto que se fundamenta en el análisis crítico, pero, al mismo tiempo, atiende a sus propias limitaciones, tratando de comprender a aquellos que son diferentes o incluso opuestos:

Un pluralista falibilista comprometido siempre tratará de mostrar —sea argumentando, apelando a la experiencia vivida, sea contando historias y construyendo narrativas— por qué la alternativa que favorece es más atractiva, adecuada, rica e iluminadora que aquellas que rechaza. Pero también reconoce su propia falibilidad y que gente razonable pueda *disentir* en torno a asuntos fundamentales (p. 149).

De este modo, considera fundamental la voluntad de colaborar y empatizar con los otros, aunque nos resulten extraños o diferentes, tratando de entenderlos a través de “un genuino diálogo crítico” (p. 18), logrando así desarrollar una sociedad democrática en la que se posibilite el encuentro y la comprensión entre los diferentes y múltiples grupos sociales o culturales propios de nuestras complejas sociedades actuales. En este sentido, Bernstein nos ofrece un intenso recorrido a través de algunos de los debates que, en relación con las problemáticas señaladas, ha considerado más importantes, logrando abarcar perspectivas como la desarrollada por Kuhn (pp. 99-116) —en lo referente a la noción de inconmensurabilidad—, así como el desarrollo del pluralismo cultural de la mano de William James (pp. 117-131) o el así denominado pluralismo comprometido propio de la filosofía de Charles Taylor (pp. 133-151). De este modo, tomando en consideración

el desarrollo filosófico que hemos tratado de condensar en estas líneas, y volviendo a hacer referencia al carácter profundamente práctico del pragmatismo, se hace patente la vinculación y la posibilidad de aplicación de todas estas herramientas, argumentos e ideas a contextos propios de nuestra cotidianidad. Todo ello, tal y como especifica el autor, sin olvidar las limitaciones de la filosofía, puesto que con este desarrollo no se pretende ofrecer una suerte de método o solución concreta, definitiva e infalible, sino una propuesta que “puede ayudar a deconstruir los mitos y prejuicios que bloquean nuestro entendimiento mutuo” (p. 116).

Logrando comprender el pensamiento filosófico en un sentido especialmente amplio, Bernstein, en la siguiente agrupación de encuentros que configuran la tercera parte de su escrito denominada “Crítica en tiempos oscuros” (p. 187), nos presenta la forma en la que ha crecido intelectualmente gracias a la perspectiva filosófica heredada de la teoría crítica, propia de la Escuela de Frankfurt. Destacando, así, el legado filosófico de Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y Hannah Arendt, muestra su inspiración proveniente de múltiples tradiciones y disciplinas, más allá de la tradición pragmatista norteamericana, compartiendo, de este modo, con ellos, su preocupación por las cuestiones públicas y políticas. Así, vagando entre los diversos escritos, nos va mostrando la importancia de la crítica social, atendiendo a nuestro compromiso como ciudadanos democráticos. Aludiendo, de igual modo, a la necesidad de crear un espacio seguro para “el *debate público* vigoroso y un juicio político sensato” (p. 22), exponiendo la vital importancia del compromiso ciudadano para evitar la manipulación y las situaciones violentas que, tanto histórica como personalmente, podemos reconocer. De esta forma, siguiendo

con la cuestión pública, el autor cierra su obra con un conjunto de ensayos dedicados a profundizar en las cuestiones que venimos perfilando. Bajo el título “Moralidad, política y religión”, encontramos un conjunto de aportaciones dedicadas a mostrar la urgencia y la importancia de este tipo de reflexiones, especialmente haciendo alusión al momento y la situación histórico-social en la que nos enmarcamos. Realiza, en este sentido, una profunda reflexión sobre los problemas a los que debemos enfrentarnos en las complejas sociedades multiculturales actuales, aludiendo, por un lado, a la necesidad de recordar “la diferencia, alteridad y otredad” (p. 267), pero sin olvidar, por otro lado, el análisis crítico de las situaciones acontecidas, para no caer en “la reificación y celebración acrítica de las diferencias” (p. 267). De este modo, a través de la ruta bernsteiniana, lograríamos evitar el relativismo extremo aludiendo a la responsabilidad y la necesidad de establecer algunas limitaciones críticas, pero manteniendo, en todo caso, el carácter falible y flexible de la propuesta presentada. En este sentido, podríamos destacar de entre las muchas virtudes propias de este escrito, la gran actualidad del mismo en lo concerniente a la cuestión democrática y el análisis crítico de la multiplicidad de versiones y perspectivas. Estas herramientas, que Bernstein nos ofrece, se hacen especialmente valiosas cuando atendemos a la presente situación acontecida con la gran crisis epidemiológica que seguimos sufriendo, la cual, en múltiples ámbitos, ha ejercido como desencadenante para el surgimiento y la expansión de perfiles extremadamente polarizados. Destacando, a este respecto, algunos puntos de vista o ideas controvertidas que en ocasiones pueden llegar a ser extremadamente peligrosas, tanto para el carácter democrático de nuestra sociedad

como para cuestiones más vinculadas a la, así denominada, salud pública. En este caso, remitiéndonos al alzamiento de posturas conspirativas y/o negacionistas, así como a la necesidad de entablar un diálogo crítico y responsable con todas las perspectivas — por muy diferentes que sean de la propia —, para lograr avanzar hacia una mejor situa-

ción como ciudadanos, tratando de hacernos cargo de las nuevas problemáticas y dificultades nacientes, enfocando nuestra mirada en ellas sin tratar de obviarlas.

M.<sup>a</sup> de los Ángeles Pérez del Amo  
(Universidad Complutense de Madrid)  
<https://orcid.org/0000-0002-1938-9058>

ALMAZÁN GÓMEZ, Adrián. (2021). *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*. Madrid: Taugenit Editorial.

Nos encontramos ante la edición en castellano del libro *Técnica y Tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*, publicado en abril por la incipiente editorial de pensamiento y filosofía Taugenit y vendido a un precio más que razonable (aproximadamente 16 euros). Su autor, Adrián Almazán, es licenciado en Física, Máster en Física de la Materia Condensada y Máster en Crítica y Argumentación Filosófica por la Universidad Autónoma de Madrid. Asimismo, obtuvo el título de Doctor en Filosofía por la misma Universidad, con una tesis doctoral titulada *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis* (Almazán, 2018), en la que ya anticipaba algunas de las reflexiones que hoy pone encima de la mesa. La edición, que consta de un prólogo escrito por Jorge Riechmann y un epílogo a cargo de Andoni Alonso, está a grandes rasgos muy cuidada, salvo algunas erratas razonables que se pueden hallar en la página 111 (en la que se escribe “las técnicas siempre *podrán tendrán*<sup>1</sup> consecuencias”), en la página 112 (en la que aparecen dos puntos suspensivos en lugar de tres) y en

la página 130 (en la que se escribe “para *al* creyente” en lugar de “para el creyente”).

Entrando propiamente en el contenido de la obra, hemos de atender primeramente al estilo y tono para después apuntar las claves más reseñables del texto. En nuestra opinión, el presente libro, sin ser en ningún momento superficial, es relativamente accesible para cualquier lector: tanto para aquel que ya está familiarizado con la temática y la jerga del discurso de la filosofía de la tecnología como para el que sea la primera vez que se encuentra con esta problemática. Esto es algo que puede comprobarse si se atiende al aparataje de las notas a pie de página: éste no solo nos muestra el gran manejo del autor de los temas sobre los que está opinando, sino que cumplen la función de remitirnos a los lugares a los que deberíamos acudir si tuviésemos interés en seguir indagando en ellos. Tienen, pues, una clara intención pedagógica que, pese a que en no pocas ocasiones brille por su ausencia, es siempre de agradecer. Podrían ponerse muchos ejemplos, pero quizá uno de los mejores sea la enumeración de autores que comenzaron a poner en entredicho el imaginario del progreso en la Primera Guerra Mundial (Almazán, 2021, pág. 90), o directamente

1 La cursiva es mía.



a criticarlo con toda dureza a partir de la Segunda (Almazán, 2021, pág. 93).

Además de ello, el aparataje de notas a pie de página vendría a cumplir otra función fundamental, que también es pedagógica: a saber, aclarar los términos centrales del libro con los que el autor se compromete. Esto vendría a ocurrir desde los mismos comienzos del texto, cuando el autor establece la distinción conceptual que le va a permitir hacer su particular crítica al capitalismo a través de una crítica de sus tecnologías: aquella que distingue entre técnica y tecnología (Almazán, 2021, pág. 15).

El presente libro puede ser visto, en fin, como una pequeña píldora en la que el profesor Adrián Almazán nos plantea y critica de manera clara y concisa una problemática muy compleja: el papel que desempeña la fe irracional en las tecnologías a la hora de pensar los problemas socioecológicos de nuestro tiempo. Desde el punto de vista metodológico, el texto está planteado como una conversación con un tecnólogo (que vendría a representar a aquellas personas que idolatran la técnica, como más adelante detallaremos) en la que se debaten cuatro tópicos que, desgraciadamente, aún siguen formando parte de nuestro imaginario. Serán, pues, estos cuatro tópicos los que estructuran el libro en forma de capítulo, y son los que siguen: en primer lugar, “siempre ha habido tecnología y siempre la habrá porque es lo que nos hace humanos” (de la página 15 a la página 37); en segundo lugar, “no se puede luchar contra el progreso” (de la página 39 a la página 88); en tercer lugar, “las tecnologías no son buenas ni malas, lo importante es cómo las utilicemos” (de la página 89 a la página 119); y, por último, “sólo la tecnología puede sacarnos del lío en el que la tecnología nos ha metido” (de la página 121 a la página 151). Estos cuatro capítulos están destinados a refutar, pues, los

mencionados lugares comunes en los que se suele caer (incluso hoy, en un momento en el que nos encontramos al borde del colapso ecológico-social) a la hora de pensar estas cuestiones.

Conviene, en lo que sigue del texto, desarrollar brevemente desde dónde trata el profesor Almazán de contestar y criticar a nuestro objetor tecno-optimista o tecnólogo. Antes de ello, empero, reseñaremos brevemente cuáles son los principales grupos de oposición contra los que piensa, ya que, como ocurre con el Ser de Aristóteles, el tecno-optimismo se dice y se ha dicho de muchas maneras.

