

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 89. Mayo-Agosto 2023

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 89. Mayo-Agosto 2023

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Salvador Rubio Marco (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad Nacional 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*), Emilio Martínez Navarro (*Universidad de Murcia*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Jesús Navarro Reyes (*Universidad de Sevilla*), Anabella di Pego (*Universidad Nacional de La Plata, Argentina*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*), Juan Carlos Velasco Arroyo (*Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadí (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela 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*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), 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.



FECSY 134/2022
Fecha de certificación: 01/05/2023
Número de certificación: 22/04/01/2023

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 89. Mayo-Agosto 2023

Artículos

De la política a la religión. Aspectos históricos y bibliográficos sobre los orígenes de la restauración antihegeliana, 1832-1844. <i>Angelo Narváez León</i>	7
Inmortalidad e indestructibilidad en Leibniz. Comentario crítico al §89, I, de sus <i>Essais de Theodicée</i> . <i>Roberto Casales García</i>	23
Gestación por sustitución: algunas cuestiones éticas en torno a la autonomía desde una visión transnacional. <i>Sara Barakat Molero</i>	37
Acontecimiento y COVID-19. Elementos para comprender la pandemia desde el campo filosófico. <i>Juan Pablo Esperón y Ricardo Etchegaray</i>	53
El refugiado en Arendt y Agamben: su continuidad en el asilo como espacio de gobierno. <i>Ivana Belén Ruiz-Estramil</i>	67
Figuras de la ironía romántica. La recepción filosófica del Romanticismo más allá de la modernidad. <i>Germán Garrido</i>	83
La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica. <i>Sofía Calvente</i>	99
Por qué Huygens no entendió el <i>analysis situs</i> de Leibniz. <i>Miguel Palomo</i>	117
El lugar de la creencia en la silogística hipotética de Boecio. <i>Manuel Correia</i>	135
Deflationary Truth, Ordinary Truth and Relative Truth. <i>Ramiro Caso</i>	149
Teoría estética y feminismos: respuestas inclusivas y globales a la experiencia en el arte y la sociedad actual. <i>Ana Martínez-Collado</i>	163
Nietzsche, ¿un organicista? Sobre la crítica de Nietzsche a la teoría social de Herbert Spencer. <i>Víctor Muriel Martín</i>	179

Notas Críticas

¿Automatizando la mejora moral humana? La inteligencia artificial para la ética. (Nota crítica sobre LARA, F. y J. SAVULESCU (eds.) (2021), <i>Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora</i> . Madrid: Tecnos. <i>Jon Rueda</i>	199
Filosofía rusa en polaco. ¿Un ejemplo para el mundo hispanoparlante? <i>Jordi Morillas</i>	211

Reseñas

DI CESARE, D. (2021). <i>Sobre la vocación política de la filosofía</i> . Barcelona: Gedisa. (Abraham Cea Núñez).....	221
KAMPOURAKIS, K. and MCCAIN, K. (2020). <i>Uncertainty. How it Makes Science Advance</i> . New York: Oxford University Press. (Cristina Villegas).....	225
CATALÁ GORGUES, J.I.; ROS GALIANA, F. (2020). <i>Senderos de la descripción. Perspectivas teóricas y prácticas diversas</i> . Granada: Editorial Comares. (Gabriel López Martínez)	228
RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano (2021). <i>Filosofía de la mente</i> . Madrid: Ediciones Complutense. (Asier Arias Domínguez)	230

Informaciones

Listado de personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en <i>Daimon</i> durante 2022	235
--	-----

ARTÍCULOS

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 89 (2023), pp. 7-22

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.456521>

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.

De la política a la religión. Aspectos históricos y bibliográficos sobre los orígenes de la restauración antihegeliana, 1832-1844

From Politics to Religion. Historical and Bibliographical Aspects on the Origins of the Anti-Hegelian Restoration, 1832-1844

ANGELO NARVÁEZ LEÓN*

Resumen. En este trabajo presentaremos una parte de los debates que configuraron la recepción indirecta de la filosofía hegeliana durante el segundo cuarto del siglo XIX. Para ello describiremos brevemente la experiencia y recorrido de la *Verein* a cargo de la primera edición de las obras de Hegel, luego, analizaremos las disputas en torno al hipotético republicanismo hegeliano y, finalmente, nos enfocaremos en la interpretación que los jóvenes hegelianos realizaron de esa misma disputa en el contexto de la llegada de Schelling a Berlín.

Palabras clave: Hegel, Hegelianismo, Antihegelianismo, Restauración, Política.

Abstract. In this work we'll present a part of the debates that configured the indirect reception of the Hegelian philosophy through the second quarter of the XIX century. For this we'll briefly describe the experience and path of the *Verein* in charge of the first edition of Hegel's works; then, we'll analyze the disputes over the hypothetical Hegelian republicanism; and, finally, we'll focus on the interpretation that the Young Hegelians made of that same debate in the context of Schelling's arrival at Berlin.

Keywords: Hegel, Hegelianism, Anti-Hegelianism, Restoration, Politics.

1. Introducción

La filosofía hegeliana en general ha sido objeto de análisis, críticas y disputas desde el momento de su conformación pública como obra durante el primer cuarto del siglo XIX. En este periodo, la publicación de las primeras entregas de la *Ciencia de la lógica* (1811, 1812 y 1816) y de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), fueron determinantes para la visibilización y posicionamiento del proyecto hegeliano. Sin embargo, ninguno de estos trabajos fue tan importante para la suerte inmediata de la filosofía

Recibido: 17/11/2020. Aceptado: 14/01/2021.

* Es Profesor Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Sus líneas de investigación son filosofía clásica alemana, idealismo alemán, marxismo y filosofía latinoamericana. Ha publicado recientemente "La política contra *El capital*. De la teoría clásica del plusvalor a la lingüistificación de Boris Groys" (*Revista Internacional de Pensamiento Político* 16, 2021, 579-594), y "Hegel y la economía política en la escena intelectual alemana. Bases históricas y bibliográficas" (*Revista Economía institucional* 23(46), 2021, 71-91). Contacto: anarvaez@ucsh.cl

hegeliana como la publicación de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* a fines de 1820, no solo por el contradictorio interés que suscitó en la intelectualidad berlinesa, sino también por el contexto histórico en el cuál circuló. Ambas dimensiones, el interés y su contexto, convergieron con especial fuerza también en las lecciones sobre derecho, historia y religión, comparativamente más problemáticas que las lecciones sobre lógica y filosofía de la naturaleza.

Como bien han notado sus biógrafos, los años que Hegel enseñó en Berlín estuvieron transidos por conflictos constantes con la institucionalidad política y religiosa prusiana. Las polémicas en torno a las *Burschenschaften*, las organizaciones estudiantiles acusadas –con justa razón o no– de protestantismo anticatólico y nacionalismo, fueron especialmente complejas debido a que muchos de los ayudantes y estudiantes de Hegel estuvieron directa o indirectamente involucrados en los procesos de conformación y posterior persecución policial. En un sentido más amplio, la relación de Hegel con el debate público de su tiempo ha sido también documentado por sus biógrafos más tradicionales (Pinkard, 2000, 75; Vieweg, 2019, 448), como por quienes se han interesado especialmente en dismantelar imaginarios que, por diversos motivos, han logrado en diferentes momentos operar como *locus communis* de deslegitimación lógica o política de la filosofía hegeliana (D’Hondt, 1968a, 257; Losurdo, 2013, 28).

Ahora bien, el *locus communis* más determinante fue posiblemente el inaugurado por Rudolf Haym con sus lecciones de 1856 impartidas en Halle, publicadas como libro el año siguiente con el título de *Hegel und seine Zeit*. Haym, atento a los debates de ambos presentes, el suyo y el de Hegel, como también a la función pública y simbólica del lenguaje, construyó la imagen pedagógica de un Hegel prusiano, conservador y legitimador de la restauración postnapoleónica de la Santa Alianza. Una de las dimensiones interesantes de esta imagen de Hegel, estriba en que Haym no pretendió distinguir filológicamente entre las múltiples dimensiones que esa misma imagen evocaba en 1857. Las publicaciones oficiales, los manuscritos transformados en obras, los opúsculos y los escritos de la llamada primera escuela hegeliana en general, le sirvieron a Haym como un cuerpo homogéneo que excluyó casi explícitamente cualquier diferencia específica del corpus hegeliano.

Así, por ejemplo, Karl Rosenkranz sostuvo, en *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*, que Haym había reducido la apuesta hegeliana a un debate entre “filosofía y sofística”, produciendo que “el resentimiento político que surgió de cada una de sus líneas” encontrara “en todas partes la mayor simpatía en el período actual de la historia prusiana. Haym lanzó la culpa de nuestra *misère* política y eclesiástica, y transformó a Hegel en su impulsor intelectual” Sin embargo, continúa Rosenkranz,

Haym se involucró muy poco en el interior de las páginas de Hegel. Solo las tuvo en cuenta en la medida que podían proporcionarle material para hacernos sospechar del gran hombre como un político servil y antialemán, como un jugador especulativo que quería ayudar a refundar la fe de la iglesia a través de una nueva escolástica (1870, VI).

Rosenkranz notó con claridad que la interpretación que Haym ofrecía de la filosofía hegeliana como una nueva escolástica, como una institución religiosa en última instancia,

implicaba también reconocer a sus pastores y feligreses, de ahí que sin mayores reparos ni distinciones afirmara que sus lecciones de 1856 respondieron a una crítica de los “amigos y estudiantes apologetas” de la filosofía hegeliana (Haym, 1962, XII). En el capítulo más polémico de su libro, dedicado a la filosofía del derecho, Haym sostiene que Hegel, “conducido por el arte de los poderosos y entregado al éxito” berlinés, “se vio a sí mismo como el dictador filosófico de Alemania”, aun cuando nadie lograra ver que bajo “el esplendor y la influencia” se ocultaba “el poder destructivo de su trabajo intelectual”, a través del cual se convertía en “el filósofo de su tiempo y en el filósofo prusiano” (Haym, 1962, 357). El conjunto de sus lecciones berlinesas, insistió Haym, implicó una “afinidad” y “unión interna del Estado prusiano y las enseñanzas hegelianas”. Esta enseñanza, “que se basa en la omnipotencia del concepto” constituye la “sustancia de la realidad”, que Hegel no proyecta solo de manera abstracta, sino que “por analogía” lo hace también sobre el Estado cuya expresión está en la “idolatría de la eticidad napoleónica”. Tras las *Befreiungskriege*, concluye Haym, “el Estado prusiano entró en el periodo de la restauración” identificándose con la filosofía hegeliana, “acurrucándose en ella”, de modo tal que “el sistema hegeliano se convirtió en la morada científica de la época de la restauración” (1962, 357).

La lectura de Haym, sin embargo, no surgió de la nada, sino que tuvo un fundamento hermenéutico claro, como lo tendrán también muchas de las interpretaciones que siguieron esta perspectiva. El carácter dictatorial de lo que Haym llamó “idealismo-prusiano” radica en su lectura del *Doppelsatz* de 1820: “*was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*” (Hegel, VII, 24). Avanzadas las páginas de *Hegel und seine Zeit*, el *dictum* hegeliano aparece finalmente como una “fundamentación científica de la judicialización del sistema policial de Karlsbad y de la persecución contra los demagogos” (Haym, 1962, 364), es decir, contra las *Burschenschaften* que el mismo Hegel en su tiempo defendió (D’Hondt, 1968b).

Como ha notado Domenico Losurdo, la imagen producida por Haym llegó sin mayores modificaciones a la generalidad de la filosofía occidental del siglo XX, incluso con el agravante de lo que Leo Strauss llamó *reductio ad Hitlerum*, con el que se pretendió buscar en la filosofía hegeliana los fundamentos lógicos y metafísicos de la experiencia fascista de la Alemania postweimeriana. El imaginario de un Hegel prusiano complaciente estuvo presente en interpretaciones tan diferentes como las de Carl Schmitt y las de una parte importante del marxismo occidental (Schmitt, IV, 49; Losurdo, 2017, 25). El mismo Losurdo muestra cómo en una fecha “tardía” como 1914, es acusado indistintamente de servilismo prusiano y francofilia, una contradicción comprensible analíticamente, pero insostenible históricamente. ¿Cómo se podría acusar a Hegel en Alemania de servilismo prusiano después de las denuncias de francofilia del káiser Guillermo Federico IV en 1842 y de la misma denuncia esgrimida por Bismarck tras la Guerra Franco-Prusiana y la Comuna de París? (Losurdo, 2013, 35).

Karl Popper llegó incluso más lejos al sostener que la filosofía hegeliana constituiría el fundamento de la experiencia totalitaria de la modernidad en general, una suerte de ampliación sostenida, a su vez, en una *reductio ad Stalinum* (Popper, 1971, 61). Hegel, el *perro muerto* según la célebre defensa de Marx (MEW, XXIII, 27), se transformó tras su muerte en objeto de acusaciones autónomas y contradictorias entre sí. Escolástico y ateo, republicano y conservador, revolucionario o restaurador, y un largo etcétera, fueron dualismos que en

diferentes momentos buscaron en la filosofía hegeliana un significativo para las intencionalidades de las más diversas posiciones filosóficas, teológicas y políticas. Qué signifique simbólicamente el adjetivo “hegeliano” en el largo recorrido de la filosofía moderna es un trabajo que hoy dista de acabarse. Lo que aquí nos proponemos mostrar es una dimensión específica de ese recorrido en los años inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel, específicamente entre 1832 y 1844, años que conforman los márgenes de la publicación de la *Vollständige Ausgabe* de sus obras.

En esta exposición nos enfocaremos en un trabajo histórico que tiene por finalidad precisar bibliográficamente las discusiones en torno a la filosofía hegeliana. La elección de los materiales responde a la conformación de los debates epocales antes que a una interpretación, defensa o crítica de las hipótesis propuestas por Hegel. La razón de esta elección estriba en el interés por el estudio sobre la recepción del corpus hegeliano en el siglo XIX. Hemos optado por utilizar la edición de las primeras obras completas (1832-1844) como criterio temporal debido a que fue este el proyecto que suscitó los conflictos posteriores entre los llamados *Alt* o *Rechtsh Hegelianer* y los *Jung* o *Linksh Hegelianer*, cuyas posiciones aparecerán aquí solo en virtud de sus vínculos tempranos con la *Vollständige Ausgabe*. Para ello dividiremos la exposición en tres momentos consecutivos: 1) la composición y trayectoria de la *Verein* a cargo del proyecto hegeliano, 2) los antecedentes y consecuencias de las disputas públicas entre Karl Schubarth, Hegel y la primera escuela hegeliana y, 3) la función que cumplió la llegada de Schelling a Berlín. Metodológicamente, referiremos al contexto político, cultural, ideológico y religioso de estas confrontaciones, como también a los medios públicos a partir de los cuales se desarrollaron.

2. Un hegelianismo indirecto

Los orígenes de las llamadas mitologías hegeliana y antihegeliana comenzaron a fraguarse en la Universidad de Berlín muy tempranamente tras la muerte de Hegel. En marzo de 1832, tan solo cuatro meses después de su muerte, el proyecto de las *Vollständige Ausgabe* ya había tomado forma con la publicación del primer volumen, los *Philosophische Abhandlungen*, editado por el coordinador general de la colección Karl Ludwig Michelet. Entre quienes participaron de la *Verein von Freunden des Verewigten* no estaban solamente quienes serían identificados como los *Alt* o *Rechtsh Hegelianer*, sino que también colaboradores y docentes con trayectorias propias, como Philipp Marheineke y Friedrich Förster. Marheineke, un teólogo protestante y prolífico escritor tan solo diez años menor que Hegel, impartió lecciones sobre religión en Berlín desde 1811, donde polemizó con Scheleiermacher bajo los mismos argumentos que Hegel hizo notar públicamente en su polémica de 1822.

Antes de llegar a Berlín, Marheineke había publicado su *System des Katholizismus in seiner symbolischen Entwicklung*, donde defendió la necesidad de la institucionalización del protestantismo desde una posición de relativa continuidad con el carácter originariamente emancipatorio del catolicismo. Sus esfuerzos sin embargo, fueron ampliamente resistidos por los teólogos Wilhelm Soldan y Julius Hoeninghaus, que vieron en su trabajo un ejemplo de las contradicciones internas del luteranismo. Marheineke continuó su hipótesis en *Geschichte der deutschen Reformation* de 1816, a la vez que diferenció su posición luterana de la

influencia del calvinismo en su polémico *Grundlehren der Dogmatik*, de 1819. A propósito de la segunda edición de las *Grundlehren*, en 1826, Hegel le escribió a Karl Daub –el teólogo protestante que intercediera para su contratación en Heidelberg– para solicitarle la redacción de una reseña: Hegel, que en sus términos “no tenía nada de interés que agregar”, le pidió a Daub “remarcar que Marheineke en su *Dogmatik* generó un *signo* de orientación, e indicar en qué consiste esta teología *verdaderamente novedosa*, como también reconocer la gracia de la *Dogmática*” (Hegel, 1969, 133).

Daub fue un especial impulsor de la filosofía hegeliana y de la teología de Marheineke y, siempre atento a los recursos literarios disponibles, hizo grandes esfuerzos por publicar en 1827 en diferentes espacios la reseña solicitada por Hegel, como también análisis de la recién publicada segunda edición de la *Enciclopedia*. Para los teólogos posteriores los nombres de Hegel y Marheineke quedaron asociados al consevadorismo luterano y a un importante grado de puritanismo derivado del segundo. El trabajo de Hoeninghaus, *Das Resultat meiner Wanderungen*, puso especial énfasis en las contradicciones del proyecto de Marheineke (1835, 711), quien pretendió –siguiendo explícitamente a Hegel– explicar *racionalmente* el paso de la materialidad a la espiritualidad y, así, fundamentar lógicamente el misterio de la trinidad. Hoeninghaus concluye que en su proyecto Marheineke pierde su propio rumbo y decanta en dogmatismo y espiritualismo”, una suerte de “ortodoxia mística” (1835, 78). Soren Kierkegaard, que leyó la *Dogmática* de Marheineke en 1836, también enfocará parte de sus críticas posteriores en la incongruencia de la transitividad entre la materia y la forma de la especulación teológica (Thulstrup, 1980, 50).

La importancia de Marheineke no estriba solo en sus singularidades, sino también en los conflictos públicos de Hegel con los teólogos católicos y calvinistas respecto a la diferencia entre la transustanciación y la consustanciación en la consumación del cuerpo de Cristo en la eucaristía. Hegel veía en el catolicismo un sesgo empirista y místico por cuanto la función social de la hostia suponía, desde su perspectiva, una adoración directa de la naturaleza sin justificación ulterior. En un desafortunado comentario, que relegaría a Hegel a las posiciones conservadoras de la teología de su tiempo, sostuvo su célebre analogía entre la hostia y las heces de una rata. Si un roedor comiera una hostia, decía Hegel, un católico debiese venerar su fecha (Werke, XIX, 538). El mismo problema suscitaba su interpretación del sentimiento religioso de Schleiermacher, el *Gefühl*, que, como es sabido Hegel comparó en su prólogo a *Die Religion in inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* de Hermann Hinrichs, con la sumisión de un perro (Werke, XI, 58).

En sus lecciones sobre filosofía de la religión, editadas por Marheineke, Hegel vincula el catolicismo al atraso político y económico con el centralismo espiritual de la iglesia –un paralelo que a su manera retomará Max Weber–, generando inmediatamente el rechazo de la institucionalidad eclesiástica y de la teología protestante moderada. Durante una parte importante del siglo XX Marheineke y Förster estuvieron así asociados indefectiblemente a lo que podría entenderse por *derecha* o, más bien, conservadorismo hegeliano. Sin embargo, el juicio sobre Förster es ambiguo históricamente. Förster llegó a Berlín más o menos al mismo tiempo que Hegel, y sus escritos sobre historia, estadística y demografía distaron en gran medida de lo que podría entenderse como hegelianismo. Sus trabajos *Grundzüge der Geschichte des preußischen Staates* de 1818 y *Handbuch der Geschichte, Geographie und Statistik des preußischen Reichs* de 1820-22, respondieron a los debates propios de la

renovación científica de las ciencias del Estado en sentido técnico y práctico, y tenían como referentes los debates de la administración prusiana antes que las aproximaciones propias de las escuelas de Königsberg y Göttingen, donde enseñaron economía y estadística Georg Sartorius, August Lueder, Johann Pütter y August Schlözer (Schlotter, 1994, 87).

Ahora bien, el caso de Johann Schulze, editor de la *Fenomenología del espíritu* (1832), dista especialmente del imaginario teórico hegeliano. Fue llamado en 1818 por recomendación de Karl von Hardenberg —el nuevo y reformista *Staatskanzler*— para trabajar bajo la conducción de Karl vom Stein en el recientemente fundado Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, el mismo ministro que ese año invitaría a Hegel a formar parte de la planta de la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra dejada por Fichte en 1813. Stein, que se había formado en Göttingen junto a Hardenberg, representaba el ala liberal del gobierno prusiano por oposición a las influencias de los ministros von Wittgenstein y von Schuckmann, defensores entre otras cosas, del trabajo infantil (D'Hondt, 1968, 257). Así como lo había sido antes Immanuel Niethammer, Schulze fue una suerte de protector institucional de Hegel en Berlín, aunque sus funciones trascendieron por mucho esos vínculos personales y llegó a ser uno de los reformadores educacionales más importante de Alemania, especialmente enfocado en la modernización de la formación secundaria. Con Schulze se cierra un grupo indirecto de *Althegeleaner* que operaron con un amplio grado de autonomía respecto de la filosofía hegeliana, aunque estuvieran identificados directa o indirectamente con ciertos principios fundantes del proyecto científico de Hegel.

3. El *affaire* sobre el republicanismo

Si se pudiera hablar con distancia de hegelianos en estricto rigor, habría que referir a Leopold von Henning, Eduard Gans y, en menor medida, a Gustav Hotho, el editor de las lecciones sobre estética (1837 y 1838), que sería oficializado como docente en 1829 (Zimer, 1994). La trayectoria de Hotho se diferencia de sus contemporáneos en algún grado por razones de énfasis temático. Si bien nadie podría negar que la estética hegeliana está atravesada en todo momento por sus vínculos lógicos con la política, la religión e incluso la economía, la trayectoria del editor de las lecciones está marcada por el largo recorrido de la institucionalización y disciplinamiento universitario. Durante una parte importante del siglo XIX, el regreso a los textos fundantes de Lessing, especialmente su *Laocoonte*, y a los de Johann Winckelmann, implicó un debate sobre la científicidad de la estética más allá de las aproximaciones de Kant, Schiller y el mismo Hegel, no tanto por un desentendimiento lógico, sino por la búsqueda de una autonomía que las otras disciplinas ya habían encontrado, siendo la economía política y el derecho moderno las últimas en institucionalizarse. Por supuesto, las trayectorias de Henning y Gans son las que por diversos motivos recibieron directamente esa conflictividad.

Ambos se habían encargado de las lecciones sobre derecho desde el *Wintersemester* de 1825-26, y las anécdotas de Hegel con el príncipe heredero respecto a la influencia que el republicanismo de sus ayudantes podría tener en la juventud berlinesa están documentadas por dos fuentes. Según cuenta Arnold Ruge, Hegel fue interpelado por Guillermo Federico IV, el futuro káiser, en los siguientes términos,

Es un escándalo que el profesor Gans convierta a todos los estudiantes en republicanos. Sus lecciones sobre su *Filosofía del derecho*, señor profesor, son frecuentadas por muchos centenares de estudiantes y es suficientemente conocido que da a sus tratamientos un tinte completamente liberal, incluso republicano (Becchi, 1990, 225).

Así también lo comentará posteriormente Johann Erdmann,

La acusación de que su filosofía política era antiprusiana y revolucionaria se hizo más preocupante cuando Hegel notó que algunos de sus discípulos consideraban de manera muy distinta a la suya los sucesos de la época, y también cuando alguien, de quien no podía tomar la advertencia a la ligera, hizo notar al filósofo que aquel a quien había confiado las lecciones del curso sobre derecho natural, es decir, Gans, obtenía de sus principios consecuencias relativas a Bélgica y a Polonia que debían ser definidas, necesariamente, como revolucionarias (en Becchi, 1990, 225).

La observación, nada inocente, tenía sin embargo asidero. A las lecciones de Gans asistió en promedio la cantidad nada despreciable de ciento cincuenta oyentes por semestre (Virmond, 2011). Las consecuencias a las que se refiere Erdmann eran las posiciones independentistas de Gans, especialmente en relación a la Polonia ocupada por Prusia después de la Partición de 1772, y a la independencia de Bélgica de Holanda. Producto de estos conflictos, Hegel anunció que retomaría la conducción de sus cursos sobre derecho en el *Wintersemester* de 1830-31, aunque no lo hará realmente sino hasta 1831-32, llegando a impartir tan solo dos sesiones antes de morir.

Los cursos por los que Gans fue acusado fueron *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte* –una explicación de la publicación de Hegel (Gans, 2006; Waszek, 2015)– que impartió de manera paralela a *Das Englische Staatsrecht in seiner historischen Entwicklung* en 1827-28, *Geschichte der neuesten Zeit von 1789 an, in besonderer Beziehung auf öffentliches Rechts* de 1828-29, y *Die Geschichte der letzten Zeit 1814, vorzüglich in Rücksicht des öffentlichen Rechts* de 1829-30. Estos cursos, en los que Gans profundizó aspectos insospechados por Hegel en sus *Grundlinien* como las relaciones financieras, el rol de los bancos y los impuestos específicos a la producción y la comercialización, la historia del derecho civil y económico, serían la base de las *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre*, el libro que pretendía publicar en 1833, pero que nunca salió a la venta debido a la censura del gobierno prusiano (Schnädelbach, 2010).

Ahora, si bien las acusaciones recayeron sobre Gans, los cursos impartidos por Henning no distaban en contenido y forma. Además de lecciones sobre la teoría de los colores de Goethe, también comenzó con un curso sobre el derecho hegeliano en el *Wintersemester* de 1823-24 titulado *Natur –und Staatsrecht, oder Philosophie des Rechts*. Posteriormente perfilaría sus intereses hacia la economía política desde una perspectiva bastante alejada de la propuesta por Förster: *Über die verschiedenen Principien der Erkenntniß und Gültigkeit des Rechts. (Als Einleitung zu den Vorlesungen über Naturrechts)* de 1825-26, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts* del mismo semestre, *Politische Ökonomie oder National und-Staatswirtschaft* de 1828-29, *Geschichte des Preußischen Staats seit dem Anfange des 17ten Jahrhunderts* de 1829-30, y *Grundzüge der national-Ökonomie und der Staatswirtschaft*,

de 1830-31, fueron todos ejercicios de profundización y diferenciación de los contenidos y perspectivas inauguradas por Hegel en 1820, acercándose en mayor o menor medida a las tesis de Saint-Simon (Waszek, 2007, 25).

Las diferencias entre Gans y Henning se evidenciaron también cuando el grupo de profesores y estudiantes logró en 1826 el financiamiento para el *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, que comenzó a publicarse un año después. Inicialmente acordaron que la revista fuera presidida por Eduard Gans. Sin embargo, el trabajo sería finalmente realizado por von Henning, ya que Gans se había convertido al protestantismo hace solo un par de años y no gozaba con la venia de Stein debido a los problemas que podía generar entre las iglesias alemanas recién unificadas financiar un proyecto editorial “judío” (Waszek, 1991).

4. El caso Schubarth

Una de las acusaciones que más repercusión tuvo fue la que hicieron en 1829 Karl Schubarth y Karl Carganico en *Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere: Ein Beitrag zur Beurtheilung Der Letztern*, y que enviaron con una recomendación de censura al príncipe heredero (Hegel, *Briefe* III, XX): y que, quizás peor aun, enviaron también al patrono intelectual de Alemania: Goethe (WA, XII, 12).

El 27 de febrero Goethe discutió la importancia del libro “anti-Hegel de Schubarth”, cuyas impresiones quedaron registradas en sus conversaciones con Johann Eckermann el 4 de febrero (Eckermann, 2006). Si bien Goethe se interesó en la tesis de Schubarth sobre el cristianismo primitivo y su continuidad simbólica con la realidad espiritual alemana, desestimó referirse a Hegel, e incluso le escribió al polemista el 10 de mayo de 1829 en un tono aleccionador: si bien el escrito es interesante, decía Goethe, la juventud del autor lo lleva a “expresar polémicamente su oposición a las personas que piensan de manera diferente, desplazando así el foco de la discusión” (WA, XLV, 267). Aunque Goethe no compartía la perspectiva filosófica de Hegel (Duque, 2004, 11), reconocía al igual que Karl Varnhagen la independencia del pensamiento científico y la autonomía relativa de las diversas aproximaciones de la filosofía a la representación del presente. A los ojos de Goethe y Varnhagen, las polémicas de Schubarth estaban más cerca del proselitismo que de la investigación científica. Varnhagen dirá en sus *Denkwürdigkeiten* que la actitud de Schubarth le parecía de una “vanidad demencial” propia de una personalidad con un “amor propio exacerbado”, delirio que se evidencia además al notar que el opúsculo “no contiene una sola palabra sobre la filosofía” hegeliana (Varnhagen, 1843, V/2, 182).