El primer grupo de oposición sería el ya mencionado objetor ficticio con el que “se conversa” a lo largo de todo el libro. Este es transversal a toda la obra y no puede ser directamente equiparado con ningún grupo ideológico o intelectual. Este primer objetor podrá, pues, ser encarnado por cualquiera que defienda las cuatro objeciones principales que estructuran el libro. Y, como es bien sabido, esta posibilidad se convierte en un *factum* en nuestro presente: no será difícil, pues, hallarse con personajes públicos o gente corriente que represente a la perfección la ideología que el profesor Almazán trata de refutar. Ello se debe a que el tecno-optimismo subyacente a las cuatro proposiciones que vertebran el libro pertenece a una corriente de pensamiento (más que corriente, cabría hablar, como nos propone su autor, en clara comunión con su *maître-à-penser*, Cornelius Castoriadis, de imaginario<sup>2</sup>) que ha imperado de forma intermitente y parcial a lo largo de varios siglos, aunque haya hecho su acto de presencia con toda su fuerza y completitud a partir

2 Castoriadis desarrolla este pensamiento en su obra *L'institution imaginaire de la société*. Castoriadis, C. (2006), *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Editions du Seuil.

del siglo XIX: el imaginario del progreso, teñido normalmente en nuestros días de un discurso desarrollista promovido por el *establishment* económico. Los prejuicios sobre la tecnología que en el libro se nos presentan se encuentran, pues, profundamente arraigados en nuestra cultura, lo cual convierte al libro de Almazán en una buena caja de herramientas para ayudar a contestarlos cuando nos los encontremos y exorcizarlos de nosotros mismos.

Pues bien, a este primer tecnólogo ficticio conviene sumarle dos grupos (ahora sí, concretos y directamente rastreables) que también vendrían a representar un elemento de oposición explícito por parte de Adrián Almazán. En efecto: al contrario de lo que ocurría en aquél, en éstos se pueden dar nombres y apellidos, ya que apuntan a grupos intelectuales y políticos que siguen existiendo en nuestro presente. El primer grupo vendríamos a encontrarnos a Marx, pero sobre todo algunos de sus “-ismos”. Aunque podamos titubear al hacer afirmaciones de índole marxiano, lo que no cabe duda, en opinión de Almazán, es que para buena parte del marxismo la revolución consistió en despojar de los medios de producción a los capitalistas para entregarlos a la clase trabajadora. Lo único que se debía hacer, pues, era gestionar mejor de lo que lo hacían los capitalistas las tecnologías existentes. Éstas, en ningún momento, fueron puestas en cuestión, extendiendo de esta manera la idea de su neutralidad a una clase (la trabajadora) que previamente no la tenía. El marxismo, pues, contribuyó activamente a democratizar, extender y promover el discurso desarrollista del que a día de hoy aún padecemos sus consecuencias (Almazán, 2021, pág. 68). No es banal, cabe añadir, que fuera de las filas del marxismo, en el presente, como ocurre con Arias-Maldonado y otros intelectuales tecnófilos (Almazán,

2021, pág. 123) se siga pensando que nuestro problema con los desastres ocasionados por la tecnología sea de gestión y no de base.

El segundo grupo sería más reciente, y podría ser rotulado, en opinión de Almazán, como “la reflexión de la tecnología ingenieril” (Almazán, 2021, pág. 94). Bajo su paraguas se hallarían los filósofos de la tecnología de la corriente más analítica, cuyo máximo y más refinado representante es Gilbert Simondon (Almazán, 2021, pág. 95), siendo su obra más notoria *El modo de existencia de los objetos técnicos*<sup>3</sup>. Simondon vendría a ser el autor que plantearía de forma más elocuente y fina una ontología de los objetos técnicos, superando, en opinión del profesor Almazán, a Peter Engelmeier o Ernst Kapp, quienes claramente exhiben los prejuicios sobre la neutralidad de la técnica a los que el texto que reseñamos se va a oponer. En efecto: frente a éstos, aquél vendría a reconocer, por ejemplo, la importancia del entorno para dar cuenta de las técnicas. Esto, sin embargo, sería insuficiente, ya que éste lo sería de manera secundaria. Además, desde el punto de vista de Simondon el objeto técnico poseería algo así como un impulso irrefrenable a desarrollarse al margen de la sociedad y los seres humanos en los que se inserta, algo que es inaceptable para Almazán. Los filósofos de la tecnología analíticos serían, en fin, todos ellos, adalides de la ideología de la neutralidad.

Tras esbozar en líneas generales los principales objetores tecno-optimistas contra los que el autor piensa, se pasará ahora a exponer las coordenadas en las que éste se sitúa (esto es, desde dónde piensa). Para ello, habremos de atender a varias cuestiones que son clave para comprender su pensamiento. En primer lugar, para respon-

3 Simondon, G. (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

der tanto al objetor ficticio general como a algunas de las formas más refinadas de asumir la no neutralidad de la técnica Almazán atiende a una postura naturalista. En este sentido, su postura intelectual se vería atravesada por una concepción de la filosofía en continuo diálogo con las ciencias (en este caso concreto dialoga con la biología, la paleontología, la economía e, incluso, la historia). Desde este punto de vista, la reflexión sobre las tecnologías no podría ser entendida sin atender a saberes como la biología, por ejemplo, que nos enseña que las diferencias que nos separan del resto de seres no son ontológicas sino de grado.

La segunda clave del pensamiento del autor, crucial para entender la perspectiva que adopta al acercarse a la problemática de la tecnología, es la sensibilidad histórica. En comunión con su postura naturalista, es preciso atender a la aguda sensibilidad histórica que es transversal a los argumentos que se presentan en la obra, aunque en algunos momentos haga más acto de presencia que en otros. El profesor Almazán trata de hacer la ardua tarea de rastrear de dónde vienen los prejuicios a los que va a contestar en su libro. O, con otras palabras, cómo se ha conformado ese imaginario del progreso al que ya hemos hecho alusión. Esto le lleva a mirar tres hitos fundamentales: una determinada historia del cristianismo, la revolución científica y la ilustración (Almazán, 2021, pp. 46, 50, 58). Todo ello sin caer en ningún momento en determinismos de tipo histórico: no son pocos los tramos del texto en los que nos advierte de las contingencias de su relato, así como de las resistencias a las hegemonías que siempre han existido.

Ahora bien, como el propio Almazán dice, su postura no se queda en un mero diálogo con distintos resultados científicos ni en una exposición de los hechos históricos más relevantes para dar cuenta de la

idolatría reinante a la tecnología. En su opinión, pese a los riesgos que ello entraña (solo hay que ver, nos dice, la podredumbre del pensamiento de Heidegger en torno a la técnica) (Almazán, 2021, pág. 101), es necesario acudir a la ontología. Una ontología, eso sí, que frente a los filósofos de la tecnología analíticos ya mencionados, sea acorde con el naturalismo y la sensibilidad histórica con la que Almazán hemos visto que se compromete: en resumen, una ontología sociohistórica. Así, el autor hace un breve trabajo del concepto en el capítulo III, que, de nuevo, nos remite a su tesis doctoral, y del que resulta un compromiso con la distinción entre objeto técnico (el propio objeto en su materialidad) y conjunto técnico (que abarca desde los diferentes usos del objeto técnico hasta los valores, relaciones simbólicas, políticas y sociales que le son concomitantes).

Las tres características que hemos empleado para explicar su pensamiento han de ser pasadas por el tamiz de algo que nos parece fundamental. Al comienzo de esta reseña hemos expuesto que el presente libro no ha de verse como un mero trabajo académico más (algo a lo que hace alusión también Jorge Riechmann en el prólogo) (Almazán, 2021, pág. 12). Ello se debe a que Adrián Almazán encarna el papel de intelectual con pretensiones no solo de analizar o incluso criticar *eidéticamente* el mundo, sino de transformarlo efectivamente. En este sentido, el presente texto ha de verse como una instancia más de un compromiso férreo que tiene el autor con su presente. Esto es algo que puede ser comprobado si se atiende a la última parte de la obra, en la que el autor nos sugiere una serie de caminos que habremos de hacer y transitar para vivir acorde con una visión más realista y menos opresora de las técnicas (Almazán, 2021, pág. 121). *Técnica y tecnología* sería, habida cuenta de

ello, un texto no sólo para *ser pensado*, sino también para *ser actuado*.

## Referencias

Almazán Gómez, A. (2018), *Técnica y autonomía. Una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis*. (Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Madrid). Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid.

Almazán Gómez, A. (2021), *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*, Madrid: Taugenit Editorial.

Castoriadis, C. (2006), *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Editions du Seuil.

Simondon, G. (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Andrea Díaz Estévez  
(Universidad Autónoma de Madrid)

HELMER, Étienne (2019). Platon: *Ménexène*. Introduction, nouvelle traduction (texte grec en regard) et commentaire par É. Helmer. Paris: Vrin, 184 pp.

El *Menéxeno* es una breve obra de cuño platónico —ocupa 16 páginas de la edición de Stephanus—, cuya singularidad y carácter enigmático resultan más que evidentes. De entrada, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de diálogos platónicos, la parte dialogada se limita a un prólogo (234a-236d) y un epílogo (249d-e) muy breves. Además, el resto de la obra (236d-249d), su parte central, está constituida por una oración fúnebre (*epitaphios logos*) entonada por Sócrates, pero atribuida a Aspasia de Mileto. Según Sócrates, el género de las oraciones fúnebres no requiere mucho ingenio y no es importante quién sea el orador en concreto (235d), ya que en tales oraciones imperan los tópicos y el refrío. En esa misma línea, el filósofo comenta que el discurso de Aspasia que va a presentarle a su interlocutor Menéxeno está compuesto, por un lado, a partir de lo que en el marco del *epitaphios logos* es necesario decir siempre y, por otro, zuriendo algunos pasajes desechados de un discurso que la de Mileto compuso tiempo atrás para Pericles (236b). Se trata, pues, de

una obra poco dialogada, en la que el discurso central es atribuido a una maestra de retórica, y en la que las brevísimas partes en las que hay interacción no ofrecen certezas acerca de cuál es la intención de Sócrates al entonar un discurso de este género.