El mismo Hegel, que le dedicó una reseña al libro de Schubarth en el volumen 12-13 de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, sostiene que su crítico se emboha con “delicatesen morales” construidas a partir de una “lógica escolar” (Werke, XII, 431), a lo que Schubarth respondió con su texto *Erklärung in Betreff der Recension des Hrn. Professor Hegel*. El a este punto ya famoso polemista continuará su esfuerzo en 1839 con *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens-und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*, donde nuevamente acusó a Hegel de republicano por relegar a la aristocracia a un aspecto puramente decorativo ante su defensa de la codificación del

derecho y de la monarquía constitucional. Karl Köppen, el amigo berlinés de Marx, publicó una respuesta a Schubarth en el *Telegraph für Deutschland*, donde se preguntaba retóricamente si “está llamado el estado prusiano a convertirse en una monarquía constitucional”. La respuesta indirecta de Hegel, sostenía Köppen, “era que sí” (1839, 442). Karl Varnhagen, lúcido en su distancia, recensionó para *Der Freiheiten* el nuevo libro de Schubarth donde el polemista sostenía que la filosofía hegeliana era una “carga para la alta cultura”, y por tanto resultaba incompatible con el desarrollo espiritual del Estado prusiano. Habiéndose enfocado Schubarth en una crítica de los §279-286 de la *Rechtsphilosophie*, es decir en la discusión constituyente, Varnhagen defenderá la autonomía de los argumentos del *difunto* mostrando que “la filosofía hegeliana del estado, durante mucho tiempo denigrada por su servilismo, es ahora acusada de liberalismo y de un emplazamiento oculto a la rebelión” (1839, XX).

Esta segunda acusación de Schubarth animó un debate sobre la filosofía hegeliana del derecho porque puso especial énfasis en las adiciones (*Zusätze*) que Gans realizara en la publicación de 1833 sobre la edición original de 1820. Más allá de la autocensura en la que habría incurrido Hegel al llegar a Berlín (Losurdo, 2004, 3), Gans añadió su interpretación al §221 donde sostiene que “en los tiempos modernos, el príncipe tiene que reconocer que en los asuntos privados el tribunal está por encima de él” (Hegel, 2000, §221), subordinación de la monarquía al derecho civil que reafirmará con sarcasmo en su adición al §280 al insistir que “en una organización acabada solo se trata de la cima de la decisión formal, y como monarca sólo hace falta un hombre que diga ‘sí’ y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe ser de modo tal que la particularidad del carácter no sea lo importante” (Hegel, 2000, §280). Entre 1833 y 1839, estos §§ fueron leídos en un contexto en el cual los alzamientos de 1830 –cuando Bélgica se independizó de Holanda antes que Polonia de Prusia y Rusia– aun hacían resonar las demandas por el establecimiento de una monarquía constitucional. Con ese horizonte, Gans no solo relega al príncipe a funciones decorativas, irrelevante en última instancia ante el avance de las funciones racionalizadas del Estado moderno, sino que añadirá al §282 su crítica a los fundamentos divinos de la monarquía. Ahí, concluirá Gans que, “si se quiere concebir la idea del monarca, no puede uno contentarse con decir que Dios ha establecido la realeza, pues Dios ha hecho todo, incluso lo peor” (Hegel, 2000, §282).

En 1840 Immanuel Ogiénski publicó *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniss zur preussischen Monarchie*, con la intención de combatir los peligros de los “amigos de Hegel”, que entre “1821 y 1827 habían mostrado abiertamente sus características constitucionalistas” (1840, §11). Para Ogiénski,

La doctrina de Hegel del estado, que solo considera la monarquía constitucional acorde con el concepto de estado, es y sigue siendo incompatible con la forma en que vive el estado prusiano y el protestantismo luterano, ambos basados en la personalidad que fue destruida por el sistema de Hegel. *Cete têt est notre plaisir* (1840, §10)

En este escenario directo e indirecto de conflictividad de la filosofía hegeliana con la institucionalidad prusiana, la diversa y frágil *Verein* le propuso la finalización del proyecto iniciado en 1832 a Karl Rosenkranz, el más alejado de la agrupación y el último en sumarse. El nuevo biógrafo, que estaba al tanto de la primera denuncia de Schubarth, le escribió a Varnhagen en una carta del 14 de marzo de 1839 que, “en cuanto a su réplica..., sólo he

leído la primera parte. Aunque el ensayo al cual refiere no le he leído. Su folleto [de 1829] sin embargo, me parece una estupidez y una infamia” (1994, 179).

5. Los *Junghegelianer* contra Schelling y Hegel

Karl Rosenkranz, que contó con el apoyo directo de Karl Hegel, publicó su *Hegels Leben* en 1844 con la doble intención de darle un sentido unitario tanto al proyecto de obras completas como a la misma filosofía hegeliana en un momento en que su influencia comenzaría a ser institucionalmente combatida en una Alemania que, como nación y según el propio biógrafo, “era un objeto más ideal” que real. Esa idealidad sin embargo, no obstó para que Rosenkranz le diera un tono conciliatorio a su trabajo, no sólo remarcando la importancia de haber redactado su investigación en Königsberg –en el extremo oriente del Imperio–, sino también aclarando que no veía por qué, en relación al firmamento de su propia historia intelectual, y “siguiendo a Lessing, a Schiller, a Goethe, Kant y a Fichte”, no debiese “¡resplandecer también Hegel por siempre como una constelación santa propicia al pueblo alemán!” (2012, 82).

Ahora bien, la reconciliación de Rosenkranz suponía a la vez una exclusión en particular. El llamado de Schelling a ocupar la cátedra dejada por Hegel, con la finalidad de extirparla *semilla del dragón del panteísmo hegeliano* (Schelling, AIII, 486), implicó un punto de inflexión determinante para quienes en ese momento asistían a la Universidad de Berlín. Engels, Bakunin, Humboldt, Savigny, Ranke y Kierkegaard escucharon con atención, y en el caso de Engels con especial espanto, la conferencia inaugural de Schelling el 15 de noviembre de 1841. La célebre frase inquisitoria de Guillermo Federico IV, tenía un subtexto usualmente dejado de lado por los estudios hegelianos especializados, en los que agregaba como finalidad la necesidad de dismantelar también la influencia del republicanismo de Eduard Gans. Con esta finalidad paralela, el nuevo káiser hizo llamar desde Leipzig a Berlín al romanista Georg Friedrich Puchta, donde llegó a ocupar la cátedra dejada por Carl von Savigny, recientemente nombrado *Grosskanzler* del reino de Prusia (Mecke, 2009, 126). Savigny, junto a Gustav von Hugo y Ludwig von Haller habían estado del lado opuesto a Hegel (y Gans) en la polémica sobre la codificación del derecho y las modificaciones al *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* promulgado por Federico el Grande en 1792 (Schiavone, 1986). Las modificaciones fueron impulsadas por los mismos protectores de Hegel, Hardengerg y Stein, quienes abogaron por una sustitución de los principios consuetudinarios del cameralismo político y económico, en favor de una apertura y diversificación mercantil que consolidarían con la Zollverein de 1834, cuya necesidad argumentaron en cuanto medidas para hacer frente al avance de la hegemonía inglesa tras el término de las *Befreiungskriege* y el Congreso de Viena. Para Rosenkranz y la *Verein* en general, Schelling y Puchta estaban del lado opuesto al largo recorrido de lo que podría entenderse como los principios de una posición reformista. Engels fue posiblemente quien estuvo más atento al conflicto, y así lo hará saber en sus tres opúsculos anónimos de 1842, donde tratará a Schelling de *Wiederhersteller* (restaurador) en referencia a la *Wiederherstellung* de la Santa Alianza (MEW, XLI, 173).

Cuando Engels publicó entre 1841 y 1842 *Schelling über Hegel, Schelling und die Offenbarung: Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie y Sche-*

ling, *der Philosoph in Christo*, lo hizo a propósito de lo que entendía como un vuelco de la oficialidad universitaria prusiana hacia el catolicismo y eclecticismo antropológico, como también en virtud de una defensa de la filosofía hegeliana como principio epistemológico de la reforma y símbolo de la renovación de la filosofía alemana en general. Ya en 1841 Engels había publicado en el mismo *Telegraph für Deutschland* un breve artículo donde sostenía que “la importancia de Hegel no debe evaluarse por el significado filosófico que tenga para la eternidad, sino por la importancia práctica que tenga para el presente” (MEW, XL, 125), dando a entender que la consistencia interna de la filosofía secundaria sería subsidiaria de su función pública. Lo que expresaba Engels, además de su posición personal, era el problema generalizado de la filosofía hegeliana.

La llegada de Schelling a Berlín inauguró indirectamente el surgimiento de los *Junghegelianer*, en cuyo caso el epítome de *Linkshegelianer* es más acertado. En 1841 Ludwig Feuerbach publicó *Das Wesen des Christentums*, Bruno Bauer *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, tesis que continuará al año siguiente con *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens beurteilt*, Moses Hess *Die europäische Triarchie* y, finalmente, Arnold Ruge publicará los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Este vuelco, que para Engels significaba llevar a Hegel “a sus consecuencias”, implicó también identificar su filosofía con un proyecto de liberalización estatal que no se concretará realmente, y que estallará por segunda vez con la llamada Primavera de los Pueblos de 1848.

Desde esta perspectiva, el carácter inacabado del proyecto hegeliano tuvo dos caminos paralelos: la crítica de la religión y la crítica de la política. Ambos caminos tuvieron como eje de disputa la interpretación de las lecciones sobre filosofía de la religión editadas por Marheineke y de las lecciones sobre derecho editadas por Gans. Sin embargo, tras la llegada de Schelling para extirpar *die Drachenstaat des Hegelschen Pantheismus*, ambos caminos se volverían inseparables, y en este contexto las preguntas son tres: ¿por qué la necesidad de extirpar la semilla del panteísmo hegeliano? ¿Qué quiere decir Schelling con positividad y revelación? Y, ¿qué relación guarda el panteísmo y Schelling con los *Junghegelianer*?

El debate Hegel-Schelling fue público desde un principio, y vale el esfuerzo detenerse un momento en una suerte de secuencia histórica. Muy tempranamente, en 1795, Schelling publicó su *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, cuya revisión y reelaboración adquirirá forma en el *System des transzendentalen Idealismus* de 1800. Hegel realizó una (no tan benevolente) defensa de la filosofía de Schelling en el *Differenzschrift* de 1801, y no fueron pocos los que vieron en esta crítica soterrada a la idea de un Yo como principio especulativo un antecedente de las críticas esgrimidas en la *Fenomenología del espíritu*. En el texto de 1806 las diferencias con Schelling eran más que evidentes y, en algún grado, determinaron el curso de la separación de ambas filosofías. Si Schelling pretende partir del Yo, dirá Hegel siguiendo las críticas de Hölderlin a Fichte (StA, VI, 156), entonces la diferencia entre el mundo y el Yo es puramente ficticia y no podría justificarse más que como una individuación inmediata de la experiencia *aus der Pistole* (Werke, III, 31). La “respuesta” de Schelling, las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1808, fueron más o menos desatendidas por Hegel hasta sus lecciones sobre historia de la filosofía, momento en que citando explícitamente el trabajo de Schelling, repetirá la crítica de 1806: la filosofía de Schelling, dirá, operaría “*wie aus einer*

Pistole” (Werke, XX, 452). Esa inmediatez, continúa Hegel a renglón seguido, expresa la locura, “*Verrücktheit*”, de Schelling. Lo que subyace a esta crítica es el principio de lo que será la hipótesis sobre la revelación, pues Schelling, según sostendrá Karl Michelet, está más cerca de la experiencia mística de San Juan, en un contexto que Hegel entiende desde la institucionalidad de San Pablo o, más bien, de Lutero (1838, 220).

La imagen de un Hegel fiel heredero de la tradición protestante, y de la filosofía de Spinoza (el otro *perro muerto*, el *atheorum nostra aetate princeps* (Marx, 2007, 12), entendía que con el paso de la modernidad la idea de Dios ya no logra asir al conjunto de la realidad social. La sociedad, ahora secularizada, se enfrenta a sí misma a través de las instituciones públicas y a través del Estado. En ese contexto, si Dios, la religión y la Iglesia ya no constituyen funciones trascendentales sino immanentes, es decir civiles, el panteísmo supone en la práctica un radical ateísmo social. Extirpar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano implicaba, entonces, extirpar la influencia del imaginario secular de la modernidad.

Para ese mismo imaginario, la posición schellingiana del hombre en el mundo constituye una relación positiva en el sentido que su afirmación y transformación representa una instancia singular: el hombre frente al mundo. Y, si el hombre se encuentra frente al mundo y debe afirmar positivamente su posición, el sentido de esta posición aparece como una revelación al modo como lo son las revelaciones para San Juan. Si el sentido de la realidad, y su posterior institucionalización, aparece como una relación tanto individual como trascendental, qué mejor justificación podría tener el nuevo káiser de Prusia –al menos filosóficamente hablando– de su poder absoluto.

Es Feuerbach quien sintetiza el debate sobre el panteísmo en su célebre silogismo de las *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía* de 1842: i) si Spinoza es el precursor de la filosofía especulativa, ii) y Schelling es el restaurador, iii) entonces Hegel es el realizador; así mismo, continúa Feuerbach, “el panteísmo es la consecuencia necesaria del teísmo, y el ateísmo es la consecuencia necesaria del panteísmo: es decir, es el *panteísmo consecuente*” (SW, II, §24). La pregunta que debe enfrentar Feuerbach desde allí es qué forma adquiriría históricamente la realización de ese *panteísmo consecuente*. La respuesta la ofrece un año después en el §61 de sus *Principios de la filosofía del futuro*: “El filósofo absoluto dice [...] ‘*vérité c’est moi*’; esto, de un modo análogo al del monarca absoluto, ‘*L’État c’est moi*’, o al del Dios absoluto, ‘*L’Être c’est moi*’”, pero, “el filósofo humanista por otro lado dice [...] *yo soy un hombre en conjunto con la humanidad*. En esas relaciones, concluye Feuerbach *más allá* de la individualidad que ve en Schelling, “la verdadera dialéctica es un diálogo entre [un] yo y [un] tú” (SW, II, §61).

El silogismo de Feuerbach es implacable para la época. En un opúsculo de 1842 (*Luther als Schiedrichter zwischen Strauss und Feuerbach*), y a través de un juego de palabras que tiene más sentido en alemán que en castellano, Marx insiste en que “no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que a través de un arroyo de fuego [*Feuerbach*]. Y en ese camino Feuerbach es el purgatorio del pasado” (MEW, I, 26). Ahora bien, es justamente aquí donde el problema se duplica: de una parte aparece nuevamente el problema del panteísmo, y de otra el problema de la dialéctica de “[un] tú y [un] yo”.

En una carta enviada a Friedrich Graeber el 9 de diciembre de 1839, Engels insiste en que “[...] ya he tomado como mía la idea hegeliana de Dios [...] por lo que me incluyo ahora entre los *panteístas modernos*” (MEW, XLI, 438). La sentencia de Engels tiene el mismo

sentido que la de Marx, para quien “la crítica de la religión está terminada” y es parte del *purgatorio del pasado*: sin embargo, “la crítica de la religión”, insiste Marx “es la premisa de toda crítica”. Así,

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no ha alcanzado el dominio de sí mismo o ya lo ha perdido. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: ‘el hombre’, dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad, produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido (MEW, I, 378).

El punto para Marx, y ya atisbando lo que serían las críticas a Feuerbach, a los hermanos Bauer y a Hess tanto en *La sagrada familia* como en *La ideología alemana* (MEW, II, 7; III, 9), no estriba en la insistencia en la crítica de la religión (crítica que sí hay que concederle a Feuerbach), sino en los alcances de la crítica. El objeto “Hegel” aquí no significa un retroceso hacia la religión, sino una disputa por la forma y la función específica “del mundo del hombre: [del] Estado, [de la] Sociedad” y, paralelamente, de la economía política (habría que agregar). El error de Hegel, para Marx, estribaría en haber sustituido a la religión por el Estado, y no por la sociedad que disputa y da forma a ese mismo Estado; a la vez, el error de Feuerbach estribaría en haber sustituido no el Estado por la Religión, sino la filosofía de “[un] yo y [un] tú” por la Religión. Es decir, haber ampliado la revelación individual de Schelling por la sensibilidad de una multiplicidad cuantitativa de individualidades que desatiende el mundo que determina la existencia de ese “ser genérico”. Ahí queda trazado, o al menos insinuado, el paso de la crítica de la religión a toda crítica, o más específicamente a una crítica de la economía política en la cual el “yo y el tú” aparecen condicionados por determinaciones que no se resuelven por el puro reconocimiento de la otredad. Marx sintetiza esta limitación de la crítica focalizada en la religión en la célebre tesis VI *ad Feuerbach*,

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado a hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado; en él, la esencia humana sólo puede concebirse como ‘género’, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos. (MEW, III, 6).

Dicho de otro modo, criticar el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana a comienzos de 1840 suponía reinterpretar el ejercicio crítico fundamental ensayado por Hegel (y Feuerbach). Si la crítica kantiana era correcta, era necesario someter a crítica la crítica kantiana; si la crítica hegeliana era correcta, era necesario someter a crítica la crítica hegeliana; y si la crítica de Feuerbach era correcta, era necesaria una crítica de Feuerbach” (MEW, I, 384).

Marx le concede a Hegel (vía *Feuerbach*) el principio ontológico de la lógica dialéctica: aquello que aparece como esencia del hombre, como ser genérico en sociedad: es decir el estado, la misma sociedad o la economía política, a través de la crítica aparece como una producción social, digamos, como una esencia realmente *esencial*, pero históricamente constituida. El punto, por supuesto, y en relación a Schelling, la positividad y la revelación, es que esa crítica de la esencia de la realidad (siguiendo el primer lenguaje de Marx) no radica en una crítica singular realizada a través de la revelación o la sensibilidad, sino que, y muy por el contrario, se anuncia “por el canto resonante del gallo francés” (MEW, I, 391). Es decir, por la transformación social de la realidad, por la *realización* de la crítica.

6. A modo de conclusión, a propósito de Heinrich Heine

Las diversas y contradictorias lecturas de la filosofía hegeliana en el periodo 1832-1844 no se fundan necesariamente en caprichos o superficialidades, sino en interpretaciones intencionadas que encontraron asidero en el mismo corpus hegeliano. Las lecciones sobre filosofía de la religión tienden en diferentes momentos a legitimar un cierto conservadurismo institucional en la misma medida que las lecciones sobre filosofía de la historia e historia de la filosofía legitiman ciertas posiciones, entonces, radicales. La justificación de las condiciones históricas de la Revolución francesa fue bienvenida por el imaginario republicano de la época (Werke, XX, 331) como también lo fue su posición algo más moderada respecto a la transformación institucional alemana en virtud de su propia revolución religiosa (Werke, XII, 526), aunque muchas de las sentencias más duras de Hegel sobre la justificación de la Revolución francesa no se conocieron hasta la edición de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* en 1973 (IV, 341).

Heinrich Heine fue en 1832 uno de los primeros en leer el conflicto hermenéutico que recorrería la filosofía hegeliana tras su muerte. Hegel, sostenía Heine, no solo era la figura filosófica con más resonancia pública en Berlín, sino también el punto de encuentro de los debates sobre la transformación política, cultural y económica de Alemania en general, pues nadie después de Leibniz había tenido tanta importancia como Hegel (1972, V, 299). Los conflictos con Schelling, la persecución política y la apertura analítica de sus continuadores, fueron problemas que Heine logró atisbar en un momento que la memoria del difunto seguía fresca en la Universidad: el siglo, concluía Heine, sería hegeliano de una u otra manera (1972, V, 302)

Engels retomó esta posición y, al igual que Haym, Popper y otros, construyó su interpretación tardía a partir de una lectura histórica del *Doppelsatz* de 1820. Para Hegel, dice Engels, “no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario”. La tesis hegeliana aplicada al Estado prusiano de la Restauración, continúa Engels, “sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos”: entonces, “la tesis de que todo lo real es racional”, concluye Engels, “se resuelve, siguiendo

todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer” (MEW, XXI, 267).

Si bien la crítica hegeliana no se reduce a la interpretación del *Doppelsatz*, es importante reconocer cómo los conceptos de realidad –*Wirklichkeit*– y razón –*Vernunft*– atraviesan las disputas hermenéuticas del siglo XIX: ya desde una posición lógica o epistemológica, o desde una pretensión de defensa o crítica de las consecuencias éticas, religiosas y políticas de una interpretación. Los alcances de estos debates, que aquí solo hemos barruntado, no solo continúan con sus propias particularidades en los periodos inmediatamente posterior, sino que se extienden hasta avanzado el siglo XX e, incluso, el siglo XXI.

Bibliografía

- Becchi, P. (1990), “Las nuevas fuentes para el estudio de la *Filosofía del derecho* hegeliana”, *Doxa: Revista de Filosofía del Derecho*, 8, pp. 221-239.
- D’Hondt, J. (1968a), *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF.
- D’Hondt, J. (1968b), *Hegel en son temps. Berlin, 1818-1831*, París: Édition sociales.
- Duque, F. (2004), “Elogio del sistema pendular – Hegel y Goethe”, *Daimon. Revista de filosofía*, 31, pp. 7-22.
- Eckermann, J. (2006), *Conversaciones con Goethe*, Barcelona: Acantilado.
- Feuerbach, L. (1959), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Gans, E. (2006), *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goethe, J. W. (1887), *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar: Böhlau.
- Haym, R. (1962), *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1969), *Briefe von und an Hegel*, Stuttgart: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1974), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 6 Bänden, Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (2010), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heine, H. (1972), *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Herausgegeben von Hans Kaufmann, 2. Auflage, Berlin und Weimar: Aufbau.
- Hoeninghaus, J. (1835), *Das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur*, Aschaffenburg: Pergay.
- Hölderlin, J. H. F. (1943), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Köppen, K. (1839), “Über Schubarths Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preussischen Staate”, *Telegraph für Deutschland*, 56, pp. 441-444.
- Losurdo, D. (2004), *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke: Duke University Press.
- Losurdo, D. (2013), *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Losurdo, D. (2018), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma: Laterza.
- Marx, K. (2012), *Cuaderno Spinoza*, España: Montesinos.

- Marx, K. & Engels, F. (1956), *Werke*, Berlín, Dietz Verlag.
- Mecke, Ch. (2009), *Begriff und System des Rechts bei Georg Friedrich Puchta*, Göttingen: V&G.
- Michelet, K. (1838), *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Ogiéński, I. (1840), *Hegel, Schubarth un die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniss zur preussischen Monarchie*, Berlín: Voß.
- Pinkard, T. (2001), *Hegel: una biografía*, Madrid: Acento.
- Popper, P. (1971), *The Open Society and Its Enemies, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton: Princeton University Press.
- Rosenkranz, K. (1870), *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Rosenkranz, K. (1944), *Briefe. 1827 bis 1850*, Berlín: de Gruyter.
- Rosenkranz, K. (2012), *Vita di Hegel. Testo tedesco a fronte*, Milán: Bompiani.
- Schelling, F. W. J. (1995), *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schiavone, A. (1986), *Hegel contra Savigny. Los orígenes del derecho burgués*, España: Edersa.
- Schlotter, H. (1994), *Die Geschichte der Verfassung und der Fachbereiche der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen: V&R.
- Schnädelbach, H. (2010), “Philosophie auf dem Weg von der System – zur Forschungswissenschaft. Oder: Von der Wissenschaftslehre zur Philosophie als Gesiteswissenschaft”, en: Heinz-Elmar Tenorth, ed., *Geschichte der Universität Unter den Linden. 1810-2010*, ed., Berlín: Akademie Verlag.
- Thulstrup, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton: Princeton University Press.
- Schmitt, C. (1994), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, ed. P. Tommissen, Berlín: Duncker & Humblot.
- Varnhagen, K. (1839), “Hegel und Schubarth”, en: *Der Freiheiten. Kommentaren und Abhandlungen. Zur Wirkungsgeschichte im 19. Jahrhundert*, pp. 323-349.
- Varnhagen, K. (1843), *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, Leipzig: Brockhaus.
- Vieweg, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, München: C. H. Beck.
- Virmond, W. (2011), *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834*, Berlín: Akademie Verlag.
- Waszek, N. (1991), *Eduard Gans (1797–1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt: Lang.
- Waszek, N. (2007), “Saint-Simonismus und Hegelianismus – ein Forschungsfeld”, en: H. Ch. Schmidt am Busch, L. Siep, H. U. Thamer & N. Waszek, eds. *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn: Mentis.
- Waszek, N. (2015), “War Eduard Gans (1797–1839) der erste Links- oder Junghegelianer?”, en: M. Quante & A. Mohseni., eds. *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Paderborn: Fink.
- Zimer, E. (1994), *Heinrich Gustav Hotho 1802–1873. Ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*, Berlín: Reimer.

Inmortalidad e indestructibilidad en Leibniz. Comentario crítico al §89, I, de sus *Essais de Théodicée*

Immortality and Indestructibility on Leibniz. Critical Lecture of the §89, I, of his *Essais de Théodicée*

ROBERTO CASALES GARCÍA*

Resumen. De acuerdo con la ontología monológica de Leibniz, decir que todo ser vivo es imperecedero implica que no existe en sentido estricto la muerte, o, mejor dicho, que ésta es sólo aparente. Leibniz no sólo va a sostener que las mónadas no pueden perecer por medios naturales, sino también que aquello que llamamos muerte no implica la separación del cuerpo y el alma. En el presente trabajo de investigación pretendo realizar un comentario crítico al §89, I de sus *Essais de Théodicée*, uno de los pasajes emblemáticos en los que el hannoveriano desarrolla la distinción entre dos formas de subsistencia.

Palabras clave: Leibniz, muerte, inmortalidad, aturdimiento, identidad personal.

Abstract. According to Leibniz's monadological ontology, to say that every living being is imperishable implies that death does not exist in strict sense, or rather that death is only apparent. Leibniz is not only going to argue that monads cannot perish by natural means, but also that what we use to call death does not imply the separation of body and soul. In this research work, I intend to make a critical commentary of §89, I of his *Essais de Théodicée*, one of the emblematic passages in which the Hanoverian develops the distinction between two kinds of subsistence.

Keywords: Leibniz, death, immortality, daze, personal identity.

I. Introducción al problema de la muerte en Leibniz

§89. Pero la traducción y la educción son igualmente inexplicables, cuando se trata de hallar el origen del alma. No sucede lo mismo con las formas accidentales, porque no son más que modificaciones de la sustancia, y su origen se puede explicar por la educción, es decir, por la variación de las limitaciones de la misma manera que el origen de las figuras. Pero es otra cosa cuando se trata del origen de una sustancia, cuyo comienzo y destrucción son igualmente difíciles de explicar. Sennert y Sperling

Recibido: 09/12/2020. Aceptado: 23/04/2021.

* Profesor investigador y director académico de la Facultad de Filosofía de la UPAEP (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla). Contacto: roberto.casales@upaep.mx. Líneas de investigación: filosofía moderna, particularmente Leibniz y Kant; teoría de la acción intencional; el problema de la identidad personal y su relación con la agencia moral; antropología filosófica, ética y filosofía de la mente.

no se han atrevido a admitir la subsistencia y la indestructibilidad de las almas de las bestias o de otras formas primitivas, aunque las reconozcan como indivisibles e inmateriales. Pero es que ellos confunden la indestructibilidad con la inmortalidad, por la que se entiende que en el hombre no sólo subsiste el alma sino también la personalidad; o sea, al decir que el alma del hombre es inmortal, se hace subsistir lo que hace que sea la misma persona, la cual guarda sus cualidades morales, al conservar *la consciencia* o el sentimiento reflexivo interno de lo que ella es, y esto la hace capaz de castigo y recompensa. Pero esta conservación de la personalidad no tiene lugar en el alma de las bestias y por esto yo prefiero decir que ellas son imperecederas a llamarlas inmortales. Sin embargo, este error parece haber sido causa de una gran inconsecuencia en la doctrina de los tomistas y de otros buenos filósofos, que han reconocido la inmaterialidad o la indivisibilidad de todas las almas, sin querer reconocer su indestructibilidad, con un gran perjuicio para la inmortalidad del alma humana. Johannes Scotus, es decir el escocés (lo que significa en otras ocasiones el hibernés o el erígenes), célebre autor del tiempo de Luis el Piadoso y de sus hijos, era partidario de la conservación de todas las almas; y no veo por qué ha de haber menos inconveniente en hacer durar los átomos de Epicuro o de Gassendi, que en hacer subsistir todas las sustancias verdaderamente simples e indivisibles, que son los únicos y verdaderos átomos de la naturaleza. Y Pitágoras tenía razón al decir en general con Ovidio: *Las almas carecen de muerte*. (OFC X, 148-149; GP, VI, 151-152)¹.

Más allá de que este pasaje se circunscribe a la discusión sobre el origen del alma y, en concreto, de las *formas* –tema que Leibniz discute desde el §86 de sus *Essais de Theodicée* en relación al problema del pecado original (OFC X, 145 y ss.; GP, VI, 149ss.)–, la tesis central de este párrafo, y que es lo que más me interesa, consiste no sólo en afirmar la subsistencia de toda sustancia simple, sino también en distinguir la inmortalidad del alma racional de la indestructibilidad de las almas no-rationales. Curiosamente, se trata de un pasaje que Leibniz relaciona con el §4 de su *Monadologie*, donde establece que “tampoco hay que temer disolución alguna ni es concebible manera alguna por la que una sustancia pueda perecer naturalmente” (OFC II, 328; GP, VI, 607). Esto se debe, en principio, a que las mónadas poseen una naturaleza simple, argumento que aparece tanto al inicio del §2 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (OFC II, 344; Robinet I, 27), como también en sus anotaciones de 1696 sobre la conversación de F. van Helmont con la electora Sofía, donde afirma que “*toda alma es incorruptible*” dado que “lo que no tiene partes no puede corromperse” (Andreu II, 161; GP, VII, 540; véase también: Andreu II, 172, GP, VII, 552-553).

A partir de lo cual se sigue que la corruptibilidad o disolución es algo que sólo compete a los seres compuestos y no a los seres *simpliciter*, de modo que, para que algo se pueda corromper, en efecto, es necesario que pueda des-componerse o disolverse en las partes que

1 Todas las obras de Leibniz las cito siguiendo las abreviaturas y las siglas sugeridas por el proyecto ‘Leibniz en español’ (<http://leibniz.es/siglas-de-ediciones-de-obras-leibniz-en-espanol/>), donde se hace alusión tanto a la edición del texto en su idioma de origen, como a la edición en castellano. Dado que se ha privilegiado la edición en castellano, citamos primero esta edición, seguida de la edición correspondiente en el idioma de origen.

lo componen (OFC II, 328; GP, VI, 607; véase también: OFC VIII, 510; GP, VI, 539)². Esto ocurre, por ejemplo, como las máquinas artificiales y otros cuerpos no orgánicos, los cuales, “por muy organizada que pudiera(n) estar”, a estos sólo los podemos considerar “como un ejército o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas” (OFC II, 245; GP, IV, 482; véase también: OFC II, 355; GP, VI, 625). Para Leibniz, de hecho, todo cuerpo, sea orgánico o no, constituye un agregado de sustancias que, si bien pueden conformar otra serie de cuerpos u órganos de menor dimensión, como ocurre con las máquinas naturales, suponen la existencia de sustancias simples o mónadas (OFC VIII, 550-551; Couturat, 13-14), sin las cuales carecerían de toda realidad: “si no hubiera algunas sustancias indivisibles los cuerpos no serían reales, sino sólo apariencias o fenómenos como el iris, puesto que quedaría suprimido, ciertamente, todo fundamento de la composición” (OFC II, 220; AA, VI, 4B, 1668). Leibniz sostiene, en efecto, que “si no hubiera otro principio de identidad en los cuerpos que el que acabamos de señalar, nunca un cuerpo subsistiría más de un momento” (OFC II, 172; AA, VI, 4B, 1545). De ahí que toda mónada, incluidas las almas y los espíritus, sean subsistentes, y que incluso el animal sea subsistente, aunque en este caso, como señala Leibniz en el §77 de su *Monadologie*, “su máquina a menudo perezca en parte y pierda o adquiera despojos orgánicos” (OFC II, 339; GP, VI, 620).

II. Generación y corrupción de las máquinas de la naturaleza

Si las mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza que entran en los compuestos, y éstas no están sujetas a disolución o des-composición, como se sugiere en los primeros párrafos de su *Monadologie* (OFC II, 328; GP, VI, 607), se sigue que, “en rigor, no hay ni generación ni muerte, sino”, como afirma en el primer boceto de su *Système Nouveau*, “sólo desenvolvimiento o envolvimiento, aumentos o disminuciones de animales ya formados y siempre subsistentes en vida, aunque con diferentes grados de sensibilidad” (OFC II, 235; GP, IV, 474; véase también: OFC X, 150; GP, VI, 152). Con esto Leibniz se refiere no a un tipo de disolución del alma, sino a un desenvolvimiento o envolvimiento prioritariamente del cuerpo –aunque también afecta al alma en lo que respecta a su naturaleza perceptual y apetitiva–, de manera que “el alma sólo cambia de cuerpo poco a poco y por grados, de modo que nunca está despojada en un solo instante de todos sus órganos”, ni “se produce nunca en sentido estricto ni una completa generación ni una muerte perfecta, a saber, la que consiste en la separación del alma” (OFC II, 338-339; GP, VI, 619). Esta caracterización de la generación y la muerte como desenvolvimiento o envolvimiento, tal y como resume en sus *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Systeme de l’Harmonie préétablie* de 1705, supone que:

2 Vale la pena señalar que esta forma de argumentación es una herencia platónica, en cuanto que ésta se asemeja bastante al argumento de la afinidad del *Fedón* (78b4-84b7). Aunque esta referencia amerita una futura investigación sobre la relación entre el pensamiento de Leibniz y el de Platón, la recepción leibniziana de Platón, de momento dejo ese tema pendiente para otro trabajo.

... no hay parte de materia que no esté dividida actualmente y que no contenga cuerpos orgánicos: que hay asimismo almas por doquier, como hay por doquier cuerpos; que las almas y los mismos animales subsisten siempre; que los cuerpos orgánicos no están nunca sin almas, y que las almas no están nunca separadas de todo cuerpo orgánico; aunque sea verdad, sin embargo, que no hay porción de la materia de la que se pueda decir que esté siempre asignada a la misma alma. (OFC VIII, 516; GP, VI, 545).

La ontología monadológica de Leibniz, así, comprende un vitalismo³ radical en el que no sólo “no hay nada inculto, ni estéril ni muerto en el universo”, ya que “hasta en la parte más pequeña de la materia” encontramos “un mundo de criaturas” (OFC II, 338; GP, VI, 618), sino que, además, como sostiene en su *Discours de métaphysique*, “suponiendo que los cuerpos son sustancias y poseen formas sustanciales, y que los demás animales tienen alma, se está obligado a reconocer que estas almas y estas formas sustanciales no podrían perecer totalmente”, es decir, que “ninguna sustancia perece, si bien puede convertirse en otra enteramente distinta” (OFC II, 200; AA, VI, 4B, 1583). No es raro, en consecuencia, que el hannoveriano caracterice a las mónadas como principios de vida (OFC VIII, 510; GP, VI, 539) o entequis primeras que constituyen la fuerza primitiva de la acción (OFC II, 143; AA, VI, 4B, 1508; véase también: OFC VIII, 455; GP, IV, 511), así como tampoco es raro que, siguiendo los descubrimientos realizados por Anthon van Leeuwenhoek con su microscopio, conciba a cada porción de materia “como un jardín lleno de plantas” o un “estanque lleno de peces” en el que no sólo “cada rama de planta, cada miembro del animal, cada gota” es, a su vez, otro mundo de criaturas, sino que esto mismo se da también en “la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín”, o en “el agua interpuesta entre los peces”, aunque estos “no sean en absoluto planta ni pez” (OFC II, 338; GP, VI, 618).

Acorde con Leibniz, el mundo es un todo dinámico compuesto por una infinidad de criaturas repartidas por toda la naturaleza, las cuales, sin embargo, dada su sutileza y tamaño, “para nosotros resultan imperceptibles” (OFC II, 338; GP, VI, 618), “casi como podría parecer en un estanque colocado a una distancia desde la que se viera un movimiento confuso y un hervor, por llamarlo así, de peces del estanque, sin distinguir los peces mismos” (OFC II, 338; GP, VI, 619). Esto no significa, sin embargo, que cada porción de la materia esté animada y que, por tanto, constituya un cuerpo orgánico, pues, como señala en sus *Considérations sur les Principes de Vie*, “no decimos que un estanque lleno de peces es un cuerpo animado, aunque el pez lo sea” (OFC VIII, 511; GP, VI, 540). Si bien es cierto que Leibniz admite que hay vida por doquier, de modo que una simple gota contiene una infinidad de criaturas (Echeverría II, 69), sólo podemos decir en sentido estricto que un cuerpo es orgánico, de acuerdo con el §3 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, “cuando forma una especie de autómatas o máquina de la naturaleza, que es máquina no solo en el todo, sino incluso en las partes más pequeñas que quepa notar” (OFC II, 344; Robinet I, 31), es decir, cuando una serie de órganos, compuestos a su vez de otra infinidad de peque-

3 Para una caracterización más robusta del vitalismo leibniziano, véase: Nicolás, 2011a, y también: Rodero, 2009. Esta misma caracterización de la ontología leibniziana también es analizada a profundidad por Miguel Escribano (2017).

ños órganos (Phemister, 2011: 41), “concurren con la mónada primaria para la formación de la substancia corpórea orgánica, sea animal o planta” (OFC XVI B, 1200; GP, II, 252)⁴.

Si mi lectura de Leibniz es correcta, esto último es fundamental para comprender el pasaje en cuestión, en especial para entender el primer tipo de subsistencia al que alude el hannoveriano, i.e., a la indestructibilidad de las almas y de otras formas primitivas de vida que escapan a nuestra percepción. Que la generación y la corrupción en Leibniz sean entendidas como meros desenvolvimientos o envolvimientos de los vivientes, y no como un comienzo y término radical –actos que sólo competen a Dios y no a la naturaleza (OFC II, 175-176; AA VI, 4B, 1549-1550)–, significa que la máquina del viviente, en cuanto que “consta de infinidad de órganos implicados unos en otros”, “no puede ser destruida en absoluto ni tampoco nacer en absoluto, sólo disminuir y crecer, involucionar y evolucionar” (OFC VIII, 503; GP, IV, 396). Esto se hace patente en el nacimiento de un ser vivo, el cual supone, según Leibniz, tanto la existencia “de semillas *preformadas*” como “la transformación de los vivientes preexistentes” (OFC II, 346; Robinet I, 41) en éstas. Mientras que lo primero supone “la *preformación* orgánica completa en las semillas de los cuerpos que nacen, contenidas en las de los cuerpos de los que han nacido, hasta llegar a las semillas primeras” (OFC X, 24; GP, VI, 40), lo segundo implica que “hay pequeños animales en las semillas de los grandes que, por medio de la concepción, toman un nuevo revestimiento, del que se apropian, que les proporciona medio para alimentarse y crecer a fin de pasar a un teatro mayor y producir la propagación del animal grande” (OFC II, 346; Robinet I, 41), “como cuando las mariposas nacen de los gusanos de seda” (OFC X, 25; GP, VI, 41).

Así como la generación supone en Leibniz la preexistencia de pequeños animales en las semillas, como ocurre con los animales espermáticos, de la misma forma sucede con la muerte, que es sólo aparente, ya que “es razonable que lo que no comienza naturalmente no acabe tampoco naturalmente en el orden de la naturaleza. Así, quitándose su máscara o sus harapos, vuelven tan sólo a un teatro más sutil, en donde pueden ser, sin embargo, sensibles y estar bien regulados como en el teatro mayor” (OFC II, 347; Robinet I, 43). Para Leibniz, en efecto, la muerte “no es más que una contracción del animal” (OFC XVI A, 514), “pues ninguna sustancia incorpórea”, como reitera en su correspondencia con H. Conring, “puede destruirse” (OFC XVIII, 64; AA, II, 1, 606), aunque el cuerpo del animal se encuentre “en un flujo perpetuo”, cuyas “partes entran y salen de ahí continuamente” (OFC II, 338; GP, VI, 619). Vemos, por tanto, que este flujo perpetuo no implica que el animal se pierda, ya que su máquina, según su *Système Nouveau*, “sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, transformándose únicamente por los diferentes pliegues que adopta, unas veces extendida, otras replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido” (OFC II, 244-245; GP, IV, 482). A partir de lo cual podemos sacar cuatro consecuencias:

4 Tal y como señala Juan A. Nicolás, los vivientes constituyen “un sistema de máquinas naturales infinitamente organizadas, tanto individual como colectivamente” (2011: 4), un entramado infinito de órganos cuyas funciones específicas están subordinadas al alma o mónada dominante. Acorde con el §3 de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, “cada sustancia simple o mónada distinguida, que constituye el centro de una sustancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal), y el principio de su *unicidad*, está rodeada de una *masa* compuesta por una infinidad de otras mónadas que constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central, que, a tenor de las afecciones de ese cuerpo, representa, a la manera de *centro*, las cosas que están fuera” (OFC II, 344; Robinet I, 31). Para un análisis más puntual sobre esta temática, véase: Casales, 2018b.

1. En primer lugar, como sostiene en su *De método Botanicâ* de 1701, que “las plantas y animales o, por decirlo en una palabra, los cuerpos orgánicos que produce la naturaleza son máquinas aptas para perpetuar ciertas funciones” (OFC VIII, 490; Dutens II, 171).
2. En segundo, que esto sólo es posible en la medida en que los animales son inengendrables e imperecederos, de modo que estos “tan sólo se desenvuelven, se envuelven, se revisten, se desnudan, se transforman” (OFC II, 347; Robinet I, 43).
3. En tercer lugar, que esto último implica que tanto en la generación como en la corrupción “no hay *metempsychosis*, sino *metamorphosis*”, i.e., que “los animales cambian, toman y dejan sólo partes, lo cual ocurre poco a poco y por pequeñas partículas insensibles, pero continuamente, en la nutrición; y de un solo golpe, de manera notable, aunque raramente, en la concepción y en la muerte, que les hace adquirir o perder mucho de una vez” (OFC II, 347; Robinet I, 45)⁵.
4. Finalmente, tal y como señala Leibniz en una carta a Des Bosses fechada el 16 de octubre de 1706, que “la Entelequia cambia su cuerpo orgánico o materia segunda, pero no cambia su materia primera”, de forma que podemos afirmar que esta última es la que acompaña al alma tras la muerte, pues “la materia primera es esencial a cualquier Entelequia y no se separa nunca de ella, ya que le da completud y es la misma potencia pasiva de toda la substancia completa” (OFC XIV, 199; GP II, 324)⁶. Leibniz, en este sentido, afirma en su correspondencia con De Volder que la mónada completa se forma tanto de la “entelequia primitiva o alma”, como de su “materia prima o potencia pasiva primitiva” (OFC XVI B, 1200; GP, II, 252).

Ahora bien, a pesar de que el alma de todo vivientes es indisoluble y, por tanto, imperecedera o indestructible –razón por la cual afirma Leibniz que “las almas o los principios de vida no cambian nada en el curso ordinario de los cuerpos” (OFC VIII, 511; GP, VI, 540-541)–, esto no significa que el alma no sufra ningún tipo de alteración interna cuando alguna de estas transformaciones ocurre con su cuerpo. Esto se debe, en principio, a su sistema de la armonía preestablecida, en virtud del cual se afirma que “cada sustancia ha sido creada en su origen de tal manera que todo le sucede en virtud de sus propias leyes o inclinaciones de un modo que concuerda perfectamente con lo que sucede en todas las otras” (OFC II, 236; GP, IV, 476), de manera que, incluso cuando “las almas siguen sus leyes, que consisten en un cierto desenvolvimiento de las percepciones según los bienes y los males, y los cuerpos siguen también las suyas, que consisten en las reglas del movimiento” (OFC VIII, 510-511; GP, VI, 541), ambas actúan “como si el uno influyese en el otro” (OFC II, 340; GP, VI, 621). De ahí que Leibniz repare en dos cosas: en primer lugar, en el estado de aturdimiento o adormecimiento en el que quedan sumidas las almas con “la muerte o algún otro accidente” (OFC II, 349; Robinet I, 53; véase también: OFC II, 329; GP, VI, 609), estado en

- 5 Este proceso de metamorfosis se puede entender, tal y como sugiere Markku Roinila, de la siguiente forma: “en la muerte, el cuerpo del animal se envuelve, comprime, concentra o retrae, pero su forma sustancial continúa existiendo y garantiza la identidad y unidad del cuerpo orgánico. De ahí que cuando el animal “despierta” y sus órganos vuelven a crecer sigue siendo el mismo animal a pesar de que su apariencia pueda ser diferente” (2016: 249).
- 6 Para ahondar en la comprensión de la materia primera y su papel en la ontología monadológica de Leibniz, véase: Fazio, 2018, pp. 30-35; y también: Phemister, 2005, 44.

el que “el alma no difiere de una simple mónada”, pero que, como sostiene en el §20 de su *Monadologie*, “no es duradero” (OFC II, 330; GP, VI, 610); en segundo lugar, en el tipo de cambio que experimentan los espíritus, ya sea en la transformación que tienen sus animales espermáticos tras la concepción, los cuales, al ser elegidos, “se elevan al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus” (OFC II, 340; GP, VI, 621), o sea en la muerte, donde no sólo se conserva su sustancia, sino también su cualidad moral.

En relación a lo primero, tal y como Leibniz observa en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, a pesar de que “ningún trastorno de los órganos visibles puede llevar al ser vivo a una completa confusión de las cosas o a destruir todos los órganos y privar al alma de todo su cuerpo orgánico y de los residuos imborrables de todas las impresiones precedentes” (Echeverría I, 48), la muerte produce por cierto tiempo en el alma un efecto parecido al vértigo, donde “se da una gran multitud de pequeñas percepciones en las que no se distingue nada” (OFC II, 330; GP, VI, 610), de modo que el alma incluso “carece de placer y dolor, pues éstas son percepciones captables” (Echeverría I, 117). Para Leibniz, en efecto, que el alma se distinga de las meras entelequias en virtud de que su percepción “es más distinta y va acompañada de memoria”, i.e., que se eleva al grado de la sensación e incluso, en ciertos casos, al de la apercepción sensible –como ocurre en el caso del jabalí que “advierde a una persona que le grita, y va derecho hacia dicha persona, aunque hasta entonces no había tenido de ella más que una percepción pura, pero confusa, como de todos los demás objetos que caían en su campo visual y cuyos rayos hieren su cristalino” (Echeverría I, 197)⁷–, no significa que ésta sólo posea percepciones distintas o sensaciones.

De acuerdo con el §64 de sus *Essais de Theodicée*, en el alma “hay no solamente un orden de percepciones distintas, que constituye su poder, sino también una serie de percepciones confusas o de pasiones, que forman su esclavitud” (OFC X, 132; GP, VI, 137) y que son el tipo de percepciones que el alma tiene cuando sus órganos se contraen con la muerte. En efecto, dado que “por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción” (Echeverría I, 41), y que esa acción interna de la mónada consiste no sólo en tener percepciones, sino también en tender de una percepción a otra –donde la percepción es aquel “estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad” y el apetito es “la acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra” (OFC II, 329; GP, VI, 608-609)–, se sigue que “en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones”, incluso cuando muchas de estas percepciones sean tan pequeñas y no tengan “nada que permita distinguirlas por separado” (Echeverría I, 42). De ahí que incluso en ese estado de aturdimiento temporal el alma siga percibiendo, aunque esas percepciones insensibles no sean susceptibles de ser apercebidas. La muerte, en este sentido, produce en

7 Al admitir la apercepción sensible en los animales, como ya he señalado en otros trabajos (Casales, 2018a y 2019), separo mi lectura de la apercepción leibniziana de propuestas como la de Robert McRae, quien sostiene que la apercepción es patrimonio exclusivo de los espíritus, en cuanto que se relaciona íntimamente con la reflexión (1978: 32), y me decanto más por distinguir dos tipos de apercepción, siguiendo la lectura tanto de Kulstad (1981) como de Barth (2011). A pesar de los diferentes planteamientos de cada uno, ambos coinciden en distinguir dos sentidos de apercepción: en primer lugar, una apercepción sensible o fenoménica que consiste en dar cuentas del contenido intencional de sus propias percepciones; en segundo lugar, una *conscientia* de carácter reflexivo que, como se verá más adelante, permite al sujeto no sólo adscribirse la causalidad de sus actos, sino también conocerse a sí mismo.

el alma un estado de aturdimiento temporal, donde el alma sólo posee este segundo tipo de percepciones insensibles, tal y como se puede observar en su correspondencia con Arnauld:

En una gota de agua llena de pimienta se ve una cantidad prodigiosa de animales; supongamos que todos están dotados de un alma irreductible, ¿qué mal habría? Es verdad que podrá hacer morir en un momento un millón de millones de estos animales y que no habrá reparo en quemar o deshacer estas almas; pero ya que se tolera bien a los átomos indestructibles, ¿por qué enfadarse contra estas pobres almas inocentes? Pero ¿en qué se transforman ellas? Respondo que van allá de donde han venido. Quizás ya animaban algún cuerpo desde la creación del mundo, pero muy pequeño, que ha aumentado poco a poco, y al haber pasado por muchos cambios, ha llegado a aparecer sobre un gran teatro en el que, tras haber interpretado su papel, se fortalece en la oscuridad de un pequeño mundo, entre unas criaturas proporcionadas, donde no deja de actuar y padecer, y tener alguna percepción, aunque menos clara; hasta que le toca quizás reaparecer en el escenario. (OFC XIV, 97; Finster 237-238).

III. Inmortalidad e identidad personal en Leibniz

Si bien el alma conserva siempre trazos o huellas de sus percepciones pasadas (Echeverría I, 43-44) y, por tanto, también “trazos de lo que siempre ha sido y marcas de lo que siempre será” (OFC XIV, 37; Finster 84), para Leibniz sólo los espíritus poseen el privilegio de “mantener su personalidad propia” (Echeverría I, 44), en cuanto que algunas de esas huellas “para un espíritu superior resultan cognoscibles, aun cuando el propio individuo ya no las sienta, es decir, cuando ya no tiene un recuerdo expreso de ellas” (Echeverría I, 44)⁸. De ahí que, en relación con lo segundo, “el alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese *YO*, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido metafísico mucho más que las otras cosas, sino que además pertenece la misma en sentido

8 Tal y como sugiere Jorgensen, la memoria juega un papel fundamental para la teoría leibniziana de la identidad personal (2011: 889). Esta alusión a la memoria, sin embargo, sólo se entiende al distinguir el recuerdo (*souvenir*) tanto de lo que Jorgensen llama ‘memoria virtual’ u ‘ontológica’, como de la reminiscencia. Mientras que la memoria virtual alude a aquellos trazos o huellas que almacena o conserva toda mónada de sus percepciones precedentes, la reminiscencia alude a un tipo de memoria reproductiva (Echeverría I, 74), pues permite al alma repetir algunas sensaciones previas “con su contenido intencional original, sin que el objeto intencional esté presente (Jorgensen, 2011: 897). A diferencia de estas dos, el recuerdo tiene carácter netamente introspectivo, de modo que no sólo nos permite reparar en el objeto intencional –y no sólo en su contenido–, sino también en nosotros mismos, en cuanto que “somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos” (Echeverría I, 40). Aunque en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain* asocia la identidad personal específicamente con el recuerdo, vale la pena señalar que en su correspondencia con Arnauld, concretamente en la carta del 30 de abril de 1687, Leibniz asocia ésta no con el recuerdo, sino con la reminiscencia: “los Espíritus siguen más bien las reglas de la moral que las de la mecánica y Dios actúa respecto a ellos más bien como soberano que como obrero, los crea cuando es el momento y después de la muerte los pone a cubierto de los cambios de los cuerpos, para hacer siempre ante él la función de ciudadanos en la república universal de los espíritus cuyo Monarca es él; para lo cual se requiere la reminiscencia” (OFC XIV, 97; Finster 238). Lo cual indica, a mi parecer, que el concepto de recuerdo/*souvenir* es posterior a esta época.

moral y constituye el mismo personaje” (OFC II, 200; AA, VI, 4B, 1584). Así, mientras que los animales y los demás vivientes experimentan una infinidad de transformaciones a lo largo de su existencia, como afirma en el §XXXIV de su *Discours de métaphysique* (OFC II, 200; AA, VI, 4B, 1583), los espíritus “se crean en el tiempo y están exentos de estas revoluciones tras la muerte, pues tienen un vínculo muy particular con el ser soberano, un vínculo, digo, que deben conservar” (OFC VIII, GP, I, 391). Los espíritus, en este sentido, aunque también experimentan un tipo de generación y corrupción aparente, ambas, además de que sólo se dan una sola vez, son de una naturaleza distinta a la de los animales, tal y como se puede apreciar respecto de la primera en el §397 de sus *Essais de Theodicée*:

Incluso he mostrado un cierto término medio entre una creación y una preexistencia completa, al encontrar conveniente decir que el alma preexiste en las semillas desde el comienzo de las cosas, no era más que sensitiva, pero que ha sido elevada al grado superior, que es la razón, cuando el hombre, al que esta alma debe pertenecer, ha sido concebido, y que el cuerpo organizado, que acompaña siempre a esta alma desde el comienzo, pero bajo muchos cambios, ha sido determinada a formar el cuerpo humano. (OFC X, 360; GP, VI, 352).

Por más transformaciones que experimente un animal, el tipo de cambio que esto conlleva no implica nunca que el alma sensitiva de estos vivientes se eleve al grado de la razón, como sí ocurre con los animales espermáticos de los seres humanos: “las almas de los animales espermáticos humanos no son racionales y no lo llegan a ser sino cuando la concepción los determina a la naturaleza humana” (OFC II, 346; Robinet I, 41). Algo semejante ocurre en el caso de la muerte, cuyo estado de aturdimiento no sólo dura relativamente menos tiempo que el de los animales, sino que, además, presupone la conservación de su identidad personal, i.e., “(d)el personaje que les ha correspondido en la Ciudad de Dios, y por consiguiente también el recuerdo” (Echeverría I, 48; véase también: OFC II, 201; AA, VI, 4B, 1583). Dada la peculiar relación que tienen los espíritus con Dios, quien “actúa simplemente como autor y como maestro con las criaturas que no poseen razón, pero actúa como padre y como jefe con las almas que le pueden conocer y querer” (OFC II, 235; GP, IV, 475), se siguen dos cosas: por un lado, que “sólo los espíritus son hechos a su imagen, son como de su linaje o como hijos de la casa, ya que solamente ellos pueden servirle libremente y actuar con conocimiento a imitación de la naturaleza divina” (OFC II, 202; AA, VI, 4B, 1586); por otro lado, que al ser imagen de la divinidad y elevarse al grado de la razón y del conocimiento reflexivo, sólo los espíritus pueden “pensar en eso que se llama *yo* y considerar que esto o aquello está en *nosotros*” (OFC II, 332; GP, VI, 612), sin lo cual no es posible atribuirles cualidad moral alguna.

Si bien Leibniz admite que los animales poseen un tipo de apercepción sensible que les permite dar cuenta del contenido de sus percepciones más notables, como lo son las sensaciones de placer o dolor (OFC II, 235; GP, IV, 475), también sostiene que sólo los espíritus poseen la facultad de reflexionar (Echeverría I, 198) y, por tanto, también un tipo de apercepción que les permite dar cuenta de su ser y su obrar. Acorde con Leibniz, esta apercepción reflexiva o *conscientia* consiste en “la reflexión sobre una acción, o la memoria de una acción que reconocemos como nuestra”, la cual “incluye la verdadera sustancia misma,

o sea, al yo” (Andreu III, 70; Couturat, 495). En virtud de esta *conscientia*, como sostiene el hannoveriano en una carta a Burnett fechada el 2 de agosto de 1704, “no sólo me represento mi acción, sino que también pienso que es mía o que soy yo quien hace o ha hecho esta acción” (GP, III, 299), lo cual es fundamental para que pueda concebirme como un agente moral al que le podemos imputar responsabilidad moral por sus actos. Así, en resumen, dado que sólo los espíritus son conscientes de su ser y su obrar, de modo que pueden adscribirse la causalidad de sus actos, sólo éstos pueden poseer una cualidad moral y “constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas” (Echeverría I, 270), que es lo que también se conserva cuando hablamos de la inmortalidad del alma humana.

Que Dios conserve no solamente la sustancia de los espíritus sino también su persona, por ende, significa que los espíritus, tras la muerte, que es sólo aparente, conservan no sólo su misma naturaleza individual, como ocurre también con los demás vivientes, sino también aquella cualidad moral o identidad personal, de modo que sepan “siempre lo que son, pues de otro modo no serían susceptibles de recompensa ni de castigo, lo que sin embargo forma parte de la esencia de una república, pero especialmente de la más perfecta en la que nada podría descuidarse” (OFC II, 203; AA, VI, 4B, 1587). Se trata, pues, de una cualidad moral que se conserva idéntica incluso después de la muerte, ya que, si bien la muerte nos sumerge en un estado de aturdimiento en el que no podemos distinguir nada, como cuando “estamos dominados por un sueño profundo y sin ensueños” (OFC II, 330; GP, VI, 610), “para encontrar la identidad moral por sí mismo basta que haya un *vínculo medio de conciencia* entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello” (Echeverría I, 270). Para Leibniz, en efecto, “la identidad real y personal se encuentra de hecho con la máxima seguridad, mediante la reflexión actual e inmediata”, ya sea mediante el recuerdo de estos intervalos, o “por el testimonio coincidente de los demás” (Echeverría I, 271).

La inmortalidad de los espíritus, tal y como afirma en su *Discours de métaphysique*, “no consiste exclusivamente en la subsistencia perpetua que conviene a todas las sustancias” (OFC II, 200; AA, VI, 4B, 1584), sino en la subsistencia de la conciencia o recuerdo de su identidad personal. Mientras que para la indestructibilidad es necesario que el alma del viviente conserve tanto sus “impresiones precedentes” (Echeverría I, 118) como “la tendencia a lo que será” (OFC II, 275; Grua, 554), la inmortalidad sólo es posible en la medida en que los espíritus pueden recordar sus apercepciones pasadas, “de forma tal que, si alguien nos dirige, o si nosotros mismos nos dirigimos hacia nuestros pensamientos precedentes, sabríamos que los tuvimos” (AA, VI, 4B, 1471). Así como las almas conservan siempre huellas o trazos de sus percepciones pasadas, asimismo la persona conserva el conocimiento de sí y, por tanto, el recuerdo de sus propio ser y obrar, ya que, como Leibniz afirma en sus *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, “si el hombre moderno no tuviese ningún medio interno o externo de conocer lo que han sido, por lo que atañe a la moral sería como si no lo hubiese sido” (Echeverría I, 274). Tesis que también se puede apreciar en el siguiente ejemplo:

Supongamos que alguien de repente tuviera que convertirse en rey de China, pero a condición de olvidar lo que ha sido, como si acabara de nacer absolutamente de nuevo, ¿no es lo mismo, en la práctica, o en cuanto a los efectos de los que uno puede

percatarse, que si tuviera que ser aniquilado y que hubiera de ser creado en el mismo instante en su lugar un rey de China? Ese alguien no tiene razón alguna para desear semejante cosa. (OFC II, 200-201; AA, VI, 4B, 1584).