El *Menéxeno* se presenta así, en buena medida, como un enigma que el lector debe resolver y que no resulta en modo alguno evidente. Cabría preguntarse, de entrada, si el discurso es realmente de cosecha de Aspasia o si Sócrates, como en otros diálogos, atribuye a terceros discursos propios. Además, independientemente de cuál sea la respuesta a la cuestión anterior, habría que dirimir si cuanto se promulga en la oración goza del beneplácito socrático o si, por el contrario, se trata de una parodia imitativa en la que se ridiculiza desde el punto de vista del filósofo la práctica de la oración fúnebre potenciada por la democracia ateniense. Si algo está fuera de dudas es que la cuestión está lejos de ser clara; prueba de ello, la obra ha sido interpretada desde antiguo de forma muy variada, existiendo al menos tres

interpretaciones principales: 1) para algunos, las palabras de Sócrates son *serias*, esto es, deben entenderse al pie de la letra, puesto que el objetivo platónico sería hacer frente a los rétores de su época, ofreciendo un *epitaphios logos* adecuado y que compita con el de aquéllos mediante la transmisión de unos valores políticos y educativos apropiados; 2) para otros, por el contrario, el diálogo tendría una naturaleza eminentemente *paródica* o *irónica*, cuyo objetivo sería ridiculizar tanto el género de la oración fúnebre como la retórica democrática, mostrando sus peligros y su carácter mistificador, a los que habría que contraponer un modelo discursivo y político netamente diferentes, a saber, el regido por la dialéctica; 3) todavía otros han propuesto un enfoque intermedio que combina los dos anteriores, al considerar que la mayor parte del diálogo y del discurso es paródica, pero que su final (2483-249c), en cambio, transmite contenidos políticos y educativos serios, acordes con el pensamiento político platónico (p. 8-9).

Ante la complejidad que entraña su interpretación, para abordar la lectura con mayores garantías resulta fundamental apoyarse en una buena edición comentada que ofrezca un cuadro general del diálogo, así como las principales hipótesis hermenéuticas. Precisamente, éste es el caso de la reciente edición francesa del *Menéxeno* publicada en el 2019 por el profesor Étienne Helmer en la editorial Vrin, de la que en lo sucesivo ofreceré una breve reseña, en la que destacaré algunas de sus muchas virtudes.

La edición de la que doy cuenta está compuesta por cuatro partes. En primer lugar, se ofrece una breve pero completa introducción (p. 7-16), en la que el autor presenta el diálogo y los personajes, se señalan las principales particularidades de la obra y los elementos comunes respecto al resto de diálogos, se indican los problemas

hermenéuticos fundamentales, así como las principales propuestas de lectura, añadiendo además su original interpretación y poniendo de relieve que Platón diseña la obra haciendo que algunos elementos resulten ambivalentes para que la interpretación quede abierta y sea tarea del lector reflexionar sobre lo expuesto. En segundo lugar, el profesor Helmer ofrece el texto original griego, así como su traducción francesa (p. 17-79). El texto original recoge la edición de John Burnet, aunque con algunas modificaciones indicadas en nota a pie de página; la traducción francesa sigue fielmente al original y ofrece además una serie de valiosas notas al pie, ora a fin de recoger información relevante que la traducción no puede plasmar, ora a fin de introducir información histórica o lingüística importante para entender mejor un pasaje concreto. El plato fuerte llega en tercer lugar, en el que el lector tiene acceso a un sugerente y pormenorizado comentario del diálogo (p. 71-173), del que a continuación ofrezco más detalles. Por último, en cuarto lugar se ofrece una valiosa lista de referencias bibliográficas puesta al día y ordenada en función de diversos aspectos, como el contenido o las interpretaciones suscritas (p. 175-180).

Una vez ofrecida la descripción general del libro, conviene detenerse en su sección más extensa y pormenorizada, el comentario, en el que el autor analiza con esmero y pasaje a pasaje el conjunto del diálogo. Además de discutir acerca de los principales temas tratados en la obra, el autor explica cuáles han sido las interpretaciones principales y ofrece su propia lectura con rigor y originalidad, estableciendo para ello en muchos casos valiosos paralelismos con otras obras, como la *Apología*, el *Gorgias* o la *República*. Una reseña no es el sitio para desgarrar uno por uno los distintos puntos del comentario, pero sí que quisiera recoger dos de las cuestiones que a mi juicio resultan claves por su

originalidad y por su carácter inspirador a la hora de elucidar esta obra así como algunas pautas generales de la escritura platónica:

- a) Ante la singularidad de este diálogo, en el que no es evidente qué propósito persigue Platón al diseñar un texto en el que su parte central y más extensa constituye un *epitaphios logos* que Sócrates atribuye a Aspasia, resulta capital explicar cuáles son las principales posibilidades de lectura y señalar la mayor o menor verosimilitud de cada una. Según indiqué previamente, a lo largo de la historia han imperado tres hipótesis de lectura: a) sobre todo en la antigüedad —aunque todavía hoy hay intérpretes que suscriben esta tesis— y fruto de una óptica poco atenta a los componentes dramáticos de la obra, algunos intérpretes consideraron que la oración fúnebre constituía un intento serio de transmitir valores cívicos y educativos positivos, y de rivalizar con los rétores de su tiempo y el sistema democrático que los impulsaba. Así, Sócrates mostraría mediante su discurso que es posible hacer uso de dicho género para transmitir una enseñanza valiosa, distinta de la promulgada *de facto* por la retórica democrática. En consonancia con esta lectura, el segundo subtítulo con el que han llegado los manuscritos medievales de esta obra es “ético” y no “retórico” (p. 8, n. 2). Sin embargo, principalmente a partir del siglo XIX y fruto de lecturas más atentas al componente performativo que engloba la conversación, numerosos autores han interpretado que la oración es claramente paródica y que en ella se ridiculizan toda una serie de mistificaciones y exageracio-

nes de la retórica democrática de la época; así, el *Menéxeno* constituiría un apéndice del *Gorgias*, que serviría para ridiculizar una expresión concreta de la retórica criticada por Platón y que constituiría la alteridad absoluta o el polo opuesto al tipo de discurso y de retórica que él propone. Trátase ésta de una interpretación verosímil, entre otros motivos, debido a la incongruencia de lo manifestado en el discurso respecto a ciertas tesis sostenidas recurrentemente por Sócrates a lo largo del *corpus*, pero también a causa del pasaje 234c-235c del *Menéxeno*, en el que Sócrates critica con dureza el género del *epitaphios logos* por tratarse de un tipo de discurso que deforma la realidad, se basa en la adulación y crea una unidad política inestable. No obstante, aunque esta perspectiva resulte verosímil, algunos autores han considerado que la lectura en parte no es acertada, ya que al final del discurso fúnebre ofrecido por el filósofo, entre 246a y 249c, Sócrates formularía una serie de tesis que no resultan contrarias a la propuesta filosófica, sino todo lo contrario. En este sentido, existe una tercera línea de lectura que, combinando el enfoque paródico con el serio, entiende que el diálogo contiene una dura crítica a los discursos fúnebres al uso, pero que, asimismo, la parte final de la oración mostraría que es posible emplear el género de forma seria para transmitir un mensaje educativa y políticamente positivo. Esta última lectura tendría la virtud de advertir que, en realidad, el *epitaphios logos* que ofrece Sócrates no constituye la *alteridad absoluta* de la propuesta

platónica, pudiendo hallar en él ciertos paralelismos con lo defendido seriamente por el filósofo en otros textos. Sin embargo, esta lectura tendría dos problemas principales: por un lado, según señala Helmer, el pretendido corte entre la parte principal y la última parte de la oración no existe, es decir, Sócrates no elabora un corte neto en su discurso de tal modo que en la parte final deje la ironía para transmitir tesis platónicas; por otra, a esta tercera vía le pasaría inadvertido que en la parte final de la oración las tesis supuestamente platónicas se ofrecen *deformadas* por la retórica democrática y que sucede lo mismo en el resto de oración. Precisamente, la obra que reseñamos da cuenta de estas lagunas ofreciendo una cuarta perspectiva hermenéutica, que constituye uno de los puntos más destacados de la original aportación de esta edición. Helmer hace notar, por un lado, que la oración sirve para parodiar el género del *epitaphios logos* y mostrar su carácter mistificador y espurio, y, por otro, que el *epitaphios logos* no constituye la alteridad absoluta de la filosofía, sino más bien, la deformación de la misma, su espejo invertido, en el que toda una serie de tesis platónicas se desfiguran bajo la lente de la retórica democrática. Así, la oración fúnebre del *Menéxeno* resultaría paródica, pero permitiría al lector no sólo aprender una enseñanza seria acerca de dicho género y de la ciudad, sino también acerca de la propia filosofía: correspondería al lector atento captar correctamente el juego retórico de deformación al que Sócrates somete algunas tesis platónicas, así como

captar que varios procedimientos filosóficos —por ejemplo, la división dialéctica— son empleados de forma espuria. Es decir, esta cuarta vía muestra que, de hecho, Platón está haciendo en este diálogo lo que acostumbra a hacer en tantos otros, a saber, distinguir claramente el *logos* filosófico de otra serie de discursos en apariencia similares pero esencialmente distintos; en este caso concreto, Platón estaría ofreciendo un discurso que interpela al lector a comprender que pese a que la retórica democrática y la retórica filosófica sean dos *ficciones* que a primera vista guarden ciertas similitudes, resultan esencialmente distintas, en tanto que la segunda está al servicio de lo bueno y lo verdadero en la ciudad, mientras que la primera sólo se mueve por lo que en apariencia es bueno y verdadero, constituyendo así el fantasma, el doble invertido, de la primera. Frente al *epitaphios logos* que el régimen democrático potencia para modelar unos ciudadanos serviles en pos de unos ideales ciegos, el diálogo filosófico de Platón potencia, en primer lugar, la discusión viva acerca de los ideales más verdaderos y adecuados para la ciudad; y, en segundo lugar, un tipo de ficción —si se quiere y evocando la *República*, una *noble mentira*— que resulte beneficiosa para la salud y estabilidad de la *polis*. En definitiva, la perspectiva con la que Helmer comenta el diálogo deja claro que, aunque en el diálogo haya mucho de paródico y de irónico, Platón transmite un mensaje político, cívico y educativo serio.