Más allá de que el sujeto desee o no conservar su misma identidad personal, la inmortalidad así entendida tiene un papel fundamental en lo que respecta a la Ciudad de Dios, que es lo que le da sentido a cada una de las acciones de los espíritus, en la medida en que, según su *Système Nouveau*, “hay que juzgar que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios” (OFC II, 248; GP, IV, 486). Para Leibniz, en efecto, la Ciudad de Dios es “el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los monarcas” y como “lo más elevado y divino que hay de las obras de Dios” (OFC II, 340-341; GP, VI, 621-622). De ahí que esta sociedad de los espíritus deba regirse, acorde con su *De rerum originatione radicali* de 1697, según “la ley misma de justicia, que ordena que cada uno participe de la perfección del universo con la propia felicidad en proporción a la propia virtud, y con su afán por el bien común, afán con lo que se determina eso que llamamos caridad y amor de Dios” (OFC II, 284; GP, VII, 307). Si los espíritus perdieran irremediablemente la *conscientia* o el conocimiento reflexivo de su propia identidad personal, como si borráramos por completo su cualidad moral, no habría forma de imputarles responsabilidad moral por sus actos ni, en conclusión, modo de restablecer la justicia universal, ya que, como señala Leibniz al final de su *Monadologie*, “bajo este gobierno perfecto no habrá en absoluto una buena acción que no tenga recompensa ni una mala sin castigo y todo debe suceder para el bien de los buenos” (OFC II, 341; GP, VI, 622)⁹.

Referencias bibliográficas

- Barth, C. (2011). “Leibnitian *Conscientia* and its Cartesian Roots”, en: *Studia Leibnitiana*, 43 (2), pp. 216-236.
- Casales, R. (2019). “Apercepción y *conscientia* en la ontología monadológica de Leibniz”, en: *Veritas*, 43, pp. 49-67.
- Casales, R. (2018a). “Esbozo de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz”, en: Casales, R.; Reyes, P., *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*, México: Torres y Asociados, pp. 207-218.
- Casales, R. (2018b). “Teleología y máquinas naturales en el pensamiento de Leibniz”, en: Velázquez, H.; Contreras, L.; Mendoza, F. (eds.), *La unidad del viviente desde un enfoque interdisciplinario: del origen de la vida a la generación de hábitos*, México: Tirant Lo Blanch, pp. 467-480.
- Escribano, M. (2017). *Complejidad y dinámica en Leibniz. Un vitalismo ilustrado*, en *Nova Leibniz* 8, Granada: Comares.

9 De ahí que, como señala acertadamente Josep Olesti, “es pues una razón moral, más que propiamente metafísica, la que obliga a Leibniz a distinguir la inmortalidad de la indestructibilidad, o lo que es lo mismo, a mantener la tesis de la permanencia de la conciencia del yo” (2018: 49).

- Fazio, R.E. (2018). “La noción de cuerpo en los escritos maduros de Leibniz”, en: *Dianoia*, vol. LXIII, no. 80, pp. 29-52.
- Jorgensen, L.M. (2011). “Leibniz on Memory and Consciousness”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (5), p. 887-916.
- Kulstad, M. (1981). “Leibniz, Animals, and Apperception”, en: *Studia Leibnitiana*, 13(1), pp. 25-60.
- Leibniz, G.W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim.
- Leibniz, G.W. (1997). *G. W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, ed. de Finster, R., Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Leibniz, G.W. (2010). *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Editor: González, A.L., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2009). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos científicos*, ed. Arana, J., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2012). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de Teodicea*, ed. Guillén Vera, T., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2007). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*, eds. Nicolás, J.A., Ramón Cubells, M., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2011). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 A. Correspondencia III*, ed. Orio de Miguel, B., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2011). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III*, ed. Orio de Miguel, B., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (2016). *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 18. Correspondencia V*, ed. Rada, E., Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (1768). *G. G. Leibnitii Opera Omnia*, L. Dutens (ed.), 6 vols, Ginebra.
- Leibniz, G.W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Echeverría, J., Madrid: Alianza.
- Leibniz, G.W. (2014). *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. II: Individuo o mónada*, trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdés.
- Leibniz, G.W. (2014). *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Vol. III: Ética o política*, trad. Andreu, A., Madrid: Plaza y Valdés.
- Leibniz, G.W. (1961). *Opusculæ et fragmentes inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim.
- Leibniz, G.W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
- Leibniz, G.W. (1948). *G. W. Leibniz: Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), 2 vols., París (reimp. PUF, 1998).
- Leibniz, G.W. (1954). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés intégralement d'après des lettres inédites par Robinet, A., París.
- Leibniz, G.W. (1948). *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hannover*, publiés et annotés par G. Grua, Paris.
- McRae, R. (1978). *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto: Toronto University Press.

- Nicolás, J.A. (2011a). “Dimensión vitalista de la ontología leibniziana”, en: Nicolás, J. A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, pp. 71-91.
- Nicolás, J.A. (2011b). “Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias”, en: Nicolás, J. A.; Toledo, S. (eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, pp. 1-14.
- Olesti, J. (2018). “Morir, dormir, tal vez soñar... Sobre un eco leibniziano en Diderot”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 58, pp. 39-53.
- Phemister, P. (2005). *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and the Corporeal Substance*, Springer: Dordrecht.
- Phemister, P. (2011). “Monads and Machines”, en: Smith, J.E.H., Nachtomy, O. (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht: Springer, pp. 67-111.
- Rodero, S. (2009). “G.W. Leibniz: de la biología a la metafísica. La respuesta vitalista de Leibniz: una ontología unificada”, en: *Episteme*, vol. 29, no. 1, pp. 98-110.
- Roinila, M. (2016). “The “Death” of Monads: G.W. Leibniz on Death and Anti-Death”, en: Tandy, C. (ed.), *Death and Anti Death, vol. 14: Four Decades after Michael Polanyi, Three Centuries after G.W. Leibniz*, Ann Arbor: RIA University Press, pp. 243-266.

Gestación por sustitución: algunas cuestiones éticas en torno a la autonomía desde una visión transnacional

Surrogacy: ethical issues around autonomy from a transnational perspective

SARA BARAKAT MOLERO*

Resumen. Se reflexiona sobre la reprobabilidad moral de la gestación por sustitución a través del debate en torno a la autonomía de la gestante y los derechos reproductivos. En primer lugar, se contrastan las posturas liberal y feminista en países del Norte. Asimismo, se consideran las implicaciones para el debate de los intereses económicos de la industria de las nuevas técnicas de reproducción humana asistida. Por último, se examina el fenómeno desde una perspectiva transnacional a través de un análisis interseccional y teniendo en cuenta los estudios etnográficos realizados por investigadoras en la India y sus implicaciones para el debate.

Palabras clave: gestación por sustitución, autonomía, derechos reproductivos, interseccionalidad.

Abstract. I reflect whether surrogacy is morally reprehensible or not through the debate around the pregnant woman's autonomy and her reproductive rights. First, I contrast liberal and feminist positions in Northern countries. Besides, I consider the repercussions of the assisted reproductive technology industry's economic interests. Finally, the phenomenon is analysed from a transnational perspective through an intersectional analysis and regarding the conclusions of the ethnographic studies carried out by researchers in India and their implications for the debate.

Keywords: surrogacy, autonomy, reproductive rights, intersectionality.

1. Introducción

¿Es reprobable moralmente la práctica de la gestación por sustitución (GS)? La mayor parte del debate académico y social se ha centrado en las implicaciones éticas en relación a la mujer que decide participar como gestante en un contrato de GS, en parte, debido al reparo que ha causado especialmente entre el colectivo feminista por el riesgo de cosificación o instrumentalización de su cuerpo.¹

Recibido: 04/01/2021. Aceptado: 13/03/2021.

* Estudiante del Programa de Doctorado Interuniversitario en Ciencias de la Salud (UJA-US). Línea de investigación: Género y determinantes sociales en salud. Correo electrónico: sbarakat55@gmail.com

1 No obstante, la Gestación por Sustitución ha suscitado debates en torno al resto de implicados en dicho contrato, por ejemplo, en relación al derecho a la paternidad/maternidad de los padres intencionales (véase, por ejemplo, Ortega et al., 2018), y hay quienes ven la necesidad de centrar la atención del debate en las implicaciones éticas para el bebé nacido a través de esta práctica (Bandelli y Corradi, 2019).

A grandes rasgos podríamos distinguir dos posturas que han tratado de responder a esta cuestión. Por un lado, una postura liberal que valora fundamentalmente la promoción de esta práctica de derechos constitucionalmente reconocidos, como el derecho a fundar una familia o la ampliación de derechos reproductivos a aquellas personas que no pueden tener descendencia por otros medios.² En relación a la gestante, las visiones liberales recurren al principio de respeto de la autonomía, el cual vendría garantizado por un adecuado consentimiento informado (Emaldi Cirión, 2018, 126-127; Igareda, 2018, 64-65; Sifris, 2015).

Por otro lado, la crítica feminista señala la insuficiencia del enfoque liberal a la hora de tener en cuenta el contexto de la práctica en tanto que las decisiones adoptadas bajo condiciones de vulnerabilidad no son libres (Guerra Palmero, 2018; Comité de Bioética de España, 2017; Martínez Otero, 2017). Algunas autoras como Donchin (2010), siguiendo el concepto de Martha Nussbaum, prefieren hablar de «preferencias adaptativas» en lugar de decisiones libres, centrando el foco en el contexto y en cómo las circunstancias desfavorables distorsionan las preferencias. Asimismo, estas posturas otorgan mayor preponderancia a la dignidad de la gestante y del hijo nacido a través de un contrato de GS, en detrimento de su libertad para elegir, como derecho a proteger por el Estado.

Una de las principales dificultades a las que tienen que responder las posiciones que defienden la legalización de la GS es la falta de un consentimiento informado adecuado³ o la existencia de condiciones abusivas. Se han acabado denunciando fenómenos como las «granjas de mujeres» en la India⁴ o la existencia de cláusulas del contrato que limitan la libertad de la gestante –como la posibilidad de que los padres intencionales (PI) exijan el aborto en caso de anomalía genética del bebé en EE.UU.– por limitar la autonomía reproductiva y la soberanía sobre el cuerpo de la gestante (Souto Galván, 2006).

Estas asimetrías entre PI y gestantes, ya sean económicas, culturales, en cuanto a la información recibida o en relación a las cláusulas del contrato, suponen una amenaza para la autonomía de la gestante (López Guzmán y Aparisi Miralles, 2012, 260).

2. Una propuesta de regulación garantista. La GS altruista

Para los defensores de la GS altruista, tanto estas asimetrías entre PI y gestantes como la vulneración de derechos de las gestantes y bebés que encontramos en tantos casos de GS, es más bien característica de la modalidad comercial y, en general, de una deficiente regulación de la práctica. A grandes rasgos, los defensores de esta modalidad niegan que el hecho de gestar para otros en sí mismo sea reprochable moralmente. Sin embargo, ven necesario la ausencia de una contraprestación económica para evitar la explotación económica del cuerpo de las mujeres, así como una regulación adecuada y exhaustiva que evite la vulneración de

2 Véase, por ejemplo, Proposición de Ley reguladora del derecho a la gestación por subrogación, Grupo Parlamentario Ciudadanos, 27 de abril de 2017, publicada en el BOCG el 8 de septiembre de 2017.

3 Por ejemplo, se ha denunciado la existencia de barreras lingüísticas para entender el contrato por parte de mujeres de castas bajas en la India (Amador Jiménez, 2011: 201) o la trivialización de los riesgos para la salud de la gestante (Naik Africawala y Kapadia, 2019).

4 En la India, debido a la indignación de los casos de «granjas de mujeres» –residencias en las que se recluye a las gestantes y se les controla los hábitos y la alimentación– se aprobó la ley Surrogacy (Regulation) Bill, 2016 que restringe la GS a parejas heterosexuales indias.

los derechos de las partes implicadas. Conscientes de la mala gestión de esta práctica, fundamentalmente en los países del Sur, se argumenta que estas situaciones se pueden evitar si se garantiza un consentimiento informado adecuado y la libertad en el proceso de gestación o previendo situaciones conflictivas y regulando su posible solución.

No obstante, este modelo altruista no está exento de una serie de complicaciones. En cuanto al consentimiento informado, resulta complejo tener que consentir sobre una situación que no se ha experimentado anteriormente y que tiene importantes repercusiones para la salud. Precisamente, para evitar el arrepentimiento por parte de las gestantes, muchos países exigen que la futura gestante haya sido ya madre con anterioridad; pero este requisito no garantiza un posible cambio de opinión por parte de la gestante, porque difícilmente podrá conocer los lazos afectivos que desarrollará con su bebé (Nuño Gómez, 2016). Hay que tener en cuenta que durante el embarazo se modifica la química del cerebro de la madre de manera que este se prepara para el apego con el bebé; la fractura de este sistema de apego puede tener implicaciones para la salud de ambos (Al-Adib Mendiri, 2018). Conscientes de este riesgo, hay quienes proponen el establecimiento de test psicológicos para prever qué mujeres generarán apego y cuáles no y la necesidad de un «emparejamiento» entre gestantes y PI, aun reconociendo la imposibilidad de predecir al cien por cien el comportamiento humano y la falta de estudios a largo plazo (González Gerpe, 2018).

Para garantizar la libertad de la gestante durante el proceso, algunas legislaciones como la de Reino Unido establecen que la filiación del bebé sea asumida por los PI tras el parto y la renuncia de la misma por parte de la gestante, aunque es más frecuente que la filiación se establezca al firmar el contrato, en el momento de transferir el embrión (CBE, 2017, 68). Si el consentimiento informado queda fijado en un contrato, se anularía, paradójicamente, la libertad sobre la que se basa el mismo, pues la autonomía «debe actualizarse en cada momento» ya que «no es nunca hipotecable» (Guerra Palmero, 2017, 535).⁵ Por ello, aquellas propuestas que ven la necesidad de corregir las deficiencias del modelo de GS altruista para dar más poder o libertad a las gestantes, exigen la posibilidad de revocar el consentimiento, así como la existencia de un control judicial que garantice los derechos de las partes implicadas (Casado y Navarro-Michel, 2019; Salazar Benítez, 2017).

3. La dignidad como derecho irrenunciable

Por su parte, los más detractores de la GS –incluso en su modalidad altruista–, aun aceptando cierta autonomía por parte de las gestantes, entienden que debería estar prohibida en un estado social y democrático: «el Estado se erige en protector de ciertos derechos, más allá de las posiciones individuales, porque la salud, la integridad física o psíquica y la dignidad adquieren más fuerza de la que tiene esa conducta individual» (Balaguer, 2017, 172).

5 Un ejemplo del debate jurídico que ha causado la irrevocabilidad del consentimiento de la gestante lo encontramos en la Sentencia 225/2018 del Tribunal Constitucional portugués que la declaró inconstitucional por ir contra la libertad y dignidad de la gestante (Lazcoz Moratinos, 2018).

El derecho a la dignidad se esgrime como fundamento político de la paz social y ejerce de límite a conductas individuales.⁶

La existencia de determinados derechos indisponibles o irrenunciables que pueden restringir la autonomía en determinados supuestos, como en este caso la dignidad, se justifica para evitar posibles abusos, especialmente cuando existe una relación asimétrica entre las partes que intervienen en un acuerdo; así ocurre por ejemplo en el Derecho Laboral al impedir a los trabajadores que renuncien a sus derechos para evitar abusos por parte del empleador (Martínez Otero, 2017, 331).

Esta postura es la adoptada por el ordenamiento jurídico europeo al prohibir la GS por reducir la dignidad de la mujer a mercancía.⁷ Aunque la crítica liberal acusa de paternalismo en modo despectivo, las medidas «paternalistas» tratarían de blindar una serie de derechos sociales para evitar el abuso de los ciudadanos por parte de poderes externos y garantizar así el orden público y la paz social. Desde esta lógica, «el ejercicio pleno de la autonomía de las personas sólo es posible desde condiciones de justicia e igualdad» (Guerra Palmero, 2018, 40).

4. La crítica feminista

A pesar de que la modalidad altruista trata de garantizar esas condiciones de igualdad y justicia, ignora otras formas en las que puede operar la desigualdad, más allá de las condiciones formales del contrato. Por ello, desde el feminismo se ha visto la necesidad de desarrollar una bioética feminista que tenga en cuenta cómo operan las relaciones de poder, analizando contextos sociales, culturales o económicos que puedan suponer una fuente u obstáculo para las decisiones autónomas.⁸

El problema de una defensa de la GS basada en la teoría del libre consentimiento es que no tiene en cuenta las condiciones bajo las que se consiente: «¿Puede haber consentimiento en un sistema patriarcal en el que una parte se autoinstituye como sujeto y otra se designa como objeto?» (Nuño Gómez, 2016, 690). La crítica feminista nos insta a tener en cuenta las relaciones de poder que implica el género en la sociedad actual y aquellas prácticas que atentan contra la dignidad de las mujeres y disponen sus cuerpos como objeto de consumo «esquivando la lógica de los derechos a favor de la del mercado» (Salazar Benítez, 2017, 105).

Para algunas feministas, la GS no es sino otro precepto del contrato sexual denunciado por Carol Pateman:

6 Este concepto de dignidad como valor incondicional que todo individuo posee por su condición humana (Andorno, 2011, 3) no se deriva de la autonomía de la persona. Esto implica que hay decisiones autónomas que pueden ir contra la dignidad de la misma –por ejemplo, la esclavitud consentida– y como tal no se consideran legítimas, así, «es la dignidad humana la que fija el marco en el que las decisiones autónomas gozan de legitimidad» (Andorno, 2011, 5). Para una discusión en torno a los fundamentos del concepto de dignidad véase, por ejemplo, Pele, 2004.

7 Véase el punto 114 del informe anual sobre los derechos humanos y la democracia en el mundo (2014) y la política de la Unión Europea al respecto - A8-0344/2015.

8 En este sentido, la bioética feminista supone una crítica al planteamiento de la bioética tradicional basado en un sujeto «masculino», ya autónomo, individualista y racional (véase por ejemplo López de la Vieja, 2014 y Sherwin, 2014).

[la gestación por sustitución y la prostitución] simbolizan la desigualdad sexualizada, ponen el cuerpo, la capacidad reproductiva y la salud de las mujeres a disposición del mercado y garantizan la prerrogativa histórica de acceder, controlar y explotar la sexualidad o la reproducción femenina (Nuño Gómez, 2016, 684).

Mientras que el altruismo en la GS es visto con recelo en un contexto en el que, junto con el cuidado⁹ y la complacencia¹⁰, ha caracterizado al género femenino (Triviño Caballero, 2018).

Además, en la GS, las gestantes tienen que disociarse de su cuerpo o de su bebé, exigiendo así un proceso de enajenación¹¹ y corriendo el riesgo de volver al dualismo mente-cuerpo y a las teorías de la reproducción de la antigüedad basadas en dualismos jerarquizados androcéntricos¹² que categorizaban a las mujeres del lado del cuerpo, las emociones y la materia pasiva frente al ámbito superior del varón, la razón y la mente (Puleo, 2017, 169).

Las feministas reclamarán un reconocimiento de la desigualdad material entre hombres y mujeres, basada en la especificidad biológica de las mujeres, conscientes de que el encubrimiento de dicha desigualdad es eficaz para mantener el orden establecido y para la explotación de su capacidad reproductiva.

5. La industria de las técnicas de reproducción asistida y los derechos reproductivos

5.1. La GS y los derechos reproductivos

Uno de los argumentos para oponerse a la legalización de la GS altruista es que está motivada por intereses económicos y el lucro por parte de empresas privadas de reproducción asistida. La comercialización de la GS ha estado facilitada por una serie de discursos transmitidos por determinados colectivos o por los medios de comunicación para legitimar la práctica y ganar aceptación social.

Por ejemplo, se ha destacado el carácter transgresor y revolucionario de la GS, especialmente por parte de políticos liberales y algunos sectores del colectivo LGTBI, al permitir transgredir un modelo de familia conservador basado en la familia nuclear heterosexual (Ekman, 2017, 177-180). La apelación a determinados derechos es el discurso que mayor

9 Véase, por ejemplo, Medina-Vicent, 2016.

10 Para Geneviève Fraisse, el consentimiento de las mujeres ha estado determinado por su posición de subordinación en las relaciones de poder con respecto al hombre y, como tal, no ha sido un consentimiento legítimo. Será a partir de los siglos XIX y XX, con la llegada del divorcio, que las mujeres adquieren autonomía legal: «L'autonomie du consentement se forge dans la dynamique de la séparation, du divorce, bien plus que dans l'arrangement du mariage. Le consentement individuel s'exprime plus clairement dans le désaccord que dans l'accord» (citado en Perdoncin, 2008, 6).

11 Frente a las críticas que equiparan esta cosificación a la que sufriría cualquier trabajador en el sistema capitalista, Ekman, siguiendo el análisis marxista de Kelly Oliver, concluye: «La madre sustituta no solo se enajena de la naturaleza, del fruto de su trabajo y de otras personas a su alrededor, sino también de su cuerpo y del niño que crece en su interior. La enajenación es directa, no indirecta» (Ekman, 2017, 217).

12 En este sentido, el trabajo de Balza (2018), propone la distinción biopolítica cuerpo/carne para analizar la GS como ejemplo de una biopolítica de la carne que muestra las semejanzas entre la opresión de las mujeres y la de los animales no humanos.

peso está teniendo en el debate en torno a la aceptabilidad moral de la GS. En relación a la gestante, se recurre a la autonomía de la misma;¹³ en cuanto a los PI, se apela a los derechos reproductivos de las personas que no pueden tener hijos.

Ahora bien, ¿es adecuado adscribir el «derecho» a ser gestante a los derechos sexuales y reproductivos, en concreto, al derecho a la autonomía reproductiva? La aparición de la anticoncepción y la interrupción voluntaria del embarazo facilitaron la concreción de los derechos sexuales y reproductivos que se fueron definiendo a nivel jurídico en la segunda mitad del siglo XX. Esto supuso la liberación de la mujer de la maternidad como destino social, así como de los mitos vinculados –inferioridad de la mujer, división público-privado, etc.– y el disfrute de la vida sexual desvinculada de la reproducción (Catalá Pérez, 2015). Si el derecho a la autonomía reproductiva de la mujer se fundamenta por la libertad de la misma para idear su vida reproductiva de acuerdo a sus proyectos vitales,¹⁴ ¿podría interpretarse la práctica de gestar para otros como contenido de la autorrealización personal? Al respecto, me parece oportuno considerar que el surgimiento de la práctica de la GS no estuvo motivada por un colectivo de mujeres que se ofrecían para gestar para otros.¹⁵ Más bien, se vio la posibilidad de hacer negocio ante la demanda de padres que no podían tener hijos por otros medios.¹⁶ Esto nos insta a pensar en esta práctica como fruto de determinados intereses más que como una forma de autorrealización personal.

No obstante, tiene mayor peso el argumento que apela a los derechos reproductivos de aquellas personas que no pueden tener hijos ya sea por incapacidad biológica o por problemas de infertilidad.¹⁷ El desarrollo de las nuevas tecnologías de reproducción humana asistida (NTRHA) ha facilitado la posibilidad de tener hijos a muchas personas, ampliando así los derechos reproductivos de las mismas, por tanto, se argumenta, el Estado no debería intervenir. Sin embargo, se ha señalado que el derecho a fundar una familia no constituye un derecho positivo sino negativo (Casado y Navarro-Michel, 2019, 34); no se puede exigir ni al Estado ni a nadie que nos garantice tener descendencia, aunque nadie debe interferir o prohibir tal proyecto vital –a menos que atente contra derechos absolutos de terceras partes implicadas, como la dignidad de la gestante y la del bebé, en el caso de la GS.

La procreación no es una necesidad básica en el mismo sentido que podría serlo la nutrición (Warnock, 2004, 27-29). Esto ha derivado en la necesidad de distinguir entre derechos y deseos:

13 Se ha llegado a incluir el derecho a ser gestante como parte de la autonomía reproductiva de la mujer, comparándolo con el derecho al aborto: «¿Si hay derecho para interrumpir el embarazo, por qué no lo tenemos para poder concebir a un hijo para otra mujer?» (Moraga, 2019).

14 Véase González Moreno, 2012.

15 En España, más que una oferta de madres gestantes potenciales, existe una demanda por parte de parejas o solteros que reivindican su derecho a poder formar una familia a través de la GS (Albert, 2017, 179).

16 Sus orígenes se remontan a la década de los 70 en EE.UU. Parejas con problemas de infertilidad buscaron, a través de anuncios de periódicos, mujeres dispuestas a gestar para ellos a cambio de una remuneración. A raíz de esto, el abogado Noel Keane creó una de las primeras agencias para posibilitar la intermediación entre PI y gestantes (Ekman, 2017, 168-169). Para conocer la evolución de la industria de la GS, véase Spar, 2006.

17 Hay quienes califican de «exilio reproductivo» el hecho de que los PI tengan que recurrir a la GS fuera de las fronteras, debido a la prohibición en su país, para poder ejercer sus derechos reproductivos (González Gerpe, 2018).

El relato sobre la maternidad de alquiler sigue una lógica escurridiza. Se comienza afirmando que existe este deseo y, cuando los interesados tienen dinero, se convierte en una exigencia, que se reformula de acuerdo con una argumentación adecuada y, por ello, pasa al reino de los «derechos» (Ekman, 2017, 193).

No es la necesidad en sí misma la que convierte el deseo en derecho sino la lógica del lucro y el poder económico de los que exigen cumplir sus deseos. Ahora bien, ¿cómo se articula esta confusión entre deseos y derechos con el desarrollo de la industria de la GS y, por extensión, de las NTRHA?

5.2. ¿Necesitamos las NTRHA?

Es frecuente que los científicos médicos justifiquen la gran cantidad de recursos destinados al desarrollo de las NTRHA alegando que «las mujeres lo quieren» o que ofrecen más oportunidades a las mujeres infértiles (Crowe, 1985, 547). Pero hay que tener en cuenta que determinadas elecciones pueden estar mediadas por circunstancias sociales. ¿Qué opciones puede tener una mujer con problemas de infertilidad en un contexto en el que las mujeres infértiles sufren estigma social y la definición social de maternidad requiere una relación biológica? (Crowe, 1985, 552). Como señala Stolcke, aunque no hay que infravalorar el sufrimiento que puede llegar a causar la infertilidad tanto en hombres como en mujeres, «es necesario también distinguir entre una demanda socialmente inducida y un deseo libremente expresado» (Stolcke, 2018, 26).

¿Para qué necesitamos esta tecnología?, ¿hace a las mujeres más libres o felices? (Mies, 1985). Aunque uno de los principales factores de aumento de la infertilidad se debe al retraso de la edad de maternidad debido a cuestiones laborales y de conciliación, las soluciones a este problema, a pesar de tener carácter colectivo¹⁸ y requerir soluciones políticas y sociales, solo se proclaman en un plano individual a través de las NTRHA, ofrecidas como tratamiento frente a la infertilidad. El resultado de este *modus operandi* es que el problema de la infertilidad se naturaliza, recayendo la responsabilidad sobre la biología de las mujeres¹⁹ y reforzando el estigma social que sufren.

Es frecuente pasar por alto las dificultades psicológicas a las que se enfrentan las parejas que deciden someterse a las NTRHA para tener hijos. Los medios de comunicación solo suelen prestar atención a los resultados positivos de los programas de reproducción asistida presentándolos como una «panacea» frente a la infertilidad (Stolcke, 2018, 10-11). Se ha llamado la atención sobre el hecho de que estas técnicas sean cada vez más utilizadas a pesar de su alto coste y tasa de fracaso y de los intereses económicos que subyacen al crecimiento de

18 Carne Valls-Llobet ha señalado que el incremento de la infertilidad o esterilidad, aparte de estar relacionado con las condiciones laborales y las carreras profesionales, también se vincula a la creciente contaminación ambiental e industrial. Asimismo, critica que la industria de las NTRHA, lejos de preocuparse por estas causas, se interesa solo por la eficacia y eficiencia de estas técnicas (Valls-Llobet, 2017).

19 Eulalia Pérez Sedeño y Ana Sánchez (2014, 201) advierten el papel que juega la existencia de las NTRHA a la hora de considerar la infertilidad como una enfermedad –así como su carácter ideológico– y el hecho de recurrir a las mismas para superarla. Además, aunque actualmente se estudia el origen de la infertilidad tanto en hombres como mujeres, ha sido frecuente hasta años recientes atribuir la causa de la misma a las mujeres (203).

esta industria.²⁰ En general, existe una falta de comprensión del proceso al que se someten los usuarios de estas técnicas, de su efectividad y de los riesgos, por parte de la sociedad (Crowe, 1985, 551; Stolcke, 2018, 27-28).