- b) El enfoque hermenéutico de Helmer no sólo ofrece claves para la

correcta comprensión de este diálogo en concreto, sino que da múltiples pistas sobre la estrategia escritural platónica. Muy sugerente resulta a este respecto como Helmer subraya en distintos pasajes que, en línea con lo expuesto en el párrafo anterior, el lector debe ser capaz de separar el grano de la paja, es decir, debe saber distinguir lo serio y lo cómico, así como la ficción filosófica y la ficción retórica. En consonancia con otras obras, el *Menéxeno* está diseñado de tal forma que reta al lector a que dialogue con él y trate de esclarecerlo; por ello se evita ofrecer tesis de forma directa o simple. Frente a la retórica tradicional y su recurso a tópicos más o menos manidos que permiten ganarse mediante la adulación a un público pasivo, el diálogo filosófico interpela al lector para que practique activamente la filosofía. En ese sentido, no sólo es interesante la deliberada ambigüedad del diálogo, en el que se cotejan el discurso filosófico y el retórico mostrando sus aparentes similitudes y sus diferencias esenciales, sino también la ambigüedad con la que Platón describe todo lo referente al interlocutor socrático en este diálogo, Menéxeno. Según el autor, Platón construye de forma deliberada la obra para que haya cuestiones ambiguas: hay elementos que permiten interpretar que Menéxeno ha aprendido de la conversación con Sócrates, es decir, que este

último ha logrado transformar la mirada de Menéxeno, induciéndolo a apartarse de su excesivo furor por la retórica democrática imperante y a practicar la filosofía; esos mismos elementos, no obstante, también se dejan interpretar en sentido opuesto, sugiriendo que la devoción inicial de Menéxeno por la carrera política al uso, la retórica tradicional y su ciega ideología no se han visto alteradas un ápice, sino que el joven habría disfrutado del discurso de Sócrates igual que lo hace con todas las oraciones fúnebres, sin percatarse de forma relevante de la ironía con la que Sócrates ha envuelto la pretendida oración de Aspasia.

En definitiva, el comentario del profesor Helmer ofrece una lectura de gran interés tanto para el lector novel como para el experto, en la que se sitúa el diálogo en su contexto, se señalan los principales temas tratados así como los distintos problemas hermenéuticos y se ofrece una propuesta de lectura que pone en valor esta obra, mostrando que constituye un texto en el que, pese a que la ironía y la parodia están muy presentes, se discuten cuestiones de máxima seriedad y se transmite una serie de contenidos política y educativamente relevantes, además de definir — como en buena parte de los diálogos — la filosofía en contraposición a otros discursos aparentemente similares pero esencialmente distintos.

*Jonathan Lavilla de Lera*  
(Universidad del País Vasco)



MATEOS DE MANUEL, V. (2019). *El silencio de Salomé. Ensayos coreográficos sobre lo dionisiaco en la modernidad*. Madrid: Editorial CSIC, Plaza y Valdés.

La investigación de Victoria Mateos de Manuel, *El silencio de Salomé. Ensayos coreográficos sobre lo dionisiaco en la modernidad*, es el resultado de su tesis doctoral, realizada en el Instituto de Filosofía del CSIC. Este trabajo sobre teoría estética y política de la danza se inicia con la particular historia de un traspies, que alerta de que la autora se separa de la filosofía canónica. En él presenta la danza como «expresión de lo dionisiaco, es decir, como uno de los modos posibles de participación humana en lo dionisiaco a través del gesto, el ritmo y el movimiento» (p. 26), pero también como partícipe del acto mismo del pensamiento al situarla no sólo como mero objeto de estudio, sino como «forma o modo de memoria gestual de la filosofía». (p. 36)

Partiendo de esta hipótesis, el texto presenta la recuperación y el declive de lo dionisiaco en la modernidad mediante cinco coreografías, enmarcadas entre mediados del siglo XIX y mitad del XX. En cada una de ellas lo dionisiaco adquiere múltiples matices, derivados de la variedad de perspectivas teóricas que la autora adopta, destacando los estudios nietzscheanos, a los que contribuye y renueva con una novedosa interpretación del concepto de lo dionisiaco, capital en la obra del filósofo alemán. Los estudios feministas y de género, y la iconología y los estudios visuales son otras de las bases teóricas en las que se cimenta esta investigación. De las imbricaciones entre ambos surge el interés de Mateos en «los significados sexopolíticos del cuerpo como parte ineludible del contenido del que una iconología ha de hacerse cargo» (p. 35).

La primera de estas coreografías se presenta en el capítulo «Salomé en el contexto

finisecular de la *mujer fatal*». Este se inicia poniendo en paralelo la construcción de la ciudad moderna y diversos procesos que se producen en ella —la internacionalización y consolidación del movimiento feminista y una mayor presencia de la mujer en la vida pública— con la cristalización de un imaginario patriarcal sobre el sujeto femenino, que desarrolló figuras muy polarizadas: el ángel del hogar frente a la mujer fatal.

Todo ello se refleja en la producción artística del momento, donde la figura de la *femme fatale* va a adquirir gran visibilidad encarnada en personajes como Salomé, cuya danza conecta con el furor dionisiaco. Esta es, junto con Herodías, protagonista de cuatro obras literarias: *Herodías* de Mallarmé (1865), *Herodías* de Flaubert (1877), *A contrapelo* de Huysmans (1884) y *Salomé* de Óscar Wilde (1893), que Mateos revisa minuciosamente para reflejar la evolución en la adquisición de autonomía de sus protagonistas. Para ello vuelve sobre varios conceptos y teóricas feministas que aluden a la mirada y el lenguaje. Así las protagonistas, en el último de estos relatos, acaban reapropiándose las metáforas masculinas del lenguaje que erotizan la realidad y el imaginario de la mujer fatal. Es exactamente este giro el que realizan diversas bailarinas entre el siglo XIX y XX, cuando al interpretar el personaje de Salomé y otras mujeres fatales consiguen la autonomía en escena, pero también, fuera de esta, ya que muchas de ellas subvirtieron los roles que se les suponía en su vida privada y pública.

La autora, en un primer momento, subraya la capacidad subversiva de la danza que se está produciendo, aunque finalmente ella misma retrocede en esta afirmación al

resaltar que el intento de la disciplina de crear una autonomía sobre el movimiento, desemboca en una domesticación del mismo que limita su vinculación con el furor dionisiaco. Pero, sobre todo, al poner de manifiesto la rapidez con la que Salomé y las bailarinas que la encarnaron, que llegaron a ser un símbolo estético-político, se precipitan en un rápido declive. Esto desemboca en la reflexión que cierra el capítulo: ¿solo se permitió la pervivencia del mito de Salomé mientras este podía ser domesticado por la mirada masculina?, ¿fue abocado al fracaso en el momento que supuso un peligro para el orden imperante?

El segundo capítulo, «Nietzsche y los modos de participación de lo dionisiaco», se sumerge de lleno en la filosofía del pensador alemán caracterizada por la dialéctica Apolo-Dioniso. Desde *El Nacimiento de la Tragedia* (1872), donde se hace referencia a ellos desde la perspectiva del «carácter agonal del binarismo sexual» (p. 117), dicha dialéctica va evolucionando hasta convertirlos en clave «ontológica y estética» (p. 115).

Nietzsche intentó reconciliar ambos órdenes al tiempo que, como pensador vitalista, se afanó en conciliar filosofía y vida. Para él la vida era equiparable al éxtasis báquico en tanto que se experimenta en el cuerpo. Este éxtasis dionisiaco no puede ser abordado por el pensamiento filosófico, que solo puede volver sobre acontecimientos pasados o quedarse en la inminencia del clímax, y tampoco expresarse por el lenguaje, que es una barrera de contención del paroxismo o, como dice metafóricamente Nietzsche en *La gaya ciencia* (1882), un modo de «bailar junto al abismo» (p. 129). La autora expone en esta metáfora una constante en los escritos del primer Nietzsche: la búsqueda de recursos para acercarse a lo dionisiaco sin sucumbir del todo a él.

Sin embargo, estos intentos no resuelven los problemas que genera el ejercicio de la filosofía: el drama de la sobreabundancia y la soledad, y lo insostenible del deseo. Esto lleva a Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1883-5) a abandonar definitivamente su intención de filtrar lo dionisiaco mediante lo apolíneo, lo cual genera ciertas contradicciones: este planteamiento obligaría al filósofo a abandonar su estatus de hombre que habla y escribe para entregarse al baile, lo que sitúa la danza en las antípodas de la filosofía. Sin embargo, la autora parece señalar que para Nietzsche danza y pensamiento no son opuestos y que podría ser la danza el lenguaje que finalmente permita al filósofo reconciliar filosofía y vida.

Por último, se aborda la complejidad polisémica que lo dionisiaco adquiere en la obra del filósofo alemán. Para ello, Mateos vuelve sobre *Así habló Zaratustra* y pone en relación dos metáforas, la del super hombre como estrella danzarina (p. 151) y la de «danzar con los pies del azar» (p. 152), que se refiere a lo dionisiaco como experiencia religiosa solitaria de unión metafísica con el cosmos.

El tercer capítulo, «Aby Warburg, *Pha-tosformel* y la ninfa. La desintoxicación del dionisismo» se inicia presentando a Warburg como un nietzscheano contradictorio, sobre todo en su concepción de lo dionisiaco. Nietzsche lo consideraba como un concepto metafísico y generó una dialéctica en la que los lenguajes de Apolo y Baco eran excluyentes uno del otro y, por tanto, el paroxismo no podía ser contenido en una sola imagen o en el lenguaje, solo en la danza frenética. Sin embargo, en Warburg lo dionisiaco pasa de ser una experiencia metafísica a estar inscrito en el sujeto y en el tiempo humano, produciéndose una psicologización del paroxismo. Para él, lo dionisiaco no solo está en la danza frenética, sino que se transmite como memoria

iconográfica de las pasiones humanas, formalizado en otras formas artísticas como la pintura y la escultura. Esto lo lleva a aunar los lenguajes de lo apolíneo y lo dionisíaco, considerando al primero el soporte formal en el que este último pervive.

Warburg denomina a estas imágenes que contienen lo dionisíaco *Pathosformel*. La ninfa es fundamental para la construcción de este concepto, en especial la ninfa del Renacimiento pues esta encarna lo dionisíaco y la liberación de la emoción contenida, al tiempo que se produce en ella un equilibrio entre el *ethos* y el *pathos*. La autora, haciéndose eco de Didi-Huberman, se cuestiona si esto es solo una estrategia de Warburg para la domesticación de lo dionisíaco, y si su ninfa renacentista solo es una «mujer fatal adormecida en la forma fósil de sirvienta complaciente» (p. 231), la representación «de lo reprimido bajo la forma fósil del elemento represor» (p. 231). Esta reflexión queda reafirmada en su análisis del proyecto de Warburg el *Atlas Mnemosyne* (1929). En él se recoge un catálogo de estas *Pathosformel* que permiten acercarse a Dioniso en una experiencia contemplativa, en la que el *pathos* queda filtrado por el *ethos* y lo dionisíaco domesticado.

Las consecuencias de la formalización de lo dionisíaco en las *Pathosformel* se desarrollan en direcciones opuestas: por un lado, estas permiten que lo dionisíaco pueda afectarnos no solo desde la inmediatez de la vivencia, sino en la distancia histórica, por el otro, nos hablan de su decadencia materializada en la ninfa barroca, en la que se produce un vaciamiento del gesto en pro de una teatralización de las pasiones.