Aparte de esta manipulación de las cifras, Stolcke señala el trasfondo androcéntrico de la ciencia y la tecnología modernas: «Tanto la ciencia como la tecnología están inspiradas por el entorno sociopolítico en que se desarrollan y a su vez contribuyen a reforzar los valores y las relaciones de dominación que las engendran» (Stolcke, 2018, 11). La falta de neutralidad de la tecnología y la ciencia ha dado pie al reclamo por parte de las feministas de una perspectiva de género que desenmascare los discursos que legitiman prácticas que puedan perpetuar determinadas relaciones de poder.

Si queremos dilucidar la cuestión en torno a la reprobabilidad moral de la GS, es preciso cuestionarse los intereses económicos y políticos, así como las ideologías que subyacen a los discursos que la legitiman o la detractan. Si bien se reconocen aspectos positivos de la práctica, como sería un beneficio a los derechos reproductivos de las personas que no podrían tener hijos de otra manera, se advierte, asimismo, la tendencia a desarrollar apañños tecnológicos a problemas de índole social y ambiental. Estos apañños benefician a la industria de la reproducción asistida y se sirven de una confusión entre deseos y derechos propia de una sociedad consumista, de responsabilizar a los individuos de los problemas de infertilidad y de conciliación familiar y laboral, así como de una hegemonía de la ideología de la maternidad.²¹

6. La GS transnacional. La necesidad de un análisis interseccional

A pesar de que el debate en torno a la GS en países europeos como España, Portugal, Reino Unido o Grecia está más centrado en la posibilidad de legalizar una modalidad altruista y garantista, no podemos obviar que actualmente el mercado de la GS y el de las NTRHA en general, se encuentra globalizado y que el llamado «turismo reproductivo», motivado por las regulaciones dispares entre distintos países, es un fenómeno creciente. En el caso de la GS, aunque algunas de las trayectorias de este turismo reproductivo tienen lugar entre países de similar desarrollo económico, la gran mayoría implica un flujo entre países del Sur Global (SG) y del Norte Global (NG) (Fenton, 2019).²²

20 Por ejemplo, los mismos laboratorios que producen las hormonas empleadas en el proceso de FIV patrocinan congresos y publicaciones en España (Pérez Sedeño y Sánchez, 2014, 219, 221).

21 Se ha llamado la atención sobre la existencia de prácticas o avances que, aunque presentados como una alternativa que beneficia la libertad y autonomía individual, pueden suponer una nueva forma de coerción y cuyo principal beneficiado es la industria de reproducción asistida. Tal sería el caso de la congelación de óvulos. Hay compañías que ofrecen a sus empleadas la congelación de óvulos, asegurándose así de que no abandonarán el trabajo en su edad más fértil e infravalorando los riesgos de la maternidad tardía. Además, las empresas podrían mirar con recelo a aquellas empleadas que no estén dispuestas a retrasar su maternidad (Martínez Otero, 2017, 338)

22 Para evitar que ciudadanos españoles recurran a la GS en países donde está permitida, el Estado español no permite la inscripción del bebé nacido a través de esta práctica en el Registro Civil, sin embargo, el Tribunal Supremo recomienda la búsqueda de un vínculo familiar y se permite la adopción por parte de la madre comitente tras la renuncia a la maternidad por parte de la gestante. Las posibles soluciones a este problema enfrentan el principio del interés superior del menor con el ordenamiento jurídico europeo, siendo de difícil compatibilidad constitucional (véase, por ejemplo, Otaegui Aizpurua, 2018).

Las posturas más liberales consideran que la globalización del mercado de la reproducción asistida beneficia los derechos reproductivos en la medida en que compensa la escasez de los mercados locales y permite un tratamiento más barato en el extranjero (Fenton, 2019, 217). Pero, ¿y si atendemos a los derechos reproductivos de las mujeres del SG?, ¿es justo que permitamos que mujeres del SG gesten para PI de países del Norte, eludiendo una serie de valores y principios que defendemos dentro de nuestras fronteras? La crítica feminista ha considerado este fenómeno como una nueva forma de extractivismo –reproductivo– sobre países pobres que refleja las relaciones coloniales:

Aprovecha una situación de extrema necesidad de amplias capas de la población, escudándose en una supuesta voluntad libre de la mujer contratada para gestar, y se basa en el concurso de los gobiernos, utilizando, como en la exportación de bienes y recursos de países empobrecidos, los limbos jurídicos o una legislación que le es abiertamente favorable (Puleo, 2017, 182).

La idea de que las mujeres de países del SG que participan en prácticas como la GS son utilizadas, no solo por su capacidad reproductiva sino también por su situación de vulnerabilidad económica y social, ha llevado a pensar que sufren una doble opresión y que están peor que las mujeres de países occidentales, y, en consecuencia, a una condena de la GS transnacional.

6.1. El análisis interseccional aplicado a la GS. El papel de la agencia en la reformulación del debate

Efectivamente, a la hora de examinar una opresión, es preciso tener en cuenta las diferentes categorías implicadas –etnia, clase, género o religión, entre otras...– pero, ¿de qué manera estas categorías pueden ayudarnos a reflexionar sobre la aceptabilidad moral de la GS?, ¿cómo las categorías de raza y clase influyen en la moralidad de una práctica que es cuestionada fundamentalmente por su sexismo? (Khader, 2013, 68). La aplicación de la interseccionalidad como herramienta analítica exige estudiar «los contextos históricos, sociales y políticos y también reconoce experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad» (Symington, 2004, 2).

Por ejemplo, Rita Banerji ha analizado cómo esta práctica se entrelaza con otras patriarcales en la India, desvelando el nexo que tiene lugar entre el tráfico de mujeres, la GS y la explotación sexual (Domínguez, 2018). Las mujeres indias no solo se encuentran por debajo del umbral de pobreza, sino que con frecuencia reciben presiones por parte de familiares para poder ganar recursos económicos que serán mayormente gestionados por sus maridos (Domínguez, 2018).

No obstante, a pesar de que las gestantes del Sur experimenten versiones más intensificadas de algunos de los daños que sufren las del Norte, no solo por la intersección de la GS con otras prácticas patriarcales sino por la falta de una regulación de los contratos que garantice sus derechos, debemos ser prudentes a la hora de concluir que estos daños son el único efecto de la GS transnacional (Khader, 2013, 75); ¿qué efectos positivos se podrían

derivar de categorías como clase y raza? (Khader, 2013, 69). La intersección de identidades no incrementa la opresión necesariamente, «no debemos entender la combinación de identidades como una suma que incrementa la propia carga sino como una que produce experiencias sustantivamente diferentes» (Symington, 2004, 2).

Al respecto, Naik Africawala y Kapadia (2019) advierten la necesidad de un acercamiento no eurocéntrico a los principios éticos de la autonomía y de la toma de decisiones para desarrollar una regulación de la GS en la India acorde a su realidad política, económica y social. Aunque se reconoce el potencial de la GS para aprovecharse de las vulnerabilidades de las gestantes indias, se ha señalado el peligro de reforzar prejuicios eurocéntricos que ven a las mujeres del Sur como pasivas y carentes de agencia. Al contrario, existen estudios etnográficos que destacan el papel activo de las gestantes a la hora de tomar la decisión de someterse a un contrato de GS.

Por ejemplo, el estudio de Naik Afrikawala y Kapadia (2019) realizado en una clínica de GS en la India para identificar la percepción que tenían las mujeres sobre la responsabilidad de su decisión a través del análisis de sus discursos, concluye que el 68% de las mujeres reflejan un rol activo. Dicho estudio identifica como principal motivo para participar como gestante la mejora de la situación socioeconómica de la familia –tener casa propia, pagar la educación de sus hijos, ahorrar para la boda de las hijas... La racionalidad de estas motivaciones ha llevado a plantear que, en ocasiones, las gestantes del sur evidencian mayor autonomía que algunas del Norte.²³ Por ejemplo, Rudrappa (2015), tras realizar un estudio basado en la observación participante en Bangalore, concluye que las gestantes prefieren vender sus óvulos y alquilar sus vientres en lugar de trabajar en la industria textil debido a las condiciones abusivas a las que se ven sometidas.

Asimismo, se ha propuesto el concepto de autonomía relacional como crítica a la imposición de un modelo de autonomía liberal basado en un sujeto individualista y excesivamente racional. En la India, las motivaciones individuales suelen girar en torno a la familia y la autorrealización personal emerge con frecuencia al cumplir con obligaciones, deudas o expectativas en el marco de las relaciones interpersonales (Naik Africawala y Kapadia, 2019). Tras conocer los beneficios económicos que puede aportar la GS, tanto los miembros de la familia como la mujer sienten la obligación moral de participar en la práctica (Naik Africawala y Kapadia, 2019).

El debate en torno a la autonomía de las gestantes del Sur ha derivado en la propuesta de un discurso alternativo por parte de autoras que basan sus conclusiones en investigaciones etnográficas en la India. Anindita Majumdar (2014) critica el recurso reduccionista de comprender la autonomía bajo la dicotomía rígida víctima/libre. En su lugar, propone el concepto de agencia como reflejo de las estrategias de supervivencia o las negociaciones que establecen las gestantes dentro del acuerdo o como una manera de empoderarse bajo

23 Para Khader (2013) –siguiendo los análisis de Elizabeth Anderson (1993) que concluyen que la industria americana se aprovecha de la «volatilidad emocional» de mujeres que se ofrecen como gestantes motivadas por experiencias pasadas de aborto y adopción– si aceptamos que alienar el cuerpo para dar sentido al pasado emocional resta autonomía a la decisión, las indias serían más autónomas. También resulta interesante el análisis llevado a cabo por Ekman sobre el vínculo entre las motivaciones de gestantes religiosas estadounidenses y sus experiencias pasadas marcadas por las nociones cristianas de culpa, limpieza o vergüenza (Ekman, 2017, 223-226).

circunstancias constringentes. Las gestantes indias emplean con frecuencia el concepto hindí «majboori» para justificar su elección. Este concepto connota desesperación, coacción u obligación ante la falta de alternativas para mejorar la situación socioeconómica. Sin embargo, concluye Majumdar, aunque evidencie una falta de poder, también refleja agencia, una conciencia en la toma de decisiones. Por su parte, Daisy Deomampo (2013), a través de un estudio etnográfico basado en entrevistas en profundidad a gestantes, donantes de gametos y agentes intermediarios, ha identificado formas de resistencia colectiva e individual por parte de las gestantes al desafiar normas de género y crear oportunidades o al ganar poder en el contrato establecido; no obstante, concluye que estas formas de resistencia no desafían necesariamente las desigualdades estructurales, haciendo evidente la ambivalencia de la agencia.

7. Conclusiones

Una parte importante del debate sobre la reprobabilidad moral de la GS se ha centrado en la discusión sobre la autonomía de la gestante y los derechos reproductivos de los PI o de la gestante. Partiendo de esta tendencia, creo que es necesario plantearse una serie de preguntas para salir del rígido enfrentamiento entre las posturas que tienden a categorizar a las gestantes bajo la dicotomía víctima/libre.

¿Realmente la GS beneficia la autonomía de la gestante o la somete a condiciones heterónomas? El enfoque feminista nos advierte la necesidad de tener en cuenta las condiciones sociales, económicas y culturales que podrían estar condicionando una decisión «libre» y la importancia de la dignidad como derecho inalienable. La versión altruista de la GS, aunque trate de garantizar condiciones justas, tiene que lidiar con la existencia de problemas de difícil solución, como las cláusulas inconstitucionales del contrato, y pasa por alto la necesidad de aplicar una perspectiva de género que mira con recelo el uso del cuerpo de las mujeres para satisfacer los deseos de terceras personas y que manifiesta el papel que juega la imposición social de la maternidad en el sufrimiento de las mujeres infértiles. Por otro lado, resulta esclarecedora la aportación de autoras ecofeministas como Maria Mies al cuestionar determinados avances tecnológicos que no hacen sino transferir la responsabilidad de cuestiones sociales y políticas a los individuos. ¿Quién es el principal beneficiado de avances como las NTRHA?, ¿estamos mejor con estos? Más que motivados por la necesidad de aumentar la autonomía de las mujeres, obedecen a los intereses económicos de una industria creciente.

Por otra parte, la globalización del fenómeno nos insta a valorar las implicaciones éticas de las asimetrías entre los países del Sur y del Norte en la GS. La interseccionalidad se torna una herramienta fundamental para pensar sobre ello. Al aplicarla al contexto indio, según los análisis de Rita Banerji, hemos visto cómo la GS puede encontrarse interconectada con otras prácticas patriarcales, derivando en un aumento de la vulnerabilidad de las gestantes. Sin embargo, otras autoras como Serene Khader, observan la posibilidad de encontrar efectos positivos como resultado de la intersección de categorías como la raza o la clase, sugiriendo que la racionalidad de la decisión de las gestantes en la India refleja, en ocasiones, mayor autonomía que las de otras gestantes de países como EE.UU. que acceden a la práctica motivadas por traumas emocionales. No obstante, hay que ser cautelosos a la hora de atribuir racio-

nalidad a las decisiones de las gestantes indias; precisamente, se ha propuesto el concepto de autonomía relacional, como una crítica al modelo de autonomía liberal, para examinar el vínculo entre las motivaciones individuales de las gestantes y sus relaciones interpersonales. Además, resulta simplista concluir que, dado que la decisión de la gestante es racional en tanto que cualquiera bajo dichas circunstancias accedería ante la falta de alternativas, se trata de una decisión autónoma, pues las circunstancias que han promovido la decisión no son deseables para ningún ser humano y podrían promover el *statu quo* o la pasividad a la hora de luchar contra las asimetrías entre el Norte y el Sur. En cualquier caso, veo adecuada la propuesta del concepto de agencia como alternativa al concepto de autonomía para salir de la dicotomía víctima/libre, considerando la posibilidad de tomar elecciones conscientes bajo circunstancias limitantes. Con todo, los diferentes estudios etnográficos se han realizado en diferentes lugares de la India. Este país presenta una gran heterogeneidad cultural y social y debemos evitar caer en generalizaciones a la hora de representar a las mujeres indias.

La particularidad de la GS en países del SG plantea una reformulación del debate en países occidentales en los que se condena la GS comercial bajo el discurso de la mercantilización de la mujer y se propone una modalidad altruista como una alternativa ética. La imposición de un modelo altruista en países como la India no soluciona necesariamente el problema de fondo. Como concluye Majumdar (2014), el discurso que atribuye altruismo a la gestante es falsa en la medida que las condiciones del acuerdo la someten a una relación jerárquica y obligatoria. El intento de extrapolar el modelo altruista, defendido en gran parte en el NG, podría derivar en una mayor coerción. La reforma de la Surrogacy (Regulation) Bill 2016 de la India no tiene en cuenta la coacción que puede darse dentro de las relaciones interpersonales –familiares o amigos (Mitra, 2018, 115). Tampoco parece justo exigir la ausencia de una contraprestación de la que podrían beneficiarse mujeres vulnerables mientras que la industria de la reproducción asistida y las agencias intermediarias se lucran, ni parece ético prohibir la GS comercial en países del Norte en base a una serie de valores mientras se tolera en países del SG y se permite el flujo de bebés de estos países hacia el NG. Como advierte Kristin Lozanski (2015), estas contradicciones legislativas refuerzan las disparidades o asimetrías transnacionales dictaminando qué cuerpos pueden ser mercantilizados y cuáles no.

Ahora bien, el diagnóstico acertado sobre una injusticia estructural subyacente –ya sea marcada por el género o las relaciones coloniales– difiere del debate sobre la prohibición o no de la GS. En este sentido, autoras que basan sus conclusiones en estudios etnográficos como Amrita Pande (2016), a pesar de denunciar una jerarquía racial global como base de la industria de la GS, se posicionan en contra de una prohibición absoluta a corto plazo, la cual, empujaría al turismo reproductivo hacia otros países del Sur.

En cualquier caso, resultan relevantes las aportaciones de los estudios etnográficos en países del Sur, en este caso de la India, debido a que nos ofrecen claves para acercarnos a una respuesta sobre las implicaciones éticas de la GS. La concepción de la decisión de la gestante como un reflejo de agencia o de una preferencia adaptativa nos aproxima a un entendimiento sobre cómo las gestantes de países del Sur pueden tomar decisiones más o menos conscientes a pesar de las condiciones constringentes.

Aunque las diferencias entre países del Norte y del Sur deriven en estrategias diversas por parte de las feministas de cada país para lograr, ya sea la prohibición de la GS o de algunas de sus formas, ya sea aumentar el poder de las gestantes en los contratos de GS, y dichas

estrategias puedan resultar contradictorias a corto y largo plazo, es necesario no perder de vista el horizonte común liberador de los diferentes colectivos feministas y trabajar para desarrollar una legislación internacional coherente sin caer en las visiones ingenuas que ven en la GS una práctica emancipadora para la gestante sin tener en cuenta las desigualdades estructurales subyacentes o aspectos ideológicos, como la imposición social de la maternidad, que pueden llegar a truncar la autorrealización personal.

Referencias

- Al-Adib Mendiri, M. (2018), «Gestión subrogada desde una perspectiva biomédica: lo que el debate científico puede añadir a la discusión ética», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 13-19.
- Albert, M. (2017), «La explotación reproductiva de mujeres y el mito de la subrogación altruista: una mirada global al fenómeno de la gestión por sustitución», *Cuadernos de Bioética*, 28, pp. 177-197.
- Amador Jiménez, M. (2011), «Biopolíticas y biotecnologías: reflexiones sobre maternidad subrogada en India», *CS*, 6, pp. 193-217. <https://doi.org/10.18046/recs.i6.466>
- Andorno, R. (2011), «El principio de dignidad humana en el bioderecho internacional», *Boletín del Consejo Académico De Ética En Medicina*, 8, pp. 1-8. Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/bcaeem/article/view/1059>
- Balaguer, M. L. (2017), *Hij@s del mercado: La maternidad subrogada en un Estado Social*. Madrid: Cátedra.
- Balza, I. (2018), «Una biopolítica feminista de la carne: la gestión subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos», *Asparkia*, 33, pp. 27-44. <https://doi.org/10.6035/Asparkia.2018.33.2>
- Bandelli, D. y Corradi, C. (2019), «Abolishing or regulating surrogacy. The meanings of freedom according to Italian feminism», *Salute e Società*, 18(1). <https://doi.org/10.3280/SES2019-001002>
- Casado, M. y Navarro-Michel, M. (2019), *Documento sobre gestión por sustitución*. Universitat de Barcelona. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2445/128362>
- Catalá Pérez, C. (2015), «La maternización de la sociedad: derechos reproductivos y salud primal», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 18, pp. 225-240.
- Comité de Bioética de España (2017), *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada*. Recuperado de http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/es/informe_comite_bioetica_aspectos_eticos_juridicos_maternidad_subrogada.pdf
- Crowe, C. (1985), «“Women want it”: In-vitro fertilization and women’s motivations for participation», *Women’s Studies International Forum*, 8(6), pp. 547-552. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(85\)90092-5](https://doi.org/10.1016/0277-5395(85)90092-5)
- Deomampo, D. (2013), «Transnational surrogacy in india: Interrogating power and women’s agency», *Frontiers*, 34(3), pp. 167-188. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.34.3.0167>
- Domínguez, T. (2018), «Vientres de alquiler, la nueva demanda social. Entrevista a Rita Banerji, escritora, activista feminista y fundadora de 50 Million Missing», *Contrainfor-*

- mación. Recuperado de <https://contrainformacion.es/vientres-alquiler-la-nueva-demanda-social-entrevista-rita-banerji-escritora-activista-feminista-fundadora-50-million-missing/>
- Donchin, A. (2010), «Reproductive tourism and the quest for global gender justice», *Bioethics*, 24(7), pp. 323-332. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2010.01833.x>
- Ekman, K. E. (2017), *El ser y la mercancía. Prostitución, vientres de alquiler y disociación*. Barcelona: Bellaterra.
- Fenton, R. A. (2019), «The Globalization of Assisted Reproduction: Vulnerability and Regulation», en: Roy, M. y Thompson, M. (eds.): *The Politics of Reproduction: Adoption, Abortion, and Surrogacy in the Age of Neoliberalism*, Columbus: The Ohio State University Press, pp.206-224.
- González Gerpe, D. (2018), «Gestación Subrogada: aspectos psico-sociales», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 21-40.
- González Moreno, J. M. (2012), «Autonomía reproductiva de las mujeres y derecho penal. Una interpretación feminista de las recientes reformas penales en España», en: Vázquez Bermúdez, I. (coord.): *Investigación y género. Inseparables en el presente y en el futuro. IV Congreso Universitario Nacional “Investigación y Género”*. Sevilla, 21 y 22 de junio de 2012, Sevilla: Unidad para la Igualdad, Universidad de Sevilla, pp. 751-768.
- Guerra Palmero, M. J. (2017), «Contra la llamada gestación subrogada. Derechos humanos y justicia global versus bioética neoliberal», *Gaceta Sanitaria*, 31(6), pp. 535-538. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2017.05.009>
- Guerra Palmero, M. J. (2018), «Contra la mercantilización de los cuerpos de las mujeres. La “gestación subrogada” como nuevo negocio transnacional», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 26, pp. 39-51.
- Khader, S. J. (2013), «Intersectionality and the ethics of transnational commercial surrogacy», *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6(1), pp. 68-90. <https://doi.org/10.3138/ijfab.6.1.68>
- Lazcoz Moratinos, G. (2018), «Acerca de la constitucionalidad, o no, de la maternidad subrogada: Sentencia 225/2018 del Tribunal Constitucional portugués», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 137-151.
- López de la Vieja, M. T. (2014), «Bioética feminista», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 15, pp. 143-152.
- López Guzmán, J. y Aparisi Miralles, A. (2012), «Aproximación a la problemática ética y jurídica de la maternidad subrogada», *Cuadernos de Bioética*, 23(78), pp. 253-267.
- Lozanski, K. (2015), «Transnational surrogacy: Canada’s contradictions», *Social Science and Medicine*, 124, pp. 383-390. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.10.003>
- Majumdar, A. (2014), «The rhetoric of choice: The feminist debates on reproductive choice in the commercial surrogacy arrangement in India», *Gender, Technology and Development*, 18(2). <https://doi.org/10.1177/0971852414529484>
- Martínez Otero, J. M. (2017), «La hipertrofia del principio de autonomía en el debate bioético», *Cuadernos de bioética*, 28(94), pp. 329-340.
- Medina-Vincent, M. (2016), «La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 83-98. <https://doi.org/10.6018/199701>

- Mies, M. (1985), «“Why do we need all this?” A call against genetic engineering and reproductive technology», *Women’s Studies International Forum*, 8(6), pp. 553-560. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(85\)90093-7](https://doi.org/10.1016/0277-5395(85)90093-7)
- Mitra, P. (2018), «Invisible women in reproductive technologies: Critical reflections», *Indian journal of medical ethics*, 3(2). <https://doi.org/10.20529/IJME.2018.031>
- Moraga, C. (2019), «Albert Rivera compara el derecho de las mujeres a abortar al de decidir someterse a la gestación subrogada», *ElDiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/sociedad/Albert_Rivera-Ciudadanos-gestacion_subrogada-proposicion_0_859864354.html
- Naik Africawala, A. y Kapadia, S. (2019), «Women’s Control Over Decision to Participate in Surrogacy: Experiences of Surrogate Mothers in Gujarat», *Journal of Bioethical Inquiry*, 16(4). <https://doi.org/10.1007/s11673-019-09931-3>
- Nuño Gómez, L. (2016), «Una nueva cláusula del contrato sexual: Vientres de alquiler», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 55, pp. 683-700. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2016.055.15>
- Ortega Lozano, R., Álvarez Díaz, J. A., Herreros Ruiz Valdepeñas, B. y Sánchez González, M. A. (2018), «Gestión subrogada: aspectos éticos», *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 63-74.
- Otaegui Aizpurua, I. (2018), «Gestión por sustitución: un nuevo reto para el legislador español», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 87-108.
- Pande, A. (2016), «The Paradox of Surrogacy in India», en Banerji, D. y Paranjape, M. R. (eds.): *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, India: Springer, pp.177-189. <https://doi.org/10.1007/978-81-322-3637-5>
- Pele, A. (2004), «Una aproximación al concepto de dignidad humana», *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*, 1, pp. 9-13.
- Perdoncin, A. (2008), «Consentement des femmes et politique. Note sur Du Consentement de Geneviève Fraisse», *Tracés. Revue des Sciences Humaines*, 14. <https://doi.org/10.4000/traces.400>
- Pérez Sedeño, E. y Sánchez, A. (2014), «Asimetrías y olvidos en las tecnologías de reproducción asistida», en: Pérez Sedeño, E. y Ortega Arjonilla, E. (coord.). *Cartografías del cuerpo: biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Madrid: Cátedra, pp.195-244.
- Puleo, A. (2017), «Nuevas formas de desigualdad en un mundo globalizado. El alquiler de úteros como extractivismo», *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, 29, pp. 165-184.
- Rudrappa, S. (2015), *Discounted life: the price of global surrogacy in India*. New York and London: New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479874521.001.0001>
- Salazar Benítez, O. (2017), «La gestación por sustitución desde una perspectiva jurídica: Algunas reflexiones sobre el conflicto entre deseos y derechos», *Revista de Derecho Político*, 99, pp. 79-120. <https://doi.org/10.5944/rdp.99.2017.19307>
- Sherwin, S. (2014), «Feminismo y bioética» *Debate feminista*, 49, pp. 45-69. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30003-2](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30003-2)
- Souto Galván, B. (2006), «Dilemas éticos sobre la reproducción humana. La gestación de sustitución» *Feminismos*, 8, pp. 181-195. <https://doi.org/10.14198/fem.2006.8.12>

- Spar, D. L. (2006), *Baby Business. Cómo el dinero, la ciencia y la política condicionan el negocio de la infertilidad*. Barcelona: Tendencias.
- Stolcke, V. (2018), «Las nuevas tecnologías reproductivas, la vieja paternidad», *Papeles del CEIC*, 2018/2(193). <https://doi.org/10.1387/pceic.20116>
- Symington, A. (2004), «Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica», *Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9, pp. 1-8.
- Triviño Caballero, R. (2018), «Entrevista a María José Guerra Palmero», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 28, pp. 171-181. <https://doi.org/10.1111/j.1471-8847.2009.00257.x>
- Valls-Llobet, C. (2017), *Mujeres, salud y poder*. Madrid: Cátedra.
- Warnock, M. (2002), *Making Babies: Is There a Right to Have Children?* New York: Oxford University Press.

Acontecimiento y COVID-19. Elementos para comprender la pandemia desde el campo filosófico

Event and COVID-19. Elements to understand the pandemic from the philosophical field

JUAN PABLO ESPERÓN*

RICARDO ETCHEGARAY**

Resumen. El presente artículo se propone plantar y brindar elementos para reflexionar sobre la siguiente pregunta: La pandemia del COVID-19, ¿es un acontecimiento? Entonces este artículo persigue dos objetivos: por un lado, hacer un recuento de las posiciones teóricas que algunos pensadores han hecho sobre esta cuestión. En segundo lugar, enmarcar estas posiciones respecto al planteo y problematización del acontecimiento con anclaje en la filosofía de Deleuze.

Palabras clave: acontecimiento, covid-19, filosofía, Deleuze.

Abstract. This article aims to plant and provide elements to reflect on the following question: Is the COVID-19 pandemic an event? So this article pursues two objectives: on the one hand, to make a recount of the theoretical positions that some thinkers have made on this question. Secondly, to frame these positions with respect to the presentation and problematization of the event anchored in Deleuze's philosophy.

Keywords: event, covid-19, philosophy, Deleuze.

Recibido: 11/01/2021 Aceptado: 22/01/2021.

* Juan Pablo E. Esperón es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de la materia Filosofía e Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *El Acontecimiento, la Diferencia y el "Entre"*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019 y ha sido editor de la obra *Acontecimiento, Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Ed. Doble J, Sevilla, 2020; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze que son los filósofos que estudia el autor en relación a la noción de acontecimiento y diferencia. E-mail: juanpabloesperon@gamil.com

** Ricardo Etchegaray es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Últimos libros publicados: *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018. E-mail: ricardoetchegaray@gamil.com

En la prolífica y ultrarrápida producción filosófica y ensayística, anterior incluso a la declaración formal de la pandemia por la Organización Mundial de la Salud, los filósofos y ensayistas no coinciden en sus evaluaciones. Algunos sostienen que no hay nada nuevo, que se trata de algo que tiene antecedentes en el pasado que se repiten en el presente y que esto no va a dar lugar a un cambio en la temporalidad, en el sentido o en la estructura del orden global. Agamben, por ejemplo, afirma que la pandemia no es más que una excusa para *normalizar* el estado de excepción, tendiente a quitar libertades. Se crea de esta manera un círculo vicioso: el miedo demanda mayor represión, la cual, a su vez, genera más miedo. Algo similar argumenta López Petit, adjudicando el miedo al capital, que reacciona imponiendo un estado de guerra, un estado de excepción normalizado. Es un argumento semejante al esgrimido por los marxistas ante el surgimiento del fascismo en la década de 1930: el fascismo no es algo nuevo sino la esencia oculta del capitalismo en el momento de su crisis mundial.

Badiou es más enfático todavía respecto a que el virus no es nuevo, pero se sorprende del pánico global que ha generado, el cual, como todo pánico, produce reacciones irracionales, que apelan al misticismo, a la fabulación, los rezos y a una infinidad de datos falsos. Por supuesto, la respuesta común de los gobiernos ha sido ‘declarar la guerra’ al virus y, como consecuencia, se han visto obligados a actuar autoritariamente poniendo límites incluso a la burguesía mercantilista, para evitar la catástrofe. Estas respuestas derivan de la naturaleza del Estado burgués que en la crisis debe hacer prevalecer los intereses más generales de la sociedad incluso contra los intereses de la clase dominante. A los que vaticinan un cambio revolucionario a partir de este ‘estado de guerra’ o de excepción, Badiou les recuerda que nunca la guerra provocó una revolución victoriosa *en ninguna potencia occidental* (las dos revoluciones producidas en tiempos de guerra, Rusia durante la Primera Guerra Mundial y China durante la Segunda) no eran potencias ‘occidentales’.

Byung-Chul Han sitúa su reflexión en un contexto diferente. Si bien reside en Alemania, piensa desde Asia que marcharía firmemente hacia la hegemonía del capitalismo global sostenida ideológicamente en el budismo. Occidente está en crisis desde mucho antes de la pandemia y las respuestas que está ensayando (como el cierre de las fronteras) no sirven de nada, porque responden a una concepción del mundo anterior. Argumenta que la mentalidad autoritaria (más obedientes, mayor confianza en el Estado, menor rebelión frente al control y la vigilancia digital) arraigada en los países asiáticos es mucho más eficiente para controlar la epidemia como para mantener un crecimiento sostenido en lo económico. Después de la pandemia, “China exhibirá la superioridad de su sistema aún con más orgullo. Y tras la pandemia, el capitalismo continuará aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta. El virus no puede reemplazar a la razón.”¹ Ramonet señala que ya hay suficientes señales del triunfo del ‘capitalismo digital’, aun cuando es innegable la crisis global y las serias dificultades para salir de ella. Dice: “Estas gigantescas plataformas tecnológicas [se refiere a Google, Netflix, Amazon o Facebook] son las triunfadoras absolutas, en términos económicos, de este momento trágico de la historia. Esto confirma que, en el capitalismo, después de la era del carbón y del acero, la del ferrocarril y la electricidad, y la del petró-

1 Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 110.

leo, llega la *hora de los datos*, la nueva materia prima dominante en la era postpandémica. Bienvenidos al capitalismo digital...”² Algunos incluso “se la juegan” y pronostican una suerte de “comunidad organizada por turnos”.³

Desde lugares muy distintos Byung-Chul Han y Badiou coinciden en que nada cambiará a partir del virus y en que la tarea de la razón es irremplazable para pensar el mundo. Una conmoción como la producida por el virus puede ser propicia para un cambio de gobierno pero nunca puede generar una revolución. “Y un virus, por perturbador que sea, no sustituye a una revolución...”⁴ Menos aún si se considera que las revoluciones requieren de un ‘sentimiento colectivo fuerte’ y que el aislamiento tiende, por el contrario, a individualizar y separar.

También Raúl Zibechi se suma a los anteriores destacando el mantenimiento de las tendencias globales actuales: traslado del liderazgo estadounidense a Asia, y a China en particular, triunfo del modelo del control social, vaciamiento de la democracia participativa. Señala además que las izquierdas en el gobierno han tenido dificultades para transformar las estructuras económicas y políticas. Ramonet agrega: Por lo demás, el capitalismo va mal... Porque se cierne la perspectiva de un desastre económico sin parangón⁵. Nunca se había visto la economía de todo el planeta frenar en seco.”⁶

En la primera parte de su artículo, Jorge Alemán recuerda que en su formulación clásica el marxismo esperaba que las contradicciones internas del sistema capitalista produjeran, *junto con la praxis política proletaria*, la revolución. “Más tarde se supo que los caminos de la revolución reconducían trágicamente a un retorno del capitalismo en una nueva forma política”.⁷ En esto su observación concuerda con los autores que hemos mencionado, aunque después se esfuerza por señalar las novedades de la presente situación.

Tanto María Galindo como Patricia Manrique rechazan hacer un juicio sobre la condición conservadora o revolucionaria de la pandemia, porque sostienen que el cambio es producido por las *respuestas* que se den a la epidemia y no por la epidemia misma. Mientras Galindo insta a una desobediencia radical a los mandatos gubernamentales, Manrique llama a no apresurarse para darse el tiempo necesario que requiere acoger a la ‘otredad’, reconociendo la propia fragilidad y limitación. En sus posturas parece subyacer cierta confusión, diferente en cada una de ellas. Manrique confunde al virus con ‘el otro’ o con la otredad del otro. De allí que su propuesta de hospitalidad y acogida de la otredad resulte inadecuada para comprender la situación de pandemia ni siquiera considerándola como un signo de la irrupción del Otro, como ocurrió con los profetas frente a las plagas de Egipto relatadas en el libro del Éxodo. Galindo, por su parte, parece confundir la situación particular de Bolivia como consecuencia del golpe de Estado con las respuestas que un gobierno debiera dar para enfrentar la pandemia. ¿Se trata de rebelarse y desobedecer a *todos* los gobiernos o solo a los ilegítimos o solo a los clasistas? ¿Hubiese tomado Evo Morales medidas muy distintas de las que toma el gobierno de facto? En este caso, ¿también habría llamado a la desobediencia?

2 Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

3 Publicación de Luis Félix Blengino en Facebook del 24 de abril de 2020 a las 12:19.

4 Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

5 *El País*, Madrid, 12 abril 2020 (Citado por Ramonet).

6 Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

7 Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

Otros autores perciben un cambio radical o revolucionario como consecuencia de la pandemia o como producto de la aceleración de la crisis que resulta de la expansión del virus. Por ejemplo, Žižek sostiene que “la epidemia de coronavirus es (...) una señal de que no podemos seguir el camino [seguido] hasta ahora, que un cambio radical es necesario”,⁸ que hay que pensar alternativas al capitalismo global y al estado-nación. Al capitalismo global contraponen la revolución global; a la amenaza global contraponen la solidaridad global; al control contraponen el autocontrol, la disciplina⁹. Sin embargo, Žižek *no cree* que la pandemia vaya a producir esa revolución global. El dominio ideológico está tan arraigado que ni siquiera podemos imaginar la posibilidad de otro sistema, tal como les ocurre a los individuos en su vida cotidiana. Cree que solo una catástrofe podría provocar que “*podamos repensar* las características básicas de la sociedad en la que nos encontramos”. No obstante, llama la atención que este autor no haya recurrido al concepto lacaniano de lo Real¹⁰ para hacer referencia a esta situación traumática que demanda del acto a través del cual se constituye un nuevo sujeto.

Otro ejemplo es Franco Berardi, que coincide con Žižek en varios puntos. Sostiene que el capitalismo se fundamenta en una axiomática del crecimiento ilimitado que es inmune a la crítica, aun cuando la economía ha llegado a un agotamiento de la expansión y a un período de estancamiento y recesión.¹¹ La epidemia es un factor extrasistémico que ha provocado un detenimiento de la hiperactividad y una caída de la tensión mental. A pesar de estas condiciones propicias para imaginar otras formas de vida, *no estamos preparados para pensar la frugalidad y el compartir* en reemplazo de la competencia y el consumo. Como Žižek percibe la situación de crisis ‘terminal’, pero como él no se entusiasma en proclamar la revolución inminente, sino que mantiene una postura cauta y hasta escéptica frente a la inercia sistémica.

También David Harvey señala que el modelo de acumulación está en dificultades, incluso antes de la pandemia. El virus tendrá un efecto recesivo que incrementará las dificultades previas, provocando un derrumbe del consumismo que es el motor de las economías capitalistas. Desde su punto de vista, lo único que podría salvar esta situación crítica sería un consumismo masivo financiado por los gobiernos, lo cual podría calificarse de ‘socialismo’. Por supuesto, esta posibilidad de *salvar al sistema*, transformándolo, se parece más a un New Deal y a una solución keynesiana que a una revolución social.

Por su parte, Judith Butler señala un aspecto ‘esperanzador’ en la epidemia, en cuanto el virus no discrimina. Sin embargo, la respuesta de los gobiernos es discriminatoria y la desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine, pues los recursos para defenderse de la enfermedad están distribuidos desigualmente. Butler, como Žižek y Berardi, propone *pensar una alternativa* fuera de los términos impuestos por el capitalismo, lamen-

8 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 23.

9 Coherentemente con sus posiciones anteriores y a diferencia de ciertos foucaultianos que solo perciben los aspectos negativos de las disciplinas y el biopoder, Žižek defiende la disciplina como una técnica que puede ponerse al servicio de la emancipación, como supieron hacer los griegos de la época clásica.

10 Lo mismo ocurre con el artículo de otro autor lacaniano como Jorge Alemán. Cf. Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

11 “La economía mundial se encuentra paralizada por la primera cuarentena global de la historia” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

tando que sus compatriotas no hayan sabido vislumbrar estas variables alternativas en las campañas para las elecciones primarias.

Si bien hay algo de verdad en la observación de que las posiciones de estos filósofos “apuntan más a su deseo de ver cumplir sus teorías en la realidad que a la difícil tarea de tratar de comprender la encrucijada en la que nos encontramos”¹², no hay que olvidar que la teoría y la filosofía no solo comprenden sino también explican y transforman la realidad por lo que no pueden ser meramente descriptivas.

Paul Preciado construye su marco teórico partiendo de los aportes de M. Foucault, R. Espósito y E. Martín, sosteniendo que “cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella”. El proceso de mutación planetaria se inició mucho antes que apareciera la Covid-19. Según este autor “estamos pasando de una sociedad escrita a una sociedad ciberoral, de una sociedad orgánica a una sociedad digital, de una economía industrial a una economía inmaterial, de una forma de control disciplinario y arquitectónico, a formas de control microprostéticas y mediaticocibernéticas”¹³. En términos deleuzianos estamos pasando de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Pero la cuestión de fondo en estas mutaciones, como en las mutaciones de los dispositivos de poder anteriores en la historia, es “cuáles serán las vidas que estaremos dispuestos a salvar y cuáles serán sacrificadas”.¹⁴

Como Byung-Chul Han, Preciado advierte que se han tomado dos estrategias diferentes que muestran dos tipos de tecnologías biopolíticas frente a la pandemia. La de los países europeos aplica medidas disciplinarias mientras que los países asiáticos utilizan técnicas farmacopornográficas de biovigilancia, convirtiendo a los teléfonos móviles, las tarjetas de crédito y las cámaras digitales en instrumentos de vigilancia de los movimientos en espacios abiertos. Esta última estrategia bosqueja los contornos de una nueva subjetividad mediante la administración de la vida y de la muerte, en la que “el espacio doméstico existe ahora como un punto en un espacio cibervigilado, un lugar identificable en un mapa google, una casilla reconocible por un dron”, que recuerda la imagen del film *Matrix* en la que los individuos humanos están atados a sus hábitáculos por una especie de cordón umbilical que les extrae la energía vital. Así, Preciado trata de profundizar el marco foucaultiano y deleuziano¹⁵ para comprender hacia qué tipo de sociedad y de subjetividad estamos mutando. Más sorprendente aún es su propuesta ético-política que apela a la invención de “nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia y poner en marcha nuevos procesos antagonistas”, e “inventar una nueva comunidad”, mediante la apropiación crítica de de las técnicas biopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En ningún lugar dice cómo hacerlo aunque nos exhorta a utilizar “el tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta aquí.”

12 Luciana Cadahia y Germán Cano, *El blackout de la crítica*, en <https://www.ieccs.es/2020/04/06/el-blackout-de-la-critica/>

13 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 171.

14 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 173.

15 Preciado pareciera desconocer el trabajo de Deleuze en *Postscriptum sobre las sociedades de control*, en tanto sigue refiriéndose a los encierros como forma de control. Deleuze en cambio habla allí de las formas de control ultra rápido en espacios abiertos, adelantándose a muchas de las producciones surgidas a partir de las reflexiones sobre la pandemia.

Contra las intervenciones apresuradas y las corroboraciones de las categorías a priori, Luciana Cadahia y Germán Cano¹⁶ están “más interesados en pensar críticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y las transformaciones que los constreñimientos del poder”, siguiendo cierto legado foucaultiano al que Preciado presta poco interés, el cual creen que permitiría ‘desentrañar una diferencia en el presente’. Los autores se resisten a las pretensiones de ‘cambios grandilocuentes’, para focalizar en las acciones posibles que produzcan cierta transformación. Los autores sostienen que hay que deshacerse de ciertas matrices críticas anacrónicas, como la teoría crítica marcuseana de la negación total, que reducen el presente a una repetición del pasado y que no establecen diferencias ni matices en las prácticas, porque son incapaces de comprender “la dimensión activa de la libertad”. Recuerdan que Foucault afirmaba, contra los iluministas, que “hay que confiar en la conciencia política de la gente”.

Si bien los autores tienen razón en criticar la abstracción que iguala y desecha las diferencias en las respuestas políticas a la situación global, es también abstracto apelar a la libertad de unos individuos que (si no se quiere utilizar el concepto de ideología) están constituidos por el consumismo neoliberal y sus técnicas de control. La propuesta de “construir desde el campo popular” (como la confianza foucaultiana en la conciencia política *de la gente*¹⁷) ¿no es tan abstracta como la de Preciado? ¿Hay una nueva construcción del campo popular en cuarentena? En la obediencia del encierro ¿quiénes están en condiciones de exigir al Estado? A esto hay que agregar, además, que los autores no hacen referencia a ninguna práctica concreta ni a ninguna tecnología reapropiada por los individuos que ejemplifique la alternativa de la que esperan la transformación. El artículo no muestra esa sensibilidad a “las articulaciones que están teniendo lugar en diferentes ámbitos del campo popular” que los autores reclaman, pues ni siquiera nombra una.

Jorge Alemán, en un artículo bastante críptico, considera que con la pandemia el capitalismo enfrenta *una cuestión nueva*, pues ya no se trata de una crisis interna sino de “una catástrofe sanitaria mortal de escala global”^{18, 19}. Dado que la causa de la crisis es ‘exterior’ al sistema pero lo ataca globalmente, “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cuál será el modo de habitar el mundo que se viene”. Pero, además, Alemán se pregunta hasta dónde los seres humanos somos capaces de aprender algo de las situaciones traumáticas y (en caso de que lo fuéramos) si podríamos ‘transmitirlo’ colectivamente de modo que deje una huella permanente en la vida social. Finalmente, Alemán argumenta que no se podrá atravesar la ‘guerra’ contra el virus sin antagonismo, sin conflicto, sin política (en el sentido de Rancière) ya que no se ve ni remotamente “quiénes pagarán las consecuencias del desastre”. Como Laclau, Alemán piensa que las contradicciones del sistema

16 Luciana Cadahia y Germán Cano, *El blackout de la crítica*, en <https://www.ieccs.es/2020/04/06/el-blackout-de-la-critica/>

17 Por otro lado, como observa Ramonet, “cada día de esta plaga, la gente se convence más que es el Estado, y no el mercado, el que salva” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

18 Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>

19 Ramonet, por su parte, sostiene que “esta crisis económica, de alcance planetario, no tiene precedentes y superará en profundidad y duración a la de 1929” (Ignacio Ramonet en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>).

no se resuelven por su propia inercia sino por la acción política en la que se constituyen los sujetos antagónicos.

La pandemia del Covid-19 y el *acontecimiento*

La mayoría de los autores considerados hasta acá no utiliza el término ‘acontecimiento’ o ‘evento’, pero los pocos que lo utilizan, ¿lo hacen en su significado conceptual? Analicemos los casos singulares concretos.

Luciana Cadahia y Germán Cano hablan del ‘acontecimiento disruptor de la peste’ para referirse al tema foucaultiano del tránsito de la administración de la lepra a la de la peste. El término se utiliza aquí con el significado común de ‘hecho novedoso y terrible’, pero no en su acepción conceptual. Lo verdaderamente disruptor, el acontecimiento verdadero, para Foucault, no es la peste sino el nuevo dispositivo de poder disciplinario que se fue constituyendo al apropiarse de las técnicas de selección, fragmentación y separación, surgidas como respuesta a la peste y desviadas hacia el ámbito político y militar. Igualmente, cuando Yáñez González pregunta: “¿es posible hallar otro acontecimiento contemporáneo que sea comparable con la espectacularidad del COVID-19?”²⁰, concluyendo “nada se le iguala”, está utilizando el término en su acepción común. Precisamente, lo que permite la comparación entre esos hechos es la espectacularidad.

Paul Preciado da un paso más al considerar que el acontecimiento nos interpela y nos ‘llama’ a una cierta fidelidad y a la transformación política: “El evento Covid-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria.”²¹ Sin embargo, este autor no desarrolla el concepto más allá de esta referencia única y aislada, la que además, como señalan Cadahia y Cano no se detiene en las nuevas condiciones de la libertad o las nuevas formas de resistencia.

Quien da mayor relevancia filosófica al concepto de acontecimiento, siguiendo a Levinas, es Patricia Manrique, quien advierte sobre la necesidad de dar tiempo y lugar al advenimiento del acontecimiento.²² El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados con verdaderos acontecimientos y a reducir la novedad que el acontecimiento trae a lo ya conocido y dominado. Dice: “si corremos demasiado, podemos

20 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 139.

21 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, pp. 184-185.

22 “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo. Tiempo para dejar que la potencial novedad de lo que está sucediendo pueda hacerse hueco en nuestra mirada maleada, para darle la oportunidad de ser a la nueva coyuntura” (Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 145).

acabar dándole a todo lo que llega la fisionomía de lo anterior o podemos considerar acontecimiento, nacimiento de algo nuevo, a hechos sobredimensionados por diversas razones. Lo que se hace, con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad: confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido.”²³ Así también el preguntar no siempre es abrirse a lo nuevo y a lo desconocido. El apresuramiento plantea preguntas capciosas y retóricas que impiden escuchar la novedad del mundo que se abre.²⁴ Tal es precisamente el impulso provocado por el neoliberalismo imperante, ya que “pasados unos días, vamos viendo que la serpiente neoliberal no es nada, pero nada hospitalaria con el acontecimiento.”²⁵ La hospitalidad es esta apertura a lo nuevo del acontecimiento; es lo contrario del encierro protector de lo viejo. De allí que la autora haga un llamado a la hospitalidad respecto del acontecimiento: “Sigamos atentas, seamos hospitalarias con el acontecimiento, con la otredad, pero sobre todo con *les autres*. Que no nos coma la inmunidad. Y quién sabe si el futuro nos depara algo nuevo, por venir, que no mero porvenir, mero tiempo posterior lleno de lo de siempre.”²⁶ Si bien esta autora, a diferencia de los demás, desarrolla un trabajo conceptual alrededor del acontecimiento, sus avances son todavía demasiado abstractos y no se abren a la novedad concreta de *este* acontecimiento singular del COVID-19. Hace un llamado *general* a la escucha y a la atención, pero no desarrolla su propia escucha en lo particular y concreto.

Yendo *más allá de las referencias al término* que realizaron los autores mencionados, ¿hay un *acontecimiento* Covid-19? Algunos rasgos del concepto parecen estar presentes en las reflexiones y en los ensayos. Por ejemplo, los autores considerados están de acuerdo en la *novedad* y la *singularidad* de la pandemia, al menos por su globalidad, aun cuando pongan en cuestión que de ella se derive necesariamente una transformación del sistema capitalista o en la forma de vida. Pero ¿por qué se ha establecido esta relación entre la pandemia y el capitalismo? Esta pregunta no se ha planteado suficientemente. Por supuesto, hay un rasgo común que los vincula: la globalización, el ser ambos planetarios. Más aún, este rasgo hace a la *singularidad*²⁷ del Covid-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global”²⁸ y en ello radica su *novedad* y su *singularidad*. Y si seguimos a Paul Preciado en la tesis de que “las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado”,²⁹ habría que considerar que la pandemia es un producto o un efecto del capitalismo. De allí Preciado infiere que “lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus (Sars-2) es un *nuevo modo de entender la soberanía*” y la invención de un “*nuevo*

23 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 145.

24 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 147.

25 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 150.

26 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 160.

27 “De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 22 y 121).

28 Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

29 Concuereña en esto con los señalamientos de Deleuze respecto del Sida y las enfermedades contemporáneas: “Es notorio el hecho de que este nuevo tipo de enfermedad coincida con la política o la estrategia a nivel mundial” (Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996, segunda edición, p. 212).

sujeto protésico, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacoporno-gráficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea”³⁰. O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*.³¹

Estos rasgos (la novedad, la singularidad y la contingencia) de los acontecimientos hacen imposible su aprensión y comprensión cuando se pretende reducirlos al conocimiento previo disponible. Por eso Badiou no considera a la pandemia como un acontecimiento, negando su novedad y singularidad, y criticando a los que renuncian a la racionalidad que permite comprender la situación. Advierte que aunque en la ‘edad media’ se haya recurrido al misticismo, a las fabulaciones, a los rezos, a las profecías, a las maldiciones o a otras formas irracionales para afrontar las pestes, la modernidad³² *no puede regresar* a aquellos modos de comprender y atacar el problema.³³ Sin embargo, contra Badiou hay que decir que la mayor parte de los autores se esfuerza por encontrar una explicación racional a los hechos sin regresar a las formas ‘premodernas’ pero se da cuenta que los acontecimientos exceden tales intentos.

Entonces, es necesario volver a preguntar: ¿En qué consiste la novedad? ¿Dónde se ha producido la ruptura o la disrupción? Cuando se habla de tendencias en el cambio, como por ejemplo las que conducen a un orden más autoritario, más controlado, con una disminución de las libertades, parece tratarse más bien de un *retroceso*, de una pérdida y no de una superación, ya que son cambios dentro del sistema capitalista con otras hegemonías u otras modalidades de Estado. Si no se trata simplemente de cambios internos en el sistema, habría que detectar y señalar aquello que excede al estado de cosas, aquello que no puede ser explicado por el saber previo. Alemán cree que esta novedad existe y por eso dice que “no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas *para poder pensar* cual será el modo de habitar el mundo que se viene”³⁴. Esta excedencia que rompe el curso natural o normal de las cosas y que parece inexplicable desde el saber anterior es también *una característica propia del acontecimiento*, que irrumpe como algo ‘milagroso’ y misterioso, que excede el estado de cosas; un “efecto que parece exceder sus causas”³⁵, incluso dialécticas, por lo cual “no se deja superar: es apertura de lo posible. (...) Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él”³⁶. El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque “implica algo *excesivo* respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y

30 Varios Autores, *Sopa de Wuhan*. 2020, p. 183.

31 “...las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es *una profunda mutación del capitalismo*” (Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1996, segunda edición, pp. 283-284). Es una mutación caracterizada por la superproducción, de mercados, esencialmente disperso, que quiere vender servicios y comprar acciones y donde los aparatos de Estado (Althusser) se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables.

32 Es curioso que Badiou sostenga una perspectiva tan simplista, iluminista y maniquea respecto de las épocas históricas (medieval, moderna) identificando a una con lo irracional y a la otra con lo racional. Esas interpretaciones han sido criticadas y superadas hace ya largo tiempo. Cf. por ejemplo los estudios de A. Koyré sobre Galileo y la nueva ciencia moderna.

33 “El virus no puede reemplazar a la razón”, exclama el coreano Byung-Chul Han.

34 Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.

35 Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

36 Deleuze, G., Mayo del 68 nunca ocurrió, en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 213.

las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve”.³⁷ El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...³⁸

Para la mayoría de los autores, es claro que se está instaurando un nuevo orden mundial, un *nuevo ordenamiento del espacio-tiempo*, pero muchos dudan de atribuirlo a la pandemia, ya que consideran que las causas son anteriores y exteriores a ella. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Sin embargo, las causas de la crisis de un estado de cosas no son necesariamente las causas del mundo nuevo que supera esa crisis. En este punto no hay que olvidar que, como advierte Žižek, en los acontecimientos no se trata de causas eficientes sino de causas que tienen que ser determinadas *retroactivamente*, a partir del mismo acontecimiento o de sus consecuencias ya que, como dice Deleuze, “el acontecimiento es el sentido mismo”³⁹. Cuando irrumpe la novedad del acontecimiento, ya nada es igual.

Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y responder a ellos creando o inventando conceptos. En cuanto a la pandemia de Covid-19, ¿cuál es el problema? ¿Para quién es problema? ¿es un problema sanitario o económico o político...? ¿...es un problema social? Algunos dicen que es un problema sanitario que consiste en que *la enfermedad se extiende con un índice elevado de mortandad* y no existen vacunas que puedan detenerla. Otros advierten que hay un problema de gobernabilidad pues las medidas de los Estados nacionales o de las asociaciones de Estados para contener la pandemia son las que han generado el verdadero problema que es *la detención de la producción* que va a producir más víctimas que el virus. Otros sostienen que el problema es social y tiene que ver con el *rompimiento de los vínculos con los otros*, alterando todas las relaciones sociales, incluso las familiares. Algunos advierten que el virus no es el verdadero problema; que si ‘estamos en guerra contra el virus’, esa guerra no les interesa. Como a Lenin en tiempos de la Primera Guerra Mundial, la guerra que les interesa es contra el capitalismo. El problema es *el modo de vida en el capitalismo*. Pero, ¿qué hay que entender por ‘problema’?

Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas.⁴⁰ El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino “al orden del *acontecimiento*”⁴¹. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. “El

37 Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, XXIII serie, p. 175. Énfasis nuestro.

38 “Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el *acontecimiento*, no la esencia. [...] Una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘*haecceidades*’. Se componen como arroyos, como ríos” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 22 y 121).

39 Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, III serie, p. 44.

40 Cf. Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

41 Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 286. En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En

modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones”.⁴² Deleuze sostiene que hay “un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones...”⁴³, o (podríamos decir con Heidegger) el exceso de lo ontológico sobre lo óntico. Esta diferencia entre los entes y el Ser, entre lo óntico y lo ontológico es una escisión, que a su vez es relación. Kant llama ‘trascendental’ a eso que excede a lo óntico o fenoménico. Por eso dice Beistegui: “La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos”.⁴⁴ El acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se *diferencia* de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre incommensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador. “El acontecimiento –dice Deleuze– crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...)”.⁴⁵ Indudablemente, la pandemia ha creado nuevas relaciones, modificando el espacio-tiempo, los cuerpos, la sexualidad, y también en gran medida las formas de producción, el medio ambiente y el medio de comunicación, la cultura y el deporte, pero no tenemos suficiente perspectiva para evaluar si “la sociedad sea capaz de constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación”.⁴⁶

Conclusiones

A partir de los desarrollos anteriores es posible reconstruir algunos caracteres esenciales respecto al acontecimiento desde el campo de comprensión filosófico.

En primer lugar, el acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la *novedad*, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre incommensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Por ello Žižek define al acontecimiento como “algo

términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

42 Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, IX serie, p. 73.

43 Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 74.

44 De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 6.

45 Deleuze, G., Mayo del 68 nunca ocurrió, en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 213-214.

46 Deleuze, G., Mayo del 68 nunca ocurrió, en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 214.

traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido⁴⁷. La pandemia de Covid-19 evidencia sin lugar a dudas estos rasgos constitutivos del acontecimiento.

Por otro lado, el acontecimiento es una *singularidad*, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir, a partir de ella, tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzianos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente. De ello resulta que el acontecimiento no puede ser clasificado ni se deja conceptualizar de acuerdo a los parámetros aristotélicos de género, especie y diferencia específica, o a los parámetros tradicionales historiográficos que suponen que todo hecho es causado por algo y produce efectos; pues el acontecimiento nombra algo previo no en el orden temporal cronológico sino en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. También este rasgo del acontecimiento se manifiesta en la pandemia, aunque muchos estudios sociológicos, históricos e incluso epidemiológicos, intenten reducir los hechos a meras consecuencias de relaciones causales ‘explicables’. En estas investigaciones, como siempre, lo singular se les escapa.

También, el acontecimiento muestra un cambio radical en el *status quo* del sentido. Como ya se ha dejado asentado, el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, *el acontecimiento instauro una nueva temporalidad*, pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento *marca un corte*, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe, se desquicia⁴⁸. Se puede hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo. Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo; es decir, todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Ahora bien, aunque este cambio en el horizonte del sentido sea difícil de ser percibido con la suficiente amplitud en las vivencias cotidianas (precisamente porque la cotidianeidad arrastra la normalidad anterior aceptada como ‘natural’); la pandemia creó un nuevo horizonte de sentido que se manifiesta en innumerables testimonios de personas, parejas, familias y grupos acerca de la falta de sentido de su vida anterior y la necesidad vital de vivir de otro modo.

De este modo, la caracterización hecha sobre el acontecimiento abre numerosos interrogantes respecto a la coyuntura actual, ¿podría considerarse la pandemia de coronavirus un acontecimiento?

Parece más fácil señalar los efectos traumáticos y dislocadores de la catástrofe o de la crisis provocada por el Covid-19: encierro, potenciación del individualismo, aislamiento social, desmovilización, conversión de los otros en enemigos encubiertos y sospechosos,

47 Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 16.