El capítulo cuatro «Bacantes de Salón. De la tragedia al drama moderno», se inicia presentando el nuevo régimen de la mirada que coloniza todos los ámbitos de la vida. En relación con ello la autora recupera

sabiamente la iconografía de Susana y los viejos para interpelar al lector como espectador de la obra de arte y, por tanto, como cómplice de este nuevo régimen.

El grueso del capítulo se dedica al paso de la tragedia clásica al drama moderno y a la domesticación de lo dionisíaco, reflejada en el baile que se convierte en un acto social para ser mirado. Dicho giro y sus rasgos se introducen por medio de la comparación de *Prometeo Encadenado* de Esquilo, todavía perteneciente a la tragedia griega, *Las Bacantes* de Eurípides, señalada por Nietzsche como ejemplo de este giro en el propio género trágico griego y *Los dioses en el exilio* (1853) de Heinrich Heine. En esta última, los rasgos que caracterizan este paso alcanzan su punto álgido: se pone en duda el régimen divino de lo dionisíaco que acaba por incluirse en un régimen psicoanalítico, los personajes se mueven impulsados por deseos miserables e impúdicos y, sobre todo, se pone de relieve la perpetuación del nuevo régimen de la mirada, que lejos de ser castigada supone la reconfiguración de la experiencia dionisíaca al servicio de los fisgonas.

El capítulo se cierra poniendo atención en dos nuevas obras teatrales, *Casa de muñecas* (1879) de Henrik Ibsen y *La señorita Julia* (1888) de August Strindberg. Estas dan nombre al epígrafe, pues se identifica a sus protagonistas con bacantes de salón, cuya danza es ejemplo perfecto de la domesticación de lo dionisíaco en la modernidad y reflejo del orden social heteropatriarcal y burgués. Mateos genera un hilo conductor muy sugerente a partir de varios infinitivos verbales, sobre los que aplica las teorías feministas y de clase, para remarcar la importancia que adquiere la «gestión sexopolítica de los cuerpos» (p. 295) en el paso de la tragedia al drama moderno: estas bacantes bailan para *complacer*; van a *ensayar* el baile para adaptarlo a la mirada

y *atemperar* todo aquello que en él excede los movimientos socialmente codificados — lo que borra todo rastro de delirio báquico de la danza—, estas coreografías las van a *aislar* en el ámbito privado y remarcar los roles que se les asigna, así como *aislar* a los personajes que intentan subvertirlos, se va a *estigmatizar*, *patologizar* y *aniñar* el comportamiento de las protagonistas que se sale de las normas sociales, aboliendo su autonomía.

La investigación se cierra con «Sociología de lo dionisiaco. El ordenamiento de lo informe en la sociedad de masas», que se introduce en las coreografías de masas que surgen de la capitalización de lo dionisiaco y su instrumentalización por los totalitarismos. Esto, a partir de la lectura de *El hombre y lo divino* (1973) de María Zambrano, se pone en relación con la decadencia de lo trágico, producida por la disolución progresiva de lo divino en lo humano y que lleva al ser humano a quedar despojado de los rasgos de la resistencia y la medida, los cuales evitan que la fuerza estética de lo dionisiaco sea fagocitada por parte de la industria cultural y los totalitarismos. Dicha cuestión nos introduce en los planteamientos teóricos de Siegfried Kracauer, que pone el foco en la industrialización como elemento clave de la decadencia del espíritu trágico. Esto no responde ya a la pérdida de lo divino, sino de lo humano mismo, que queda subsumido por aquello de lo que alguna vez se valió, la técnica.

Además, Kracauer, en textos como *El ornamento de la masa* (1927), se sirve de la danza para entender la estructura social de la modernidad y la ordenación ornamental de las masas. Este filósofo pone el punto de mira sobre las *Tiller Girls* que, para ocultar la ideología, hacen uso de una organización de la masa basada en el placer ornamental. El baile de las *Tiller Girls* a primera vista

elimina cualquier ideología al centrarse en el disfrute formal, pero en realidad enmascara la ideología capitalista y es instrumentalizado por la Industria Cultural. Además, de la estética de estas coreografías se deduce la concepción del cuerpo que se tiene en las sociedades capitalistas, que solo importa en tanto que pieza de un engranaje mayor.

El nacionalsocialismo también hizo uso de la gestión de la masa basada en el placer ornamental, así como de otras estrategias estéticas que quedan reflejadas en los films *Der Triumph des Willens* (1935) y *Olympia* (1935) de Leni Riefenstahl: utilización de la danza para la estetización de la política, la presentación del cuerpo desnudo para exaltar la belleza aria, el uso del misticismo y el arcaísmo para dotar al nacionalsocialismo de una aura de tradición, la evocación a lo dionisiaco a través de tintes festivos y el intento de separar la masa del caos acercándola a la ordenación ornamental.

Para concluir, cabe destacar que en el desarrollo de estos capítulos queda reflejada la exhaustiva recopilación de referencias, no solo filosóficas, sino también a las artes visuales y escénicas, a la literatura, a la cultura popular más actual —se hace referencia al *twerking* y a las discotecas como nuevo templo de lo dionisiaco— y, sobre todo, a un sinfín de coreógrafos, bailarines y corrientes dancísticas, imposibles de abarcar en esta reseña. Esta multitud de referencias permite a la autora generar relatos que se superponen y que tienen como hilo conductor —además de la danza, que es objeto central de la investigación—, conceptos e ideas cuya aparición se hace recurrente: las referencias a la mirada y las relaciones de poder que se generan en torno a ella, los juegos de palabras y remisiones al lenguaje, y sobre todo las ideas y textos de Nietzsche que no únicamente aparecen en el capítulo dedicado a este filósofo.

Esto reafirma, como ya mencionábamos en la revisión metodológica de la investigación, que Nietzsche es uno de los máximos referentes para Mateos. Quizás por ello en los capítulos iniciales deposita tantas esperanzas en la capacidad subversiva de lo báquico, sobre todo, en su régimen estético. Sin embargo, la autora no se encierra en una alabanza ciega de lo dionisiaco, consigue plasmar con claridad las causas y consecuencias de su decadencia y acaba concluyendo que constituye un régimen tiránico, más aún si solo nos centramos en su experiencia estética «cómplice silenciosa del declive y de la manipulación de lo dionisiaco a través de la instrumentalización de sus estructuras» (p.

397). Por tanto, es necesario interpelar el régimen de lo dionisiaco desde la filosofía política y la ética aplicada a la acción.

Por último, conviene subrayar que esta investigación permite ampliar los horizontes epistemológicos, los marcos teóricos y los objetos de estudio tanto de la filosofía como de los estudios de danza, y se introduce en un terreno del conocimiento que en España todavía se encuentra poco explorado. Todo ello hace que este libro sea de obligada lectura para aquellos que se adentran en este campo de estudio.

*Blanca Molina Olmos*  
(Universidad Autónoma de Madrid)

VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*, Madrid: Dado Ediciones, 238 pp.

El propósito confesado de este reciente libro de Francisco Vázquez, uno de los mejores conocedores de la obra del pensador de Poitiers, es “ofrecer una guía válida para orientar al investigador en ciencias sociales o humanidades en la utilización de la *metodología arqueogenealógica* sugerida por Michel Foucault”. Un método en el que se unen dos polos: el arqueológico (análisis de las formaciones discursivas) y el genealógico (que explora los discursos y sus transformaciones afrontándolos como tecnologías de poder ejercidas sobre uno mismo y sobre los otros). Y ese propósito lo realiza mostrando la instrumentalización personal que ha ido realizando de esta “caja de herramientas” a lo largo de sus obras en torno a la historia de la sexualidad en España. Porque, como advierte Vázquez, no basta con conocer esta metodología o entrenarse en su manejo, sino que exige conocer la obra de Foucault, la gestación y utilización de sus herramientas

en sus coordenadas históricas, y adaptarlas y ponerlas a prueba críticamente en cada nueva problematización histórica. Por ello, Vázquez no se limita a mostrar la utilidad de las herramientas que ha ido modelando en su “taller filosófico”, sino que nos ilustra en su manejo, mediante ejemplos tomados principalmente de su último trabajo (*Pater Infamis*, 2020, Madrid: Cátedra).

Como el propio Francisco Vázquez señalaba en una entrevista (*Con-Ciencia Social*, n.º 17, 2013, 117), su puesta a prueba de la “caja de herramientas” foucaultiana ha sido siempre desarrollada en su obra en contraste y colaboración con los historiadores. En los estudios empíricos que ha realizado sobre problemáticas como la prostitución, el homoerotismo o el hermafroditismo en España, Vázquez ha colaborado con historiadores como Andrés Moreno Mengíbar y Richard Cleminson. Además, su recepción de la obra de Foucault se realizó desde sus

comienzos a partir de la historia de la ciencia (Canguilhem) y la historia social (la Escuela de los *Annales*). El descubrimiento de la obra de Pierre Bourdieu amplió esta hibridación de la filosofía y las ciencias sociales en su trabajo, siendo Vázquez uno de los pioneros en nuestro país en la aplicación de la sociología al campo filosófico español (*La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica, 1963-1990*, 2009, Madrid: Abada).

En la Introducción del libro, ya se nos advierte que su intención no es desentrañar el sentido de la obra de Foucault, sino buscar en ella las huellas, las pistas que podamos utilizar en el análisis de problemáticas actuales, concretas y locales (como “instancias de análisis crítico” sin pretensión de globalidad o universalidad). El análisis de estas problematizaciones, fragmentarias y rigurosamente contextualizadas, puede también ayudar a establecer criterios que permitan distinguir los malos usos de estas herramientas (como cuando son puestas al servicio de una coyuntura o una causa ya predeterminada, en lugar de cuestionar las evidencias establecidas). En este sentido, Vázquez se detiene en identificar algunos usos (y abusos) de Foucault, señalando distintos “ideales tipo” de los mismos (usos circunstanciales, heurísticos, pragmáticos...), que conecta con ejemplos de investigaciones concretas en marcos históricos diversos. Por ello, ante la cuestión acerca de si existe una escuela foucaultiana, Vázquez señala que la presencia y fecundidad de la obra de Foucault en distintos campos de las ciencias sociales muestra el impacto de un cierto estilo de análisis (sobre el saber, el poder o el sujeto), más que una teoría general.