48 Cf. Sztajnszrajber, D., en: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>

‘normalización’ de la excepción, control sistémico, ciber-vigilancia (no solamente estatal sino también ‘privada’, no solamente nacional sino también global), dominación ideológica, incremento de las patologías psíquicas, protección/desprotección sanitaria discriminatoria, desarticulación del aparato productivo⁴⁹, estancamiento, recesión, aumento del desempleo, incremento de los quebrantos comerciales, derrumbe del consumismo, triunfo del modelo autoritario chino, etcétera.

Las señales positivas, esperanzadoras o potenciadoras son mucho más difíciles de percibir y, a veces, llegan a confundirse con sus contrarias, como son la transformación del capitalismo productivista en un capitalismo digital y en una sociedad de la información, el desarrollo de la economía inmaterial, el Estado interventor, el detenimiento de la hiperactividad o del productivismo o un nuevo ordenamiento del espacio-tiempo. Otras veces, las señales positivas no son más que el *reverso* de ciertos rasgos imperantes considerados negativos, como el darse tiempo para afrontar lo nuevo y estar abiertos al Otro, el buscar el autocontrol que permita escapar del control heterónimo, o el encierro como condición propicia para el pensamiento de caminos alternativos. Algunos desean, imaginan o creen percibir en la crisis condiciones para desarrollar nuevas estrategias de emancipación cognitiva o nuevas condiciones de posibilidad de la libertad o nuevos sujetos en nuevos antagonismos. Algunos advierten que aunque la crisis es global, las transformaciones y las mutaciones se van dando en circunstancias más modestas, locales, singulares, sin que sea posible una perspectiva de conjunto de ‘la revolución’ (que algunos consideran indeseable, después de las experiencias comunistas del siglo XX).

A pesar de estas ambigüedades y dificultades para nosotros resulta claro que, como se ha señalado antes, la epidemia de Covid-19 tiene todos los rasgos constitutivos del concepto de acontecimiento. No obstante, no nos interesa que los hechos confirmen nuestros conceptos, sino que lo que está en juego aquí es la comprensión y el sentido de la realidad que nos toca vivir. La comprensión de una ruptura del curso natural o normal de las cosas, la comprensión de algo inexplicable desde el saber anterior, de un “efecto que parece exceder sus causas”, de “un suceso que no está justificado por motivos suficientes”⁵⁰. La noción tradicional del ‘concepto’ hace referencia a la definición, al cierre de la comprensión, pero el acontecimiento señala por el contrario la apertura, lo no clausurable. Pero entonces, la novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprensión y comprensión? Así es para un autor como Hegel,⁵¹ aun cuando el acontecimiento histórico-universal no escape completamente al concepto, pero el concepto de filosofía se ha transformado desde entonces y un siglo después nos encontramos en mejores condiciones para pensar de otro modo.⁵²

49 “...me parece que lo más interesante de lo que sucede es que se pone en jaque la idea de productividad” (Sztajnszrajber, D., en: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>).

50 Cf. Žižek, S., *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 17.

51 “...el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 275).

52 Ambos autores han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo y han puesto sus nombres en orden alfabético de apellidos.

Bibliografía

- Alemán, J., Capitalismo e interrogantes, en <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>.
- Badiou, A., *El cine como experimentación filosófica*, Buenos Aires, Manantial, 2004.
- Bryant, L., The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, pp. 33 ss.
- Butler et alia, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, F.C.E., 2000.
- Casali, C., “Coronavirus hasta en la sopa: una pandemia de filósofos azota el mundo”, Asociación de filosofía latinoamericana y ciencias sociales, <https://asociacionfilosofia-latinoamericana.files.wordpress.com/2020/04/casali-coronavirus-hasta-en-la-sopa.pdf>.
- Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002.
- De Beistegui, Miguel, *Immanence. Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-Textos, 1994.
- Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Laclau, E., Estructura, historia y lo político, en Butler, J. et alia, 2003.
- Moratiel, V., “Atenea llora por la peste: la filosofía ante la pandemia”, en: <https://wordpress.com/read/blogs/106944087/posts/24131>;
- Pardo, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1994.
- Ramonet, I. en: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>
- Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Schérer, R., *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012.
- Smith, D., “Deleuze and the Question of Desire. Towards an Immanent Theory of Ethics”, en: Jun, N.-Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 125. “El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?”
- Sztajnszrajber, D., en: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>
- Varios Autores, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición digital, Aspo, 2020, p. 110.
- Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 74.
- Žižek, Slavoj, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014.

El refugiado en Arendt y Agamben: su continuidad en el asilo como espacio de gobierno

The refugee in Arendt and Agamben: its continuity in asylum as a space of government in Foucaultian terms

IVANA BELÉN RUIZ-ESTRAMIL*

Resumen. Este artículo retoma la noción de “refugiado” trabajada por Hannah Arendt y Giorgio Agamben sobre la base de la desprotección en los países de origen, para trazar una continuidad con el “refugiado” como sujeto de protección en un Estado de acogida. El objetivo de este escrito es mostrar una continuidad contenida en un sujeto como el refugiado, que es al mismo tiempo desprotegido (por el Estado de pertenencia) y protegido (por el Estado en el que se asila). El Estado se presenta en ambas situaciones como actor central que define el estatus del sujeto.

Palabras clave: Refugiados, protección, asilo, Estado.

Abstract. This article takes up the notion of “refugee” worked on by Hannah Arendt and Giorgio Agamben on the basis of lack of protection in the countries of origin, to trace a continuity with the “refugee” as a subject of protection in a host State. The objective of this writing is to show a continuity contained in a subject such as the refugee, who is at the same time unprotected (by the State of belonging) and protected (by the State in which he takes refuge). The State appears in both situations as the central actor that defines the status of the subject.

Keywords: Refugees, protection, asylum, State.

Introducción

El concepto de “refugiado”, hace apenas unos años, ocupaba portadas diarias de periódicos, era tema central de tertulias, adquiriendo relevancia en el plano político. Paulatinamente se incorporó a la cotidianeidad como un fenómeno protagónico en la esfera social y política, con diferentes niveles de protagonismo mediático en función del momento concreto. Este

Recibido: 29/01/2021. Aceptado: 17/06/2021.

* Beneficiaria de Ayuda del Programa Posdoctoral, de Perfeccionamiento de Personal Investigador Doctor del Gobierno Vasco. Investigadora Post-doctoral Visitante en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra; adscripta al Instituto Hegoa, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. ivanabelenruiz@gmail.com. Líneas de investigación: asilo y refugio, humanitarismo, políticas de control de la movilidad humana. Publicaciones recientes: Ruiz-Estramil, I. B. (2021), «Biopolítica y biogegitimidad: Apuntes desde el tratamiento del asilo y refugio», *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 44, pp. 57-67; Ruiz-Estramil, I. B. (2019), «Devenir refugiado en el procedimiento de asilo español», *Revista Española de Sociología*, 28-3 (Sup. 2), pp. 121-133. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7696-2770>.

artículo busca fijar distancia con los episodios coyunturales que llevan a posicionar al refugio como tema central, para fijar la atención en el plano estructural, y con ello analizar la importancia del refugio en la conformación del Estado como agente de protección¹.

Para analizar la importancia del refugio, se parte de la noción de “refugiado”, por ser el sujeto que experimenta las prácticas que desarrollan tanto el Estado del que huye como el Estado al que llega. Hannah Arendt y Giorgio Agamben, desde la perspectiva del sujeto despojado de derechos en aquel Estado del que huye, construyen una noción de “refugiado” ligada a la desprotección, que es el punto de partida clave para entender cómo opera la noción de “refugiado”, ahora ligada a la noción de protección en un Estado diferente.

Establecer un hilo conductor entre la noción de refugiado trabajada por Hannah Arendt y Giorgio Agamben, y una noción actual atravesada por acuerdos internacionales y documentos, permite develar la centralidad de la “protección de la vida” y las técnicas para su gobierno, donde autores como Michel Foucault y Didier Fassin permitirán desglosar los mecanismos mediante los cuales el nuevo Estado protector reconoce al sujeto refugiado del que hablan Arendt y Agamben. El refugiado como “figura central de nuestra historia política” (Agamben, 2001, 25), es en la actualidad un sujeto que se mueve entre un Estado del que ya no puede esperar protección, y un Estado que se erige como protector a partir de las prácticas que sobre este sujeto desarrolle. El refugiado condensa la paradoja de un tiempo guiado por dictámenes de protección y al mismo tiempo marcado por prácticas de incumplimiento de los mismos, donde el sujeto transita entre la falta de garantías sobre su vida y la búsqueda de reconocimiento de su estatus de desprotección.

Tras recoger la noción de “refugiado” contemplada por Hannah Arendt y Giorgio Agamben, se aborda el proceso de identificación del refugiado en el Estado de llegada como espacio de gobierno, en donde el procedimiento de asilo destinado a reconocer al solicitante de protección internacional como refugiado, pone en marcha mecanismos de evaluación y gestión que ubican al sujeto bajo una protección, pero también lo gobierna y lo adscribe a una posición determinada. En este punto Michel Foucault y Didier Fassin², son autores clave para entender cómo el Estado receptor de población desprotegida busca incluir a estos sujetos dentro de una categoría específica, abordando así los mecanismos legales gubernamentales que median en el reconocimiento de una protección internacional.

A modo de conclusión se recoge la potencialidad del “refugiado” como figura que se mueve entre la desprotección y la protección, ejemplificando un ejercicio de poder en “repliegue”, referido al Estado de origen, y en “acción”, en relación al Estado al que llega. Giorgio Agamben hablaba del concepto de “refugiado” como un “concepto-límite” (2001, 27), retomándose en las conclusiones esa idea, por cuanto que el sujeto que encarna ese

1 Este texto recoge algunos resultados de la investigación conducente al grado de doctor titulada “El devenir refugiado en el procedimiento de asilo español. De la articulación humanitaria a la experiencia del demandante”. Valga mencionar mi agradecimiento a Nelly y Gerardo por su atenta lectura, a los revisores que me ayudaron a mejorar el texto, y a quienes desarrollan la labor de gestión hasta la publicación del artículo. Este trabajo emana de un proyecto doctoral financiado por la Ayuda a la Formación de Personal no Doctor del Gobierno Vasco.

2 Si se quiere profundizar en la relación entre los conceptos de “biopolítica” y “biolegitimidad” desde la perspectiva de Michel Foucault y Didier Fassin respectivamente, se amplía en detalle en: “Biopolítica y biolegitimidad: Apuntes desde el tratamiento del asilo y refugio” (Ruiz-Estramil, 2021).

concepto, es un sujeto que transita entre la desprotección y la protección, no sólo la experimentada en el paso de un Estado a otro, sino también entre estar o no estar en el procedimiento de asilo.

Las siguientes páginas son producto de un trabajo investigativo desarrollado entre 2014 y 2019, en el que se buscaba analizar cómo el ámbito humanitario interviene en la gestión del asilo y a quienes se introducen en él, atendiendo tanto a los mecanismos legales de reconocimiento por parte del Estado como al ejercicio de construcción subjetiva de quien se define como desplazado forzado. Se desarrollaron un total de 53 entrevistas en profundidad, con técnicos de Organizaciones No Gubernamentales que trabajan con solicitantes de asilo (16 entrevistas), y con sujetos provenientes de una salida forzosa de sus países de origen (37 entrevistas). Se recurrió además al análisis de datos secundarios y a un amplio repaso teórico sobre la materia, junto con el análisis de la legislación internacional, regional y estatal vigente en asilo y refugio.

1. La noción de refugiado desde un Estado en “repliegue”

Según la Convención de Ginebra de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados, se considera refugiado a toda persona que:

Debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él (Artículo 1, Apartado A, subapartado 2).

Esta consideración se mantiene en la actualización del texto en 1967 en el Protocolo de Nueva York, en la que se eliminó el marco temporal del Estatuto de los Refugiados, construido a “acontecimientos ocurridos antes del 1º de enero de 1951” (*Ibidem*). A día de hoy, estos son los documentos internacionales de referencia a través de los cuales se define la noción de refugiado. Desde esta definición queda claro que el determinante principal para que un sujeto sea considerado como refugiado, es el hecho de haber salido de su país de origen a causa de una inseguridad, miedo y falta de protección por parte del Estado al que pertenece, quien tiene la responsabilidad de velar por sus ciudadanos.

La desprotección de un sujeto, muestra el abandono por parte de un Estado que desprovee de unas garantías mínimas a sus ciudadanos, donde el individuo se ve obligado a buscar un nuevo Estado en el que pueda encontrar esas garantías. Desde esta perspectiva, tanto Giorgio Agamben como Hannah Arendt son esclarecedores al señalar el estatus de desamparo propio de la noción de refugiado. Arendt repara además en el fenómeno conocido como apatridia, en el que el sujeto carece de un Estado que lo reconozca como ciudadano, realidad que llega a día de hoy. La desprotección por parte del Estado representa una ruptura que tanto Arendt como Agamben conceptualizan de diferente manera.

Para Arendt, la desprotección intrínseca al refugio es muestra de una crítica necesaria a los “derechos del hombre” (1962). La autora sostiene que, estos derechos fueron ideados para aquellos desprovistos de todo atributo más que de su propia vida, quienes paradójicamente son los que menos acceso tienen a ellos³, tal y como razonara en *We refugees* enmarcado en un recopilatorio de Marc Robinson de 1962, sobre escritos desde el exilio. Reyes Mate también señalaba esta contradicción: “Los apátridas, exiliados, o desnaturalizados de entreguerras fueron la prueba viviente de que quien se presentaba ante las fronteras de cualquier Estado sin más documento que la dignidad humana, estaba perdido” (2003, 14), al igual que hiciera Mauro Benente señalando que “los apátridas y refugiados eran una denuncia viva, una falla materializada en sufrimiento, de un discurso que hacía alusión a la universalidad de unos derechos humanos que solo funcionaban como derechos ciudadanos” (2017, 92). Desde esta perspectiva, el refugiado es un sujeto a la deriva, sin amparo estatal que vele por su seguridad, es un “ser humano en estado de abandono” (Luquín Calvo, 2009, 3), que ha de encontrar en otro Estado el reconocimiento de unos derechos que se entienden como inalienables pero que en la práctica no siempre se cumplen.

El refugiado que busca un nuevo Estado en el que encontrar una mínima seguridad para su vida, se convierte en “vanguardia de su pueblo”, como señalara Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2004), así como también hiciera en otro escrito de carácter mucho más personal y anterior titulado *We Refugees* (1962), antes mencionado. Se convierten en muestra de un Estado que ha dejado de cumplir con las obligaciones de protección. En el plano internacional este hecho ha llevado en ocasiones a legitimar “intervenciones militares” (Wheeler, 2000, 14) ante situaciones de desplazamiento masivo provenientes de una región concreta, poniendo en evidencia que los mandatos internacionales en materia de protección que cada Estado debe cumplir respecto de sus ciudadanos, generan un impacto directo en la política internacional y en las políticas internas de los Estados receptores de población refugiada.

Por su parte, Giorgio Agamben sigue la obra de Arendt, validando incluso la noción del refugiado como “vanguardia”, tal como resaltara en una ponencia precisamente titulada *We refugees* (1995). No obstante, en este caso, Agamben no vincula ese estatus de “vanguardia” solo en relación al pueblo del que procede el refugiado, sino que lo concibe como vanguardia de un nuevo tiempo político: “En cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el refugiado -esta figura aparentemente marginal- merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política” (2001, 25).

Giorgio Agamben mantenía que el refugiado es un “concepto-límite”⁴ (2001, 27), que hace “comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella” (1998, 167). El autor se refiere a un desvelamiento de la “sacralidad de la vida” a través del personaje del refugiado:

- 3 Si bien Hannah Arendt hablara de los refugiados como esos sujetos que se veían fuera de esta protección, hay autores que empiezan a relacionarlo en la actualidad con el propio fenómeno migratorio, en donde, como mantiene Andrea Luquín Calvo (2009), se masificarían cada vez más las prácticas de control y desprotección sobre la población inmigrante.
- 4 Cabe recordar que la idea de “límite” manejada, se sustenta sobre el espacio de disputa por la definición del sujeto que argumenta un desplazamiento forzado. Un espacio que desde un ángulo diferente a la propuesta de Agamben, mira hacia el espacio en el que el sujeto busca ser protegido en un Estado distinto al de procedencia.

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono (*Ibidem*, 109).

El refugiado pone en evidencia para estos autores, un abandono por parte del Estado que desprovee de unas garantías mínimas que lleva a conectar, nuevamente, con la crítica que desarrollara Arendt sobre los “derechos del hombre”.

El contexto al que remitía Arendt, o la condición de desprotección y abandono que analizara Agamben, volcaban la mirada hacia la salida forzada. Implícitamente abordaban el papel incumplido por el Estado al no proteger a sus ciudadanos, o incluso al retirarles tal condición. El refugiado se convierte en un sujeto desnudo de derechos, es un sujeto que ha dejado de existir como ciudadano. Tal y como resaltaba Ayder Berrío (2010) en la comparativa entre Agamben y Foucault, a propósito de los conceptos de nuda vida y biopoder, Agamben plantea una lógica de “exclusión por inclusión”, donde el ejercicio jurídico-político de distinción entre zoé y bíos se abocaría a diferenciar aquello a “incluir” dentro de “aquello a suprimir” (*Ibidem*, p. 19). De este modo, el sujeto sin protección del Estado es “eliminable”, está “desnudo” de derechos (Agamben, 1998; 2000; 2011), de donde provienen sus “temores de ser perseguido” contemplados en el Estatuto de los Refugiados.

Desde la adhesión al Estatuto de los Refugiados y al Protocolo de Nueva York por parte de los Estados, estos se han dotado de una legislación propia que contempla el Derecho de Asilo, fijando además un mecanismo para evaluar el reconocimiento de tal condición a un sujeto que no solo llega al Estado, sino que además solicita protección internacional. Un sujeto que por tanto interpela al Estado en base a una responsabilidad de protección adquirida.

El procedimiento de asilo, como procedimiento que evalúa la situación concreta del sujeto, introduciéndolo dentro de una dinámica de plazos, requisitos y nuevos derechos, lleva a pensar en la noción de refugiado ya no sólo como un sujeto desprotegido en origen, como el que referían Arendt y Agamben, sino también como un sujeto protegido en destino. Es desde la perspectiva del Estado al que llega el desplazado forzado, donde podemos ver un hilo de continuidad entre la desprotección y la protección en función del tipo de acción desarrollada por el Estado, acentuando la paradoja jurídico-política que encarna el refugiado.

Para el Estado de destino, el sujeto aparece como posible sujeto de protección internacional desde el momento en el que es admitida a trámite su solicitud. La protección de los Derechos Humanos queda en manos del Estado en el que se encuentre el sujeto, a lo cual Reyes Mate recordaba a Hannah Arendt al proponer la necesidad de “que se le reconozca al ser humano por el Estado de turno los derechos que ellos reconocen a sus ciudadanos” (2010, 243). El Estado receptor de refugiados, ha de garantizar el respeto a los Derechos Humanos de los desplazados, no obstante le confiere unos derechos distintos a la ciudadanía, colocando además al sujeto ante la labor de demostrar que necesita protección, “verificando” que se trata de un “ser humano en estado de abandono” (Luquin Calvo, 2009, 3), como se señalaba ya en líneas anteriores.

El refugiado encarna la responsabilidad de proteger al sujeto independientemente del amparo de una ciudadanía, encarna la obligación de brindar garantías al ser humano inde-

pendientemente de su nacionalidad. No obstante, es en el proceso en el que se determina la condición de necesidad de una protección, donde el sujeto es puesto en duda, siendo evaluado y comprobado su relato. El solicitante de protección internacional, es un sujeto sobre el que el nuevo Estado en el que se encuentra, desarrolla toda una serie de acciones destinadas a identificarlo y convertirlo en un refugiado, pero ya no desprotegido, sino al contrario, a pesar de que se asiente sobre esta condición previa. Es en ese momento donde la acción de gobierno del Estado receptor tiene el potencial de crear también espacios de desprotección, mediante la falta de reconocimiento.

2. La noción de refugiado desde un Estado en “acción”

Cuando un desplazado forzado proveniente de un contexto de desprotección llega a un nuevo Estado, se encuentra ante dos escenarios principales, o bien entra en el procedimiento de asilo con el objetivo de ver reconocida la condición forzada de su desplazamiento mediante la obtención de una protección internacional, o bien permanece fuera del procedimiento sin obtener un estatus oficial específico en base a su desprotección previa, ni derechos concretos como el derecho de “no devolución” al país de origen.

En este apartado el análisis se ejemplifica en el Estado español, extrapolable al resto de países europeos integrantes del Sistema Europeo Común de Asilo (SECA), por cuanto que se dotan de un entramado de protección armonizado. Los sujetos que opten por adentrarse en el procedimiento de asilo, aquellos que opten por ser reconocidos con una protección internacional y al amparo del Estatuto de los Refugiados, son los sujetos principales de atención, dado que sobre ellos se pone en marcha toda la acción del Estado, en cuanto a protección, pero también en cuanto a evaluación.

El procedimiento consta de cuatro fases: solicitud, admisión a trámite, instrucción y resolución. Desde el momento en el que el desplazado presenta una solicitud de asilo y esta es admitida a trámite, se le puede considerar asilado adquiriendo derechos como la no expulsión, hasta que haya una resolución firme sobre su situación en destino. Un primer examen repara principalmente en la forma en la que se presenta la solicitud, si cumple con los plazos y si se ajusta a los criterios del modelo. En el formulario de la solicitud se recogen los datos personales y su situación familiar, información sobre el trayecto hasta destino y los motivos que ocasionaron la salida.

Tras la presentación de la solicitud se abre el plazo máximo de un mes para comunicar si ha sido admitida o inadmitida a trámite la solicitud, en el caso de que esta se haya producido en el Estado, 72 horas en el caso de las solicitudes presentadas en los puestos fronterizos y cuatro días en los centros de internamiento. En el caso de ser admitida a trámite, se inicia el proceso de evaluación de las pruebas presentadas, iniciándose el periodo denominado de “instrucción” en donde se estudia la veracidad de las pruebas y la verosimilitud de los hechos narrados. Se le concede al solicitante el “Documento acreditativo de la condición de solicitante en tramitación de protección internacional”, comúnmente conocido como “tarjeta roja”.

La resolución constituye el momento en el que se traslada al solicitante la decisión final sobre la petición de una protección internacional. Pueden darse dos escenarios. La resolución puede ser desfavorable, teniendo como resultado una expulsión, devolución,

retorno o traslado al Estado responsable del examen de la solicitud, con la opción también de presentar recurso contencioso-administrativo ordinario. En el caso de que la solicitud sea resuelta favorablemente se le concederá al sujeto una protección internacional ajustada a su casuística concreta de desprotección previa: Refugiado, Protección Subsidiaria, Apatridia o Razones Humanitarias.

A través del procedimiento de asilo, se fija una estructura que armoniza todas las casuísticas particulares de los solicitantes en una sola manera de proceder. Posteriormente, es el procedimiento el que define el tipo de protección internacional específica que más se ajusta a la experiencia narrada y probada por el sujeto. A propósito de estas características del proceso, Agamben (2008) también nos había advertido de la forma “rígida”, incluso “ceremonial”, que adquiere el ejercicio de gobierno, en este caso con el objetivo del reconocimiento del sujeto como posible protegido internacional.

En esta forma de evaluación en la que se sustenta el procedimiento de asilo, es donde se puede ver el componente de “acción” en forma de gobierno desarrollado por el Estado en el que se solicita protección internacional. En este punto Michel Foucault se convierte en el autor de referencia. Foucault, al hablarnos del cambio de lógica de gobierno en un periodo basado en el “hacer morir, dejar vivir”, a uno apoyado en el “hacer vivir, dejar morir” (2007, 167), nos muestra el anclaje de una nueva forma de ejercer el poder, donde la vida pasa de ser “sustraída” como ejercicio soberano, tal como analizara Santiago Castro-Gómez (2010, 56), a ser “administrada” bajo a una nueva lógica, la del biopoder, en donde “es potenciada y maximizada” (*Ibidem*). Se presenta una nueva forma de ejercer el poder asentada sobre la “atención individual a cada miembro del rebaño” (Foucault, 1990, 103), en donde el poder ya no se centra solo en un territorio, sino que es “ejercido sobre una multiplicidad” (Foucault, 2008, 135). En el caso del asilo, esta lógica está en funcionamiento. El poder actúa desde un territorio, el Estado, pero sobre determinados sujetos con una finalidad concreta, orientada a evaluarlos y reconocerlos bajo alguna de las categorías de protección internacional existentes.

Tal como se señalaba anteriormente con Berrío (2010) a propósito de la comparativa entre Agamben y Foucault acerca del control biopolítico de la vida, vemos como la dinámica fundamental del procedimiento de asilo busca desarrollar un ejercicio de gobierno sobre un sujeto respecto del cual el Estado tiene una responsabilidad, fruto de los acuerdos internacionales a los que se ha adherido, pero antes ha de determinar si verdaderamente tiene esa responsabilidad. Una responsabilidad de protección que sólo existiría de comprobarse que en el Estado de origen el sujeto solicitante de protección no goza de derechos y corre el riesgo de convertirse en mera “zoé” (Agamben, 1998).

Con un ejercicio del poder centrado en una lógica de gobierno de las vidas, se crea una nueva forma en la que el Estado se relaciona con los sujetos, y el sujeto con el Estado. El poder estatal comienza a “exigir la individualización de los sujetos” (Deleuze, 2014, 42), pasándose a una administración y “gestión calculadora de los cuerpos” como resaltara Fernández Agis (1995, 65), mediante la cual se pretende una “circulación” del poder (*Ibidem*; Foucault, 1992), un mecanismo mediante el cual el sujeto mismo es constituido por ese poder:

El poder no se aplica a los individuos sino que transita a través de los individuos (...) no se trata de concebir el poder como algo que doblé a los individuos y los

despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos del poder (...), el poder pasa a través del individuo que ha constituido (Foucault, 1992, 39).

En el caso del asilo, el procedimiento constituye al sujeto destinado a ser concebido como protegido bajo el poder que lo reconoce. En este punto, Foucault nos recordaba en otro de sus clásicos escritos que:

El discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia (2003, 31-32).

Bajo el derecho queda contenida la práctica de dominación, en el caso del asilo enmascarada como ejercicio de clasificación, que da lugar a la existencia del desplazado forzado en calidad de protegido internacional. Según Foucault existe un ejercicio del poder centrado en la individualidad del sujeto, evidenciándose sus mecanismos de gobierno en el tratamiento de la peste, señalándonos que: “más que la división masiva y binaria entre los unos y los otros, apela a separaciones múltiples, a distribuciones individualizantes” (2009, 202). La gestión de la peste ilustró un poder ejercido a través de la clasificación, actuando de forma “capilar” (*Ibidem*, 201) en cada sujeto, en donde el objetivo último se centró en la “asignación a cada cual de su “verdadero” nombre, de su “verdadero” lugar, de su “verdadero” cuerpo” (*Ibidem*).

Sobre este ejercicio de gobierno, el refugiado del que hablaban Arendt y Agamben empieza a verse atravesado por una nueva lógica en la que ya no se podría hablar de un sujeto despojado de derechos, sino que es un sujeto al que se le intenta reconocer derechos previamente sustraídos. Un reconocimiento de derechos que sólo será posible tras el paso por el procedimiento de asilo donde al sujeto se le evalúa las condiciones previas de desprotección y se le dota de una nueva “vida política”, en términos de Agamben, reconociéndose una vida cualificada por derechos y bajo la responsabilidad de protección de un nuevo Estado.

El procedimiento de asilo, muestra también cómo actúa el ejercicio de gobierno a partir de la clasificación, con el objetivo de determinar una categoría mediante la cual concebir al sujeto que argumenta proceder de un contexto de desprotección. Se articula, un ejercicio de saber/poder sustentado en los Derechos Humanos y la protección del derecho a la vida como máxima inviolable, una economía moral (Fassin, 2015) de la protección.

El procedimiento de asilo fija una primera división binaria en la admisión a trámite. El ejercicio de gobierno articulado en “el poder, el saber y la subjetividad” (Castro-Gómez, 2010, 26), opera a través del procedimiento de asilo encargándose de reconocer una responsabilidad de proteger, y en cómo será categorizado el sujeto dentro del Estado. De esta manera, el procedimiento actúa sobre el solicitante de asilo, entendiendo que este desarrolla una conducta “conforme a lo que es debido” (Foucault 2010, 233), puesto que ha reconocido el papel legítimo del Estado en el reconocimiento de una protección internacional.

Ante la circunstancia de no poder entrar al procedimiento de asilo, o permanecer al margen del mismo, cabe señalar una de las situaciones resaltadas por Arendt como otra de las paradojas en las que se encuentran los sujetos desprotegidos, en este caso concreto los apátridas:

Uno de los sorprendentes aspectos de nuestra experiencia con los apátridas que se benefician legalmente de la realización de un delito ha sido el hecho de que parezca más fácil privar de la legalidad a una persona completamente inocente que a alguien que haya cometido un delito (1962, p. 246).

En el caso de las personas que se encuentran fuera del faro del Estado, de su protección pero incluso de su registro en los casos de residencia irregular, el delito deviene una inclusión dentro de la ley, aunque sea como forma de proporcionarle un castigo. Ante esta situación señalada por Arendt, acontece el efecto contrario del analizado por Agamben (1998; 2000), en donde una acción delictiva como borrar las fronteras era castigado en el Derecho Romano convirtiendo al sujeto en *Homo Sacer*, pudiéndosele dar muerte al sujeto sin que represente un delito. El abandono de la protección del Estado fruto de un delito como se veía en el *Homo Sacer*, es el punto contrario para alguien que se encuentra fuera de la normatividad del Estado. De una lógica en la que cometer un delito excluye al sujeto del amparo del Estado, se pasa en el caso concreto de los sujetos desprotegidos en un Estado diferente al propio, a una lógica en la que cometer un delito los introduce, aunque sea con el objetivo del castigo, que en muchos casos puede terminar incluso en deportación.