La primera operación de este estilo de análisis arqueogenealógico que nos propone el autor sería el de *la problematización*, la “historia del presente”. Así, en las páginas de *Pater Infamis* vemos cómo se delimita y

construye su objeto de problematización, la figura del “sacerdote pedófilo” como problema social de nuestro tiempo. Esta “configuración histórica rara y singular” se ha convertido en nuestros días en un estereotipo al que se atribuye una identidad específica y sobre el que se establecen polémicas conexiones con el pasado. El “pánico moral” suscitado por esta figura debe, señala Vázquez, ponerse en contraste con la figura del “sacerdote pederasta” de la España de la Restauración, o con el “cura sodomita” y “solicitante” de la época de la Contrarreforma. En estas distintas figuras aparecen elementos heredados, pero combinados con frecuencia con innovaciones en curso (reflejadas, por ejemplo, en la distinta percepción de la implicación de un menor de edad en tales prácticas o en la constitución de un tipo concreto de subjetividad perversa, patológica). En este análisis, Vázquez señala tres cautelas: evitar banalizar el presente como destino natural del pasado (interrogarnos más bien por “su rareza y emergencia”, su carácter transformable y contingente); evitar la tendencia a “buscar la causa subyacente y transhistórica” de los acontecimientos, e intentar, por el contrario, reconstruirlos históricamente a través de los conflictos y azarosas circunstancias que lo hicieron posible; y evitar los juicios morales y políticos previos sobre lo estudiado, aunque desde un compromiso ético y político de base que posibilite buscar nuevas formas de pensar y actuar. De esta forma, en el análisis de problematizaciones como el sacerdote pedófilo, se trataría de desenredar el “espesor histórico”, la “multiplicidad de procesos y temporalidades” que habitan el presente, lo que permite tomar distancia respecto a “las representaciones vigentes, planteándolas de otro modo”.

La segunda operación sería el *análisis de los discursos* o *arqueología*, mostrar cómo los regímenes discursivos establecen

lo que puede ser pensado y practicado en cada momento. Así Vázquez muestra, por ejemplo, que en la Contrarreforma, el acto de sodomía no era agravado por involucrar a un menor; o que desde el anticlericalismo de la Restauración no se cuestionaba tanto los ataques contra la infancia vulnerable como el libertinaje del clero. Estos discursos, además, se estructuran según ciertas reglas que “delimitan el mundo presupuesto en el discurso” (desde el *degeneracionismo* de finales del siglo XIX, al concepto actual de “trauma infligido a la víctima”), configura *nuevos objetos* (desde el “peligro de afeminamiento” al “ciclo del abuso” como efectos de tales conductas), *nuevos tipos de personalidad* (del “niño ultrajado” de comienzos del siglo XX a la “víctima resiliente” de la actualidad), *nuevos saberes involucrados* (como la Psicología Social o las Neurociencias, entre otras, que intentan conceptualizar en nuestros días la figura del cura pedófilo).

El análisis arqueológico incluye también la *descripción de las condiciones de existencia de los objetos del discurso* (analizando, por ejemplo, la transformación de un estilo de habla anterior que remitía a la “perversión” a otro que nos reenvía en la actualidad al “abuso sexual a menores”). Si antes preocupaba especialmente la violencia física de la agresión pederasta (considerada como atentado al honor y al cuerpo), en la actualidad esa preocupación se centra especialmente en la salud psíquica de los individuos, afectados bajo la forma del trauma de personalidad, del miedo de reproducir en otros lo sufrido, de no saber gestionar los afectos y emociones. Estas prácticas discursivas generan además una división entre posiciones estigmatizadas (los encubridores del clero pedófilo) y otras posiciones no marcadas (las víctimas y sus apoyos), así como las redes que las conectan y que determinan sus identidades subjetivas. Por

otro lado, la *descripción de las “superficies de emergencia”*, permiten encuadrar el desarrollo de esas prácticas discursivas en sus emplazamientos institucionales y marginales. La pregunta por los abusos sexuales a menores aparece así en ciertos sectores sociales y pugnas políticas: desde la cruzada anticlerical (en la configuración del “sacerdote pederasta”) a la crítica del patriarcado (en el caso del “sacerdote pedófilo”).

La descripción de la relación de estos discursos con distintas versiones de los mundos sociales, a veces en tensión y contradicción, determina sus *“formas de especificación”* (los curas pueden ser retratados, por ejemplo, a la vez como criminales responsables y como víctimas de instituciones como el celibato); pero a la vez reconoce regularidades dentro de la heterogeneidad y contradicciones de esos mundos sociales. Es también importante *examinar los “efectos de verdad y prescripción” de los discursos*, sus intentos de “naturalizar” su objeto (haciendo, por ejemplo, de la figura del cura pederasta el resultado de una “degeneración” ligada al ambiente eclesástico y a la práctica del celibato) y de reprender y descalificar unos actos y unos modos de ser sujetos (las autoridades cómplices, la prensa oficial), frente a otros que promueve como sensatos y racionales (los padres responsables y el pueblo indignado).

La tercera operación de esta metodología es el *análisis de las relaciones de poder o genealogía*, complementaria con la descripción arqueológica (a la que añade la dimensión histórica) y con la que presenta, según Vázquez, sólo “una diferencia de grado y de énfasis”. El estudio de casos concretos, como los que se desarrollan en *Pater Infamis* sobre “sacerdotes pederastas”, permite recomponer de forma más clara las relaciones de poder (de clase, de género o étnica) que actúan en los mismos. Se trataría de “dilucidar las

líneas de descendencia entre unos estratos discursivos y otros, apuntando a comprender nuestra situación actual”. Pero no para reconocernos en el pasado, sino para que pueda estimular nuestra capacidad de extrañamiento respecto al pasado y también a nuestro presente (señalando así también que el futuro puede ser distinto, abierto y contingente). Así, mostrar, a pesar de sus filiaciones, que la figura del “sacerdote pederasta” y el “sacerdote pedófilo” son momentos muy diferentes dentro de la problematización del abuso sexual con menores (y no una evolución de “lo mismo”), permite *evitar la esencialización* de tales figuras. Además, las denuncias sobre los abusos de sacerdotes sobre menores en la actualidad no permanece ya en los “parámetros anticlericales” de comienzos del siglo XX, no está preocupada por la infancia en tanto futuro de la “raza”, sino de su bienestar individual (las víctimas de abusos son actualmente considerados como “supervivientes” –capaces de “empoderamiento” y “resiliencia”- y no tanto como “víctimas” marcados por el trauma).

Se debe, además, sustituir las explicaciones causales lineales por un *análisis “rizomático”*, como “el resultado del encuentro de procesos independientes, heterogéneos, de distinta procedencia y duración”. De esta forma, se puede explicar la actual campaña contra los sacerdotes pedófilos como resultado de prácticas y discursos muy diversos: el feminismo, el periodismo de investigación, las asociaciones de víctimas de abusos, la influencia de las profesiones terapéuticas...

Pero la genealogía también es la exploración del modo en que las personas se gobiernan a sí mismas, modelan su propia experiencia. En este sentido, en la campaña periodística decimonónica contra el abuso de sacerdotes con menores se apelaba a la supresión del voto de castidad del clero católico (al que se percibía como causante

de la pérdida del autogobierno, del control del instinto sexual de los religiosos), contribuyendo también a formar distintos tipos de identidades (de militancia anticlerical, de clase obrera y de masculinidad) definidas en su enfrentamiento a la femineidad del sacerdote degenerado. Por otro lado, también se pretendía actuar sobre la conducta de los padres (poniendo freno a la intervención del sacerdote en el gobierno de las familias, evitando las escuelas confesionales). En la actualidad también se intenta modelar la experiencia de las víctimas asesorándolas en la gestión emocional de su trauma, mediante el discurso psicoterapéutico.

Pero en toda relación de poder se crean sus resistencias. Las campañas contra los sacerdotes pederastas, que en la Restauración se enmarcaba en las guerras culturales en torno a la escuela, la protección de la infancia y la autonomía de la familia, creó sus resistencias en los ámbitos de la Iglesia y la prensa oficial, que acusaban a esas campañas de difamatorias, intentando resolver los casos de abusos dentro de la disciplina eclesiástica y obstaculizando la acción judicial. El triunfo de esta reacción católica quizás contribuyó a que la Iglesia católica no enfrentara la falta de transparencia y las deficiencias de su respuesta a las agresiones a menores en su seno. El análisis genealógico debe actuar así como una “contramemoria”, que conserve la memoria de esas luchas en los ámbitos marginales de lo social, en algunas páginas secundarias de la historia, porque latén todavía en el presente.

Si nos centramos en el campo filosófico, este método arqueogenealógico muestra una forma determinada de comprender la tarea actual y la enseñanza de la filosofía, nos ofrece sugerencias para “hacer cosas con Foucault” en las aulas de filosofía. Nos muestra una alternativa a la corriente hermenéutica basada en el comentario de textos canónicos de la



tradición, centrados en las nociones de autor y obra, en la exégesis que pretende descifrar el sentido de la obra. Propone la alternativa, como señalaba Foucault, de desarrollar “unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”, modestos estudios de detalle, problematizaciones delimitadas históricamente, para una “ontología del presente” (antes que la búsqueda de sistemas totalizadores que pretendan continuar una línea ascendente en el progreso de la verdad). Cuestiona así la idea de una “filosofía perenne”, en busca de verdades o cuestiones intemporales. Nos muestra más bien una pluralidad de formas de racionalidad, una historización radical de la filosofía y, con ella, del concepto formal de verdad; a la vez que su politización, al señalar las conexiones que se anudan entre los discursos considerados verdaderos y determinados efectos de poder.

También critica la idea de la Filosofía como una tradición separada de otros saberes, autónoma y trascendente. Propone, en fin, hacer de la Filosofía un pensar “impuro”, híbrido, elaborado a partir de materiales y temáticas (historia de la sexualidad, de la locura, del encierro car-

celario...) extraños a los objetos habituales de su tradición. Se pretende así romper la jerarquía de objetos y problemas estipulados en el campo filosófico, ampliándolos desde la experiencia cotidiana a los márgenes del saber y las instituciones, acercándonos a las grandes preguntas desde objetos o cuestiones bien delimitados y abordables mediante las técnicas de la investigación empírica. Y, por último, en un necesario ejercicio de reflexividad, nos invita a tomar al propio campo filosófico como un objeto de investigación, analizando sus categorías, instituciones, usos y prácticas de enseñanza (tal como desarrolla la sociología de la filosofía).

El “taller filosófico” que se nos muestra en este libro puede ayudar a proporcionar herramientas para estimular y continuar esta otra forma de trabajar en el campo filosófico, de colaborar modestamente a transformar nuestra capacidad de pensar, de actuar de otro modo.

*José Benito Seoane Cegarra*  
(Universidad de Cádiz)

NOVELLA SUÁREZ, J. (2021). *La aventura del pensamiento español*, Madrid: Sindéresis, 166 pp.

En *La aventura del pensamiento español*, el profesor de filosofía de la Universidad de Murcia Jorge Novella nos ofrece una visión panorámica de la tradición filosófica española. El autor afirma en la presentación que se trata de “divulgar qué es eso que llamamos pensamiento español”, lo que unido a la brevedad del libro puede hacernos creer que estamos ante un trabajo sin grandes pretensiones. Nada más alejado de la realidad: la misma lectura constituirá una aventura en

la que se sucederán multitud de tradiciones y puntos de vista en el intento de dar con una definición de la filosofía española. De hecho, la cantidad de referencias exige un gran esfuerzo de atención por parte del lector; el premio será un excepcional marco de referencia que le permitirá responder a la invitación profundizando en aquellas tradiciones que hayan despertado su interés.

Tampoco faltará la reflexión en torno a las metodologías que permiten entrar con rigor

en esta historia. Novella discutirá diversas propuestas metodológicas, desde el intencionalismo de Skinner a la más cercada sociología de la filosofía de Francisco Vázquez y José Luis Moreno, pasando por la historia conceptual de Koselleck, actualizada en nuestro contexto por José Luis Villacañas.

Mención especial merece el riguroso análisis del proceso de institucionalización de la filosofía en nuestro país, cuyo origen sitúa en los ilustrados Forner y Feijóo, y que logrará su impulso definitivo con la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, ocupada por Sanz del Río en 1854. Destaca también otras figuras, como la de Gumersindo Laverde o Menéndez Pelayo, quien en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) rescató del olvido a gran cantidad de autores y corrientes, aun cuando el objetivo del dogmático historiador fuera denunciar su carácter herético desde una tramontana defensa del pensamiento católico, a su juicio, único verdaderamente castizo. Estudia Novella también la continuación de los discípulos, más aperturistas, de Menéndez Pelayo, como Adolfo Bonilla, que iniciaría la publicación del *Corpus Sistemático de la Historia de la Filosofía Española*.

Pero la erudición de Novella no puede despistarnos respecto al objetivo fundamental de su libro: la defensa del pensamiento español. ¿En qué sentido?

Lo primero que hay que observar es que tal defensa no consiste en una apología nacionalista. Lo que da unidad al pensamiento español es la unidad lingüística y, por lo tanto, su implantación geográfica va mucho más allá de las fronteras de España, incluyendo todo el espacio iberoamericano.

Como la unidad viene dada por la lengua compartida, Novella prefiere no incluir en la historia del pensamiento español a autores como Séneca, Averroes o Maimónides. Estos constituyen sin duda momentos de

su prehistoria, pero, a su juicio, la historia sólo comienza en 1492, con el surgimiento del espacio iberoamericano y la publicación de la *Gramática en lengua castellana* de Antonio de Nebrija, quien era perfectamente consciente de que es la lengua lo que da unidad a una cultura. En todo caso, aquellas tradiciones de la prehistoria del pensamiento español serán recuperadas en formas diversas por las tradiciones estrictamente históricas; como observó, por ejemplo, Karl Alfred Blüher, para el caso concreto del senequismo, en *Seneca en España* (1983).

Pero, entonces, si no se trata de una apología chovinista, ¿por qué el pensamiento español requiere defensa? ¿Es que es posible poner en duda el valor filosófico de una lengua? Este es precisamente el caso: desde prejuicios inveterados se ha rechazado el valor filosófico del español. Recordemos la payasada del filósofo francés Victor Delbos: “Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l’espagnol”. Broma soez epocalmente desafortunada si tenemos en cuenta que es coetánea con la inauguración de la Edad de Plata de la filosofía española, que, partiendo de la Generación del 98, continuará en las prolíferas escuelas de Madrid y Barcelona, cuyo momento cumbre lo encontramos en los tiempos de la II República.

Pero la necesidad de defensa del pensamiento español no emana sólo del prejuicio externo, sino que también se explica por el devenir de la institución filosófica en España en los años oscuros de una dictadura que aplastó o condenó al exilio, tanto interior como exterior, a todo aquel pensamiento en ebullición, convirtiendo al tomismo en filosofía oficial y excluyente en nuestro país. Y cuando a partir de los años sesenta los nuevos aires aperturistas permitieron, aún tímidamente, el pluralismo, las nuevas generaciones fueron incapaces de recuperar

las tradiciones de pensamiento en español. Intentaron, en cambio, revitalizar la filosofía en nuestro país desde corrientes foráneas y dando la espalda a los que habían sido injustamente silenciados. Con ello, tristemente, crecían los que asentían con Delbos dentro de nuestro propio espacio geográfico. Recuerdo que cuando era alumno en la licenciatura de filosofía, no faltaban los profesores, en su mayor parte anglófilos, que despreciaban entre bromas nuestra tradición, refiriéndose al chovinismo de los historiadores de una filosofía, la española, que debería ser calificada, más correctamente, como literatura. Pero he aquí que, con ello, aquellos profesores, desde su ignorancia prejuiciosa, apuntaban paradójicamente a una de las virtudes más sobresalientes de la filosofía española: su capacidad para expresarse en estilos que tradicionalmente no han sido considerados estrictamente filosóficos, como el ensayo, la novela, la poesía o el aforismo. Estilos apropiados para un pensamiento de marcado carácter humanista y que concibe la filosofía más como una *forma de vida* que como una disciplina académica.

En este sentido, Astrid Melzer-Titel se refería en *Modernität des Südens* (2003) a la actualidad del pensamiento en español, derivada de su recurrencia a patrones de pensamiento y estilos premodernos típicos del humanismo renacentista. Pero, entonces, si, como vio Milan Kundera en *El arte de la novela* (1986), la modernidad filosófica de origen cartesiano constituye una reacción restrictiva frente al aperturismo tendencialmente relativista encarnado por Montaigne o Cervantes, la falta de arraigo de una tal modernidad en España muestra ahora ventajas a la hora de afrontar su quiebra. El carácter filosófico de estas aportaciones no puede comprenderse desde las definiciones estrechas de la disciplina, sino rastreando su arraigo en una tradición mediterránea en la que dominaba el

realismo vitalista y donde la razón no estaba divorciada aún del sentimiento; una tradición que se expresaba en estilos que permitían captar el carácter dinámico, circunstancial y fragmentario del pensar.

Novella explicitará a lo largo del libro los rasgos más sobresalientes del pensamiento español: los ya mencionados, como el trasfondo humanista (que naciendo en Vives y Vitoria, llega hasta el socialismo de espíritu liberal de Fernando de los Ríos o Julián Besteiro) o la comprensión de la filosofía como una forma de vida; o su carácter práctico, vitalista y realista (el conocimiento brota del quehacer de la vida). Todo ello permite responder a la crítica de Delbos sin complejos: mejor hablar de pensamiento español que de filosofía española.

Novella se refiere también a un marcado espíritu crítico no exento de problemas, en tanto que ha impulsado cierto adanismo con tendencia a cortocircuitar la continuidad de las tradiciones. El principal problema de la filosofía en España es que cada nueva generación ha vivido de espaldas a la anterior. Por ello, como afirmaba María Zambrano en una entrevista de 1988: “en España ha habido precursores, ha habido sobre todo eso, pero lo que no ha habido es continuidad y vigencia, que son las notas de una tradición filosófica”.

A esta tendencia del pensamiento español se unen las nefastas consecuencias de la dictadura. Rota la continuidad, las nuevas formas foráneas asimiladas (filosofía analítica, existencialismo, estructuralismo, marxismo...), a través de lo que Ferrater llamó “una recepción sucursalista y académica”, no lograron incrustarse en nuestro ethos y la filosofía acabó en las antípodas de lo que tradicionalmente había sido: una forma de vida.

Para Novella, sólo podemos detener esta dinámica suicida (que Pedro Cerezo calificó como la “miseria de la filoso-

fía”) recuperando todo aquel pensamiento injustamente olvidado. Afortunadamente, las sucesivas ediciones de las obras completas de los que habían sido silenciados o expulsados, y el excepcional trabajo de recuperación desde asociaciones como la Asociación de Hispanismo Filosófico y estudiosos como José Luis Abellán o el propio Cerezo, permiten observar un renacer del pensamiento español.

Queda la duda de si esta nueva dinámica logrará irrigar una academia estructuralmente contaminada por los prejuicios de los neopositivistas anglófilos, quienes, aprovechando la corriente del imperialismo anglosajón, han logrado imponer unos estándares de calidad estrechos y de corte cientista, altamente nocivos para nuestra rica tradición.

Pero ya sea en el espacio de la academia, ya sea fuera de ella, el pensamiento español ha venido para quedarse. Dialécticamente, además, parece estar logrando atravesar en muchos casos aquellas tradiciones foráneas asimiladas, dejando atrás las tendencias inmunológicas que han solido caracterizar a nuestra filosofía. Pensar sí, desde la propia circunstancia y de forma abierta, en diálogo con otras tradiciones y corrientes de pensamiento; frenando la tentación tenebrosa, integrista y mesiánica de un casticismo que obstaculizó el proceso de secularización y la recepción de los saberes científico y filosófico.

Óscar Barroso Fernández  
(Universidad de Granada)

CASTILLO, R. (2020). *Filósofos de paseo*. Madrid: Turner.<sup>1</sup>

El paseo y su ligazón con la filosofía recibe una atención creciente y está tomando formas variadas en la producción bibliográfica de nuestro siglo. Desde las obras más divulgativas y *best-seller*, como *Wanderlust* de Solnit (2015), hasta las más vanguardistas, como el *Walkspaces* de Careri (2014), pareciera que la práctica del paseo no se circunscribe ni tampoco ha muerto con el *flâneur* del siglo XIX, sino que ha sido una constante a lo largo de la Historia del Pensamiento. Así lo parece defender Ramón del Castillo en *Filósofos de paseo*, recientemente publicado por Turner, demostrando al lector que la vinculación entre filosofía y errancia no se remite exclusivamente a los peripatéticos; de hecho, el autor no les dedica ningún capítulo,

evitando así caer en una obra basada en tópicos. Más aún, de sus comentarios se deduce, progresivamente, que la relación entre ambas cuestiones es más profunda e, incluso, inherente de lo que cabría pensar, como, por lo demás, ya hubiera intuido Walter Benjamin (2018b) en sus estudios —los cuales, bien es sabido, a veces eran más sugerentes que estrictamente académicos—.

El profesor no nos propone una dirección, sino un itinerario. Solo así podemos entender la estructura de este libro, pues no necesariamente puede -incluso ni debe- ser leído en el orden habitual, al igual que ningún paseo que se precie obedece a un recorrido preconcebido. Pero eso no significa que la selección de autores y temas sea caprichosa, como trataremos de demostrar en las siguientes líneas -se evidencia, por ejemplo, en la inclusión del olvidado Fowles-, ni tampoco conven-

1 Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda predoctoral Severo Ochoa del Principado de Asturias (AYUD0029T01; Ref.: PA-21-PF-BP20-147).

cional -como se ve en la consideración de escritores como Walser-. Menos aún que, por provenir de un declarado amante de la filosofía y del paseo, el análisis de ambos pierda la mirada reflexiva: el autor se encarga de superar diversas mitologías asociadas ya no solo a la *flânerie*, sino también a los grandes nombres de la Historia de la Filosofía.

Así, en primer lugar, se nos propone una mirada renovada al Romanticismo y la visión que del “paisaje sublime” (Castillo, 2020: 23) tenían sus filósofos característicos. Este acercamiento es, primero y ante todo, crítico: la construcción del paseo romántico siempre pretendía ser “edificante”, pues quien lo realizaba era -o presumía ser- sujeto de una superioridad moral que lo debía alejar de todo verdadero azar, concretamente, de todo peligro anti-estético que ensuciara su supuesta errancia, por ello alejada de ese mundanal ruido urbano que el autor se propone revalorizar y resignificar para nuestro presente. De este modo, parte de Kant y su visión del paseo como un ejercicio de atención al objeto, huyendo de la deambulación y, consecuentemente, de su asociada asistemática. Una primera prueba esta de que el acto de filosofar y de pasear se enlazan en formas que aún deben ser investigadas. Schelle y Lee, añade Ramón del Castillo, heredarán de él esta crítica a la gran ciudad, prefiriendo así el pequeño jardín: permitía alcanzar dicho ansiado sentimiento de elevación, eso sí, siempre contenida, nunca embriagadora ni anuladora de la razón.

Acierta el autor en ver a Hegel como un crítico de tales visiones del jardín y de la naturaleza en general, pues el hombre ha de ser el sujeto dominador de la misma, y no a la inversa, venciendo esa “moda bucólica” que Castillo (2020: 35) encuentra aún en Rousseau. Esta constatación, entre otras muchas, demuestra cómo el autor, como adelantábamos, se aleja de las lecturas fosilizadas

de los filósofos tan propias de los libros de texto y cada vez más tristemente recurrentes en la academia, demostrando que, por más que Hegel sea, no cabe duda, el gran cristizador del idealismo filosófico, no por ello *idealiza* la naturaleza ni el paseo, como sí harán, paradójicamente, otros pensadores de corte materialista -pensemos de nuevo en Walter Benjamin, por ejemplo, por más que su marxismo sea, cuanto menos, heterodoxo-. En este sentido, se relaciona este capítulo con el séptimo, dedicado a Fowles, pues de él, amante de los bosques, destaca el autor (2020: 156) su alejamiento de “las visiones cándidas de la naturaleza” y cómo veía en el jardín de los hogares una prueba de la aversión del hombre al caos, a la otredad de la naturaleza salvaje, que tratamos de encorsetar y dominar inútilmente entre vallas. No es de extrañar, por lo mismo, que Fowles prefiera las ciudades no lineales, en una crítica al racionalismo exacerbado de ciertas reformas urbanísticas que quizá sí hubieran sido de hegeliano gusto, pues ni la vida urbana ni la naturaleza debieran ser -plenamente- planificables.

Como antesala al paseo-pensamiento nietzscheanos, reconoce Castillo (2020: 38) en Kierkegaard un paseante urbano de talante más irónico, que buscaba recuperar la propia identidad mediante su temporal alienación en la multitud; quizá sea, apunta, el “auténtico precursor del *flâneur*” y su caso le permite al autor dibujar la que, como anticipábamos más arriba, creemos es la tesis del ensayo: cómo el acto del paseo, cuando es tomado sinceramente, determina un tipo de escritura específica, fragmentaria, poética y asistemática, alejada pues de la filosofía más académica.

De ahí que todo un capítulo esté centrado en Nietzsche y sus evocadoras imágenes sobre el pasear pero, también, en recordar su recelo de la ciudad y, en general, en cri-

ticar duramente la posterior mitificación de su figura; a veces, podríamos añadir, bajo formas tan cercanas al *ad hominem* que nos fuerzan a recordar que uno de los objetivos del autor es el recorrido lúdico, a modo de juego —y eso, ya lo veía Benjamin (1982), sí es verdadera *flânerie*—.

Pasa Castillo (2020: 61) a Heidegger y, con ello, recupera uno de los caminos perdidos en los estudios sobre el filósofo alemán: su resignificación de la Selva Negra y el recordatorio de que si el camino, el *Weg*, tiene tanta importancia en su filosofía, es por su relación intrínseca con el pensamiento, con los *Denkwege*. En consonancia con la errancia, el acto de pensar no tiene un destino predeterminado, sino que consiste en su propio movimiento, el movimiento del Ser mismo; al igual que su filosofía, que aún hoy nos señala los claros del bosque sin por ello decirnos, de una vez y para siempre, a dónde nos llevan. Quizá podríamos afirmar que la filosofía y el pasear son, en este sentido, lo mismo que el arte para Umberto Eco (1994): obras abiertas. Pero de nuevo, no falta el matiz crítico del autor: la deambulación heideggeriana tomaba lugar en la naturaleza más puramente alemana, de la que él se alzaba como guardabosques; y ello en consonancia, además, con su reaccionario catastrofismo hacia la técnica. No obstante, por rescatar lo salvable de esta concepción, la podemos también reinterpretar, desde nuestro presente, como una advertencia ante la muerte de la *flânerie* perpetrada por un urbanismo dominado por el utilitarismo más mercantil y capitalista. No en vano conecta este capítulo con uno posterior dedicado a Sartre, quien, si bien era mucho más urbanita que Heidegger, poseía una visión a veces kafkiana de los otros y de ese laberinto que es la sociedad; al tomar como centro una inextricable libertad, se evidencia la angustia que el francés asociara con la errancia en una gran ciudad y, en general,

con esa “soledad en común” (Castillo, 2020: 132) que afectaría a Roquentin.

Quizá esta sea la ligazón con el siguiente itinerario del ensayo: Adorno. Es importante en el pensador frankfurtiano su visión de la naturaleza como una construcción sociohistórica y, así, alejada de ese pensamiento de lo sublime que encontrábamos en el primer capítulo y que asociaba a una actitud burguesa, moralista y narcisista (Castillo, 2020: 95). Técnica y naturaleza, con ello, forman una falsa dicotomía y, por lo mismo, la ciudad también es un paisaje y la naturaleza, a su vez, es una construcción. De nuevo, la urbe se alza como un espacio deshumanizado por obra de la industrialización y el capitalismo, que ha convertido cada acción en un engranaje de máquina. Pasear deviene un acto automático que prioriza la velocidad y la economía de esfuerzos, y, a pesar de la multitud, la identidad nunca es colectiva. No por ello Adorno no amaba el paseo; Ramón del Castillo rescata sus textos sobre su infancia en Amorbach, pero también habría constatado cómo este lugar cambió siguiendo la tendencia uniformizadora del capitalismo urbano. Lo que deja claro el autor es que sus derivas urbanas demuestran que no solo Benjamin (2018a: 215) captaba la importancia de los que denominaba “lugares triviales” para la experiencia contemporánea individual y colectiva, aunque sea desde una nostalgia y negatividad más acusada.

En la parte dedicada a Wittgenstein, el ensayo se encarga de evitar la imagen romántica de su soledad, angustia, casi locura, que muchos textos e incluso cierta película se han encargado de retratar; y así, nos relata la vida de un “transeúnte común” (Castillo, 2020: 118) y nos recuerda cómo, para el filósofo analítico del *Tractatus*, el lenguaje mismo era una suerte de ciudad, de laberinto, por más que, paradójicamente, y desde dicha tendencia logicista inicial, le molesta-

ran sus vericuetos escondidos. Orientarse en la urbe, saber aplicar las reglas del lenguaje, parece más, en su segunda etapa, la de las *Investigaciones filosóficas*, un saber convencional, práctico, que un conocimiento explícito de dichas reglas.

El capítulo final está dedicado a Walser, pero comienza citando a Zaoui, quien, volviendo al *flâneur*, destaca de esta figura su “habilidad para estar y no estar en el mundo” y ese anonimato en la multitud tan característica del paseante urbano; anonimato, eso sí, siempre temporal y destinado a la “reaparición”, evidenciando así cómo la *flânerie* no es un acto -meramente- ocioso, sino creativo: permite un mayor autococonocimiento, una construcción activa de la identidad y, al tiempo, nuevas formas de resignificar la ciudad e, incluso, la naturaleza (Castillo, 2020: 185).

Ramón del Castillo, así, cierra el ensayo demostrando la vigencia de la figura del *flâneur*, que trasciende los marcos decimonónicos baudelairianos y, por lo mismo, sigue siendo de interés filosófico. A los relatos de Walser asocia la necesidad de recuperación de ciertos textos de Benjamin, mucho menos citados que sus ya clásicas *Tesis* o su consabido análisis de la obra artística técnicamente reproducible, pues aún nos dicen mucho de las posibilidades de la errancia urbana, tan peligrada por la crisis sociosanitaria, ciertos planes urbanísticos y la conciencia de quien solo se desplaza de A a B por motivos labo-

rales o consumistas, minimizando así tiempos y esfuerzos en el tránsito por esa ciudad que otrora fuera, por increíble que hoy nos resulte, espacio público.

### Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter (1982), *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid: Alfaguara [or.: 1950].
- Benjamin, Walter (2018a), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Iluminaciones* (pp. 195-223), ed. de Jordi Ibáñez, trad. de Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid: Taurus [1936].
- Benjamin, Walter (2018b), “París, capital del siglo XIX” (pp. 253-268), en *Iluminaciones*, ed. de Jordi Ibáñez, trad. de Jesús Aguirre y Roberto Blatt, Madrid: Taurus [or.: 1935].
- Careri, Francesco (2014), *Walkscapes. El andar como práctica estética*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Castillo, Ramón del (2020), *Filósofos de paseo*, Madrid: Turner Publicaciones.
- Eco, Umberto (1994), *Obra abierta*, Barcelona: Planeta DeAgostini [or.: 1962].
- Solnit, Rebecca (2015), *Wanderlust. Una historia del caminar*, Madrid: Capitán Swing Libros.

Isabel Argüelles Rozada  
(Universidad de Oviedo)