Permanecer fuera del procedimiento de asilo, es entendido como una falta de reconocimiento del legítimo ejercicio de evaluación y clasificación que ha de desarrollar el Estado respecto del sujeto que señala proceder de un contexto de desprotección. En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault argumenta la necesidad de “una autoridad” que “se ejerza de buen grado sobre personas que la acepten también de buen grado, una autoridad tal que los ciudadanos puedan obedecer, y puedan obedecer por querer efectivamente hacerlo” (2011, 181-182). El papel de la legislación sobre el asilo y refugio establece el procedimiento de asilo como el mecanismo capacitado para proporcionar un reconocimiento “verdadero”, en donde se conforma la autoridad del Estado como órgano legítimo de gobierno. El Estado construye sujetos de gobierno al tiempo que los sujetos esperan ser gobernados, a pesar de no ser sus ciudadanos en este caso, de ahí que recurran al procedimiento de asilo como única manera de aparecer como sujetos de derecho, de hacerse visibles desde una *bíos* en la que se reconozca su necesidad de protección internacional.

Paralelamente al procedimiento de asilo, se habilita la posibilidad de acceder a programas de acogida. Estos programas están diseñados para proteger a los solicitantes de asilo mientras dure la evaluación de su solicitud, al tiempo que buscan promover una inserción en la sociedad. La acogida actúa como uno de los pilares que constituye la potencialidad del panóptico del que hablara Bentham, es decir, la labor de proporcionar “medios nuevos de asegurarse de su buena conducta y de proveer de su subsistencia después de su soltura” (2014, 29). El sistema de acogida desempeña fundamentalmente esta función bajo la máxima de promover “autonomía”.

El sistema de acogida se divide en cuatro fases, como el asilo, con el objetivo de promover integración y autonomía, entendida como un proceso que ha de partir de un diagnóstico inicial de las necesidades concretas de cada solicitante. El sistema de acogida es otra forma mediante la cual el Estado muestra su “acción” encaminada a “proteger” a los sujetos buscando:

Favorecer la integración de los destinatarios, mediante el abono de una asignación económica para cubrir los gastos derivados de la satisfacción de necesidades, fundamentalmente las más perentorias, pero también aquellas dirigidas a la adquisición y consolidación de conocimientos y habilidades para la participación en la sociedad de acogida (Ministerio de Empleo y Seguridad Social, 2016, 20).

El objetivo dictado desde el diseño de la acogida, se vincula hacia la promoción de un sujeto que haya adquirido las herramientas para garantizar sus propios medios de vida. La lógica de la acogida se piensa desde el acompañamiento en donde, las organizaciones buscan desligarse de prácticas asistencialistas que en periodos previos tenían un mayor protagonismo. Actualmente, ese acompañamiento y búsqueda de autonomía muestra una práctica de “enseñanza” que no sólo capacita, sino que también hace al sujeto “funcional” dentro de la sociedad de acogida, introduciéndolo en una dinámica de la que el Estado receptor se beneficia.

Tanto a través de la lógica del procedimiento de asilo como la del sistema de acogida, estamos ante un Estado que tiene un compromiso a nivel internacional con la protección de los sujetos y el respeto a los Derechos Humanos. Un compromiso al que se ha adherido y que está recogido en su legislación y en sus prácticas de gestión. Los Estados que reciben población desplazada, se dotan de todo un mecanismo capaz de brindar la protección que los desplazados no reciben en su país de origen. Desde este punto se puede hablar de una lógica que se suma a la que veíamos en la noción de refugiado a la que se referían Arendt y Agamben. Ambas visiones no son excluyentes, al contrario, son complementarias, ilustrando el peso del Estado como garante de unas condiciones mínimas de vida, tanto en el marco de una ciudadanía como fuera de ella, aunque sea en Estados distintos.

3. Hilo de continuidad: desprotección en origen y anclaje de una protección en destino

Tomando como base la noción de refugiado trabajada por Hannah Arendt y Giorgio Agamben, centrada en la desprotección de un sujeto que no goza del respeto de los Derechos Humanos por parte del Estado al que pertenece, y la perspectiva del refugiado como sujeto de protección dentro del Estado al que llega en busca de refugio, encontramos una continuidad entre desprotección y protección apoyada sobre acuerdos internacionales que velan por la vida humana. Pero además, nos encontramos con la posibilidad de analizar la potencialidad del Estado como actor central que busca evaluar y posicionar a un sujeto “disruptivo”, por cuanto que “quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio” (Agamben, 2001, 25).

El refugiado como sujeto que condensa la responsabilidad de proteger de los Estados, muestra a un sujeto que sobrevive, como dijera Castor Bartolomé Ruiz, “en los límites, en el umbral de las paradójicas contradicciones que vinculan el derecho con la vida humana” (2014, 1). Hablar de un sujeto en el que se plasma el mandato de protección de la vida, implica reconocer al Estado como adherido a las responsabilidades adquiridas internacionalmente. Al mismo tiempo, también es reconocer a un sujeto que es consciente de ese imperativo de protección de la vida, en calidad del cual reivindica ser reconocido como un sujeto de desprotección previa.

Dentro de la perspectiva del Estado como agente protector, dos conceptos trabajados por Didier Fassin ampliamente, dan cuenta de la importancia de entender al refugiado desde la perspectiva de un sujeto de protección, como elemento de continuidad de un sujeto que ha vivido una situación de desprotección en su país de origen. Estos dos conceptos son el de “economía moral” y el de “biolegitimidad”.

El concepto de “economía moral”, trabajado por Fassin es entendido como “la producción, circulación y apropiación de normas y obligaciones, valores y afectos relativos a un problema específico en un tiempo y espacio específicos” (2009b, 279)⁵. Fassin plantea un “retorno crítico” (*Ibidem*), trabajado desde las desigualdades económicas, empezando a emplearlo en el abordaje de la inmigración en Francia (2000; 2001; 2003; 2005). El propio Fassin (2015) analiza el caso concreto del asilo en relación a la economía moral, atendiendo a los acontecimientos que tuvieron lugar alrededor del aumento de las demandas de protección internacional en territorio europeo en 2014 y 2015.

Fassin no se refiere ya a una economía moral de un grupo o de una actividad social, sino “de una temática social, como el abuso infantil, el castigo, la inmigración o, en este caso, el asilo” (Fassin, 2015, 279). Se apoya en esta conceptualización la base del segundo concepto fundamental desarrollado también por Fassin, el de “biolegitimidad”. Estos dos conceptos son en este escrito, entendidos de forma relacional, en donde la economía moral necesitaría de un concepto que acote el objeto sobre el cual se producirán determinadas “normas y valores”, al mismo tiempo que la biolegitimidad necesitaría de la economía moral para convertir en norma la legitimidad del derecho a la vida.

El concepto de “biolegitimidad” de Fassin es a su vez construido sobre la concepción de la vida como “bien supremo” que resaltara Hannah Arendt (1988) en décadas anteriores. La vida como bien supremo que llevó a Arendt a abordar las paradojas en las que se ven inmersos los refugiados, y sobre todo, la denuncia de su estatus de desprotección que los constituye, es la pieza fundamental a partir de la cual el concepto de biolegitimidad de Fassin permite entender cómo opera la responsabilidad de los Estados de brindar una protección en el caso de que se identifique una desprotección en origen.

En relación al asilo, Fassin aborda cómo se aplican políticas de reconocimiento en Francia para determinar quiénes son beneficiarios de determinadas políticas sociales y quiénes no. Didier Fassin habla de una “legitimidad de la vida” (2010, 201) alejándose de toda sacralidad de la misma, acotándola alrededor del “simple hecho de vivir” que toma el autor de Walter Benjamin (2011), manteniendo que “la vida humana se haya convertido en el valor más legítimo sobre el cual el mundo contemporáneo fundamenta el pensamiento de los derechos humanos” (2010, 201).

Los conceptos de economía moral y biolegitimidad, funcionan como cimientos sobre los cuales se construye la protección de la vida humana como un deber moral, y como una forma de gestionar la vida a través de una práctica humanitaria. Así, desde el nivel Internacional al

5 Este concepto había sido empleado por primera vez por Edward Thompson (1968; 1971), para hacer referencia a determinados comportamientos en masa de motivación económica, desarrollados sobre la base de responder a valores morales. Autores posteriores a Edward Thompson seguían utilizando el concepto en relación con las desigualdades económicas, ya fuera para hacer referencia a las movilizaciones en reivindicación de menor desigualdad siguiendo una perspectiva más clásica (Orlove, 1997; Posusney, 1993), hasta propuestas más amplias de las cuales el propio Fassin consideraba que eran cada vez más “insólitas” (2009a, 1240).

Estatal, se pasará de la conformación de la “preocupación por la vida”, a la puesta en práctica de los mecanismos que han de proteger a determinados sujetos. La biolegitimidad pone en evidencia la economía moral que la subyace, puesto que al considerar a alguien como susceptible de protección, activa las “normas morales” (Fassin, 2015, 288) que permiten que se ponga en marcha toda una práctica concreta de protección sobre el sujeto. De este modo, del ser humano en estado de abandono se rescata la importancia de la vida como “bien supremo” (Arendt, 1988) para introducirlo dentro de un procedimiento de reconocimiento de las necesidades específicas de protección.

Como veíamos en el apartado anterior, la desprotección que el sujeto mantiene haber vivido en su país de origen, es analizada por el procedimiento de asilo, con el objetivo de comprobar si “verdaderamente” su seguridad estaba en peligro, y el “derecho a la vida” (biolegitimidad) de este sujeto estaba en riesgo de vulneración, pudiendo de este modo entenderse dentro de la economía moral de la protección. La construcción del refugiado como sujeto de protección en términos de reconocimiento oficial, parte ineludiblemente en la actualidad, de la comprobación de una condición de desprotección previa como la sostenida por Arendt y Agamben. La construcción del refugiado como alguien fuera de la protección de su Estado de pertenencia, es la base para que un nuevo Estado pueda desplegar sus herramientas de reconocimiento, construyéndose de este modo el hilo de continuidad entre las características señaladas por Arendt y Agamben, y las nuevas condiciones en las que se fragua la protección en el Estado receptor.

El Estado en su deber de protección, respecto a sus ciudadanos y a todo individuo en cumplimiento de los Derechos Humanos, muestra en la actualidad un marco de “corrección” de los posibles espacios de desprotección del individuo. Documentos como el Estatuto de los Refugiados o el Protocolo de Nueva York, muestran recursos supra-estatales a los que recurrir cuando el Estado de pertenencia no es garantía de seguridad. No obstante, esta herramienta se ve atravesada por la soberanía de los Estados de acogida, y los mecanismos que desde ellos se fomentan para definir al refugiado que reconocerán. Ante este nuevo escenario, la noción de refugiado se debate en sus similitudes con el Diógenes cosmopolita y el Prometeo encadenado, dos mitos que ilustran la paradójica situación del refugiado en la actualidad.

4. Conclusiones

La noción de refugiado en función de la desprotección vivida en el país de origen como señalaban Arendt y Agamben, está presente y es constitutiva de la noción de refugiado sustentada sobre la protección en destino. El procedimiento de asilo sobre el que se apoya el reconocimiento de una protección internacional, parte de la evaluación de la situación vivida previamente al desplazamiento forzado. La continuidad entre la desprotección y la protección, contenida dentro de la noción de refugiado que se sustenta en este artículo, muestra también el interés por parte del Estado de acogida de erigirse como agente central en la definición de los derechos que le serán reconocidos al sujeto, e incluso de las posibilidades de permanencia.

Se señalaba en líneas anteriores dos personajes con los cuales el refugiado guarda similitudes, Diógenes de Sínope y Prometeo. Los refugiados desde la noción de desprotección, son los nuevos cosmopolitas, “ciudadanos del mundo” encontrando su protección en instancias supranacionales, en las que acuerdos como el Estatuto de los Refugiados o la Declaración de los Derechos Humanos, ofrecen la posibilidad de refugiarse en otro Estado y recibir protección sin ser ciudadanos del mismo. Los refugiados desde la noción de protección en el nuevo Estado en el que se encuentran, han de entrar en un procedimiento que les evalúa y “encadena”⁶, a una nueva categoría en la que se les reconoce.

La desprotección y la protección que rodean al concepto de refugiado, dependiendo del tipo de acción que se desarrolle, muestra el peso del Estado como agente central en la aplicación de los acuerdos internacionales en materia de derechos que pueden serles reconocidos a los individuos. Sólo a través de un Estado se puede canalizar ese cumplimiento y desde ese hecho, la condición de ausencia de una ciudadanía efectiva que garantice protección lleva al sujeto a buscar adherirse a los canales de protección que ofrece otro Estado, a entrar bajo el gobierno del mismo, dependiente y “sujetado” a una evaluación de la que emane un reconocimiento que le conceda una residencia legal, derechos y protección.

Si bien la estructura del procedimiento de asilo sirve, como objetivo último, para brindar protección a aquellos sujetos que prueben proceder de un contexto de desprotección, cabe señalar que no siempre los sujetos cuentan con los medios para probar una situación de inseguridad previa. En los casos que no puedan probarlo, los sujetos no podrán optar a una protección internacional, quedando fuera del amparo del Estatuto de los Refugiados, y nuevamente en situación de un “ser humano en estado de abandono”, en ocasiones en un limbo legal, de manera irregular, excluidos de lo normativo. En estos casos, aparecer ante la ley puede ser motivo de deportación. Comparecencia momentánea ante el régimen jurídico que arroja al sujeto a un nuevo espacio de abandono donde no contar con “más documento que la dignidad humana” (Mate, 2003, 14), como antes se señalaba, deja al sujeto ante una gran vulnerabilidad. El asilo como espacio de gobierno requiere de la demostración de la desprotección, solo así se validará y reconocerá un nuevo estatus protegido.

El procedimiento se ha convertido en un examen en el que aprobarlo, es la muestra de haber transitado por un camino que disciplina, que acota y constriñe todo rasgo de ostracismo, destierro o exilio. La lógica del Estado que acoge sigue estando construida desde el orden y la clasificación, pues de ella depende el reconocimiento de derechos. Entre un Estado en “repliegue” y un Estado en “acción”, el refugiado es la figura que camina en el límite, cada vez más numeroso, al mismo tiempo que cada vez más constreñido.

El refugiado es un “concepto-límite” (Agamben, 2001, 27), no solo por lo que entraña de ruptura de la “trinidad Estado-nación-territorio” (*Ibidem*), sino que también, tal como hemos visto, por la posición intermedia entre la desprotección y la protección, entre el compromiso internacional de los Estados y su poder soberano. El refugiado es un concepto límite que se mueve en el “afuera” de la ciudadanía, pero dentro de la protección del Estado, con la paradoja de provenir de un Estado donde tenía una ciudadanía pero carecía de protección. Desde este punto el refugiado en términos oficiales encarna la desprotección y la protección, sin que ello sea algo contradictorio, sino simple resultado del ángulo desde el cual se le analice.

6 Símil con el mito de Prometeo encadenado.

Los derechos humanos siguen siendo la clave a través de la cual se pone en valor la vida humana, no obstante, el ejercicio de evaluación de estos derechos en peligro, termina generando nuevos espacios de vulnerabilidad en la que la figura del refugiado es su máximo exponente. Vanguardia de un nuevo tiempo político, como señalara Agamben (1995), asistimos cada vez con más frecuencia a contextos de “repliegue del Estado” en su labor de protección, y también a más “acción del Estado” que en su búsqueda por seguir el procedimiento de asilo generan espacios de desprotección. En esta paradoja la figura del refugiado ocupa una posición clave en el siglo XXI, con unas características de gobierno que no veíamos en el siglo XX. Su actualidad sigue siendo vigente, independientemente del momento coyuntural de mayor o menor número de refugiados en el mundo, aunque este no ha dejado de crecer. Su perpetua actualidad emana de su posición límite en la ruptura de la “trinidad Estado-nación-territorio” (Agamben, 2001, 27), pero cada vez más también, por cuanto interpela a una responsabilidad de protección de los Estados que no siempre se está viendo correspondida.

Bibliografía

- Agamben, G. (1995), «We Refugees», *Symposium*, 49(2), pp. 114-119.
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz - El Archivo y el Testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011), *Desnudez*. Barcelona: Anagrama.
- Arendt, H. (1962), «We Refugees», en Robinson, M., *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, Londres: Faber and Faber, pp. 111-119.
- Arendt, H. (1988), *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.
- Bartolomé Ruiz, C. (2014), «Los refugiados, umbral ético de un nuevo derecho y una nueva política», *La Revue des droits de l'homme [online]*, 6, pp. 1-21.
- Benente, M. (2017), «El ciudadano y el refugiado en la obra de Giorgio Agamben». *Vox juris*, 33(1), 89-100.
- Benjamin, W. (2011), *Crítica de la violencia*, Barcelona: Diario Público.
- Bentham, J. (2014), *El panóptico*, Barcelona: Globus.
- Berrío, A. (2010), «La exclusión-inclusiva de la nuda vida en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: algunas reflexiones acerca de los puntos de encuentro entre democracia y totalitarismo», *Estudios Políticos*, 36, pp. 11-38.
- Castro-Gómez, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de Santo Tomás.
- Deleuze, G. (2014), *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*, Madrid: Errata naturae.

- Fassin, D. (2000), «Entre politiques du vivant et politiques de la vie: pour une anthropologie de la santé», *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), pp. 95-116.
- Fassin, D. (2001), «Une double peine. La condition sociale des immigrés malades du sida», *L'Homme*, 160, pp. 137-162.
- Fassin, D. (2003), «Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia», *Cuadernos de Antropología Social*, 17, pp. 49-78.
- Fassin, D. (2005), «Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France», *Cultural Anthropology*, 20(3), pp. 362-387.
- Fassin, D. (2009a), «Les économies morales revisitées», *Annales HSS*, 6, pp. 1237-1266.
- Fassin, D. (2009b), «Le droit d'avoir des droits», *Hommes et migrations*, 1282, pp. 20-23.
- Fassin, D. (2010), «El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social», *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 191-204.
- Fassin, D. (2015), «La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la «crisis de los refugiados de 2015 en Europa», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 70(2), pp. 277-290.
- Fernández Agis, D. (1995), *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad*, Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992), *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa editorial.
- Foucault, M. (2003), *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Madrid: Akal ediciones.
- Foucault, M. (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008), *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2009), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010), *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011), *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal.
- Luquin Calvo, A. (2009), «Hannah Arendt frente a las sombras de Europa», *La filosofía de Agnès Heller y su Diálogo con Hannah Arendt: Congreso Internacional*, Murcia. Recuperado en: <https://labur.eus/5pj3U> [Revisado: 20/06/2021].
- Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Editorial Trotta.
- Mate, R. (2010), «Hannah Arendt y los Derechos Humanos», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 186(742), pp. 241-243.
- Ministerio de Empleo y Seguridad Social. (2016), *Sistema de Acogida e Integración para solicitantes y beneficiarios de protección internacional. Manual de gestión*, Madrid: Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

- Orlove, B. (1997), «Meat and strength: The moral economy of a Chilean food riot», *Cultural Anthropology*, 12(2), pp. 234-268.
- Posusney, M. P. (1993), «Irrational workers: The moral economy of labor protest in Egypt», *World Politics*, 46(1), pp. 83-120.
- Ruiz-Estramil, I. B. (2019), «Devenir refugiado en el procedimiento de asilo español», *Revista Española de Sociología*, 28-3 (Sup. 2), pp. 121-133.
- Ruiz-Estramil, I. B. (2021), «Biopolítica y biolegitimidad: Apuntes desde el tratamiento del asilo y refugio», *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, (44), pp. 57-67.
- Thompson, E. P. (1968), *The Making of the English Working Class*, Londres: Penguin Books.
- Thompson, E. P. (1971), «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, 50, pp. 76-136.
- Wheeler, J. (2000), *Saving Strangers. Humanitarian Intervention in International Society*, New York: Oxford University Press.

Figuras de la ironía romántica. La recepción filosófica del Romanticismo más allá de la modernidad

Figures of romantic Irony. The philosophical Reception of Romanticism beyond Modernity

GERMÁN GARRIDO*

Resumen. El artículo trata la recepción filosófica de la ironía romántica centrándose para ello en tres momentos fundamentales: la crítica de la ironía como negatividad infinita en Hegel y Kierkegaard, su vínculo con la inhibición política en Carl Schmitt y Georg Lukács y, finalmente, su reapropiación por el pensamiento deconstructivista. El estudio propone que sólo el cuestionamiento de ciertas premisas de la modernidad filosófica ha permitido recuperar la dimensión estética del primer romanticismo.

Palabras clave: Romanticismo, Ironía, Modernidad, Deconstrucción.

Abstract. This paper deals with the philosophical reception of romantic irony. It focuses on three main points: (1) the critic of irony as a negative infinity by Hegel and Kierkegaard; (2) the linkages of irony with an apolitical attitude in Carl Schmitt and Georg Lukács; and (3) the appropriation of irony by deconstruction theory. As the paper proposes, only the reconsideration of some main aspects from the modernity allowed the recognition of the romantic aesthetic dimension.

Keywords: Romanticism, Irony, Modernity, Deconstruction.

En *La crítica al romanticismo* (1989, con traducción de Verónica Galfione aparecida en 2017) Karl Heinz Bohrer expone los testimonios que han condicionado la interpretación histórica del primer romanticismo alemán; unos fomentando su rechazo como corriente hostil al proyecto de la modernidad, otros en cambio reivindicando la modernidad de su orientación estética. Discutible en algunos de sus presupuestos (Menke 2011, 57-59; Galfione 2018, 82), el libro de Bohrer constituye ante todo un estudio excepcional sobre la transmisión y asimilación de una categoría que es estética a la vez que historiográfica. La suerte del Romanticismo no difiere en ese sentido de la que han conocido otros conceptos como el barroco o

Recibido: 27/01/2021. Aceptado: 23/03/2021.

* Profesor titular de Filología alemana en la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en filología alemana por la Universidad de Barcelona. Líneas de investigación: estética, literatura y filosofía, romanticismo, géneros literarios. Recientemente ha publicado *Entre el organismo y el artefacto. Una poética kantiana* (Comares, 2020) y una edición crítica de los *Cuadernos literarios* de Friedrich Schlegel (Akal, 2021). Contacto: ggarriid@pdi.ucm.es

las vanguardias; lamentar su supuesta adulteración (como en ocasiones parece hacer Bohrer) resulta en consecuencia menos apremiante que evaluar en la medida de lo posible el alcance de ese proceso y columbrar sus múltiples implicaciones. Solo así puede empezar a cumplirse el objetivo que Peter Bürger atribuye a una teoría crítica cuando fija este en la relación entre la validez de una categoría y el desarrollo histórico del ámbito al que se refiere (Bürger 2009, 24-2). Bürger entiende que la racionalización del proceso creativo propia de las vanguardias permite “comprender los estadios previos del desarrollo del fenómeno arte en la sociedad burguesa” (Bürger 2009, 27). Del mismo modo cabe preguntarse en qué momento del desarrollo histórico de la conciencia estética se dan las condiciones para una plena distinción de la validez de la categoría Romanticismo. A tal efecto partiremos de un concepto central del pensamiento romántico, la ironía, por ser el que ha tenido una recepción filosófica más continuada y fecunda. La exposición se centrará concretamente en tres momentos identificados con tres figuras de la mediación romántica. Hablaremos pues del demonio de la ironía en relación a la crítica filosófica que Hegel y Kierkegaard promovieron hace dos siglos, del fantasma de la política que Carl Schmitt y Georg Lukács vincularon también con el discurso irónico y, por último, de la apropiación de la ironía como una máquina del lenguaje en el pensamiento deconstructivista de los años setenta. Mientras las dos primeras figuras parten del panorama trazado por Bohrer, la tercera prolonga su alcance temporal hasta el punto que lo desborda. Recorriendo la recepción crítica de la ironía más allá del ámbito comprendido en el estudio de Bohrer podremos comprobar nuestra hipótesis de partida: que la categoría del Romanticismo solo comienza a mostrar su validez con el cuestionamiento de algunos principios de la modernidad filosófica.

El demonio de la ironía

La crítica de Hegel al Romanticismo¹ se centra fundamentalmente en tres documentos: el examen del alma bella que plantea el sexto capítulo de la *Fenomenología*, el ataque al concepto de ironía de las *Lecciones sobre estética* y su ampliación a la obra de Karl Wilhelm Ferdinand Solger en la reseña que dedica a este autor. Estos textos encuentran continuidad en otros (la figura del alma bella en la *Filosofía del derecho*, la ironía socrática en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*,...) pero bastan para dar cuenta de la consideración que merece el Romanticismo en el pensamiento de Hegel y son por ello los habitualmente invocados por la crítica para referir este conflicto. De entrada llama la atención la acritud de los calificativos que dedica a la generación del primer romanticismo y en especial a quien reconoce como su teórico de cabecera, Friedrich Schlegel. Para valorarlos en su justa medida conviene empezar contextualizando la confrontación que promueve Hegel en la introducción a la *Estética*. Las páginas iniciales de este libro (que como es sabido no fue concebido como tal por Hegel, sino que resultó de los apuntes editados por su discípulo H.

1 En las *Lecciones sobre estética* Hegel denomina “Romanticismo” al periodo postclásico del arte que se inicia con el cristianismo, aquel cuyo “contenido exige, debido a su libre espiritualidad, más de lo que la representación puede ofrecer en lo exterior y corpóreo” (GW 13, 393). Toma esta acepción de los propios autores románticos, reservando el término “ironía” para referirse no solo a la teoría de Friedrich Schlegel sino a la producción poético-filosófica del primer romanticismo en su conjunto.

G. Otho) empiezan descartando aquellas concepciones de la belleza artística que considera erradas, como la que fija el interés de lo bello en la sensibilidad o su fin en la instrucción moral. Hegel define en cambio la belleza artística como lo que desvela la verdad en forma de configuración sensible (GW 13, 44). Este “despertar” de la conciencia estética que quiere comprender la belleza a partir de su finalidad interna se aprecia ya en los autores que Hegel comenta a continuación: Kant, Schiller, Winckelmann o Schelling. Mientras lamenta que en Kant el nexo entre sensibilidad y concepto sea solo de naturaleza subjetiva, celebra en Schiller su reconciliación objetiva en el arte clásico y la educación estética. Y es aquí, “en la vecindad del nuevo despertar de la filosofía”, donde hace finalmente su aparición el grupo de Jena. “En la vecindad” (*in der Nachbarschaft*), esto es, ni dentro del nuevo paradigma ni totalmente ajeno a él. El Romanticismo constituiría una suerte de intento fallido, de desvío o callejón sin salida, que asume las premisas de la recién fundada disciplina estética pero que es incapaz de llevarlas a buen puerto. ¿La razón? Hegel lo deja claro desde el principio, su falta de fundamentación filosófica. Concede talento crítico a los hermanos Schlegel, pero, faltos de rigor especulativo, su criterio termina mostrándose “indeterminado” y “fluctuante”. Como destaca Heinz-Bohrer (2017, 175), la crítica de Hegel obedece por tanto a una perspectiva filosófica antes que estética.

Ese uso inadecuado de la filosofía al que se refiere Hegel corresponde por supuesto a la lectura de Fichte y su dialéctica trascendental. Friedrich Schlegel adopta la dialéctica del yo absoluto que se desdobra en el yo limitado y el no-yo. Lo hace sin embargo, según Hegel, reduciendo este esquema a una fórmula vacía que relativiza a la postre todo contenido de experiencia y concepto ético (GW 13, 94). El planteamiento de Fichte se traslada al yo particular del artista, que de ese modo pasa a convertirse en único garante de certeza. La dinámica destructora de la ironía cuestiona indiferentemente valores, creencias y costumbres sumiéndose en una “falsa infinitud” (Hühn 1996, 571) que sitúa tan solo la subjetividad del artista por encima de cualquier contingencia. Por la misma razón, la existencia de los demás individuos le parece fútil, no habiendo conducta ni palabra cuyo sentido no quede cuestionado por el genio creador. Pero al proceder de ese modo el artista romántico comete un doble error. En primer lugar, el arte del genio está llamado a compensar la vanidad de todo contenido vivencial. Sin embargo, un espíritu que cuestiona la realidad de cualquier contenido solo puede producir un arte falto de entidad y trascendencia, donde ni los temas, ni los argumentos, ni los personajes logran persuadir el ánimo del lector. Con su rechazo a esta literatura (pues Hegel está pensando en ejemplos literarios como el de Ludwig Tieck) el público de su tiempo habría pagado como se merece la insolencia filosófica de esta generación. Por otro lado, el sujeto no puede renunciar al anhelo secreto de un fundamento permanente. Como la ironía le priva de antemano de toda esperanza, el artista deviene un alma desdichada. El individuo ansía alcanzar la verdad pero se sabe incapaz de abandonar su círculo de soledad y retraimiento. En este punto, la ironía descubre su vertiente condenatoria, la suerte aciaga que inevitablemente aguarda a quien intenta convertir su vida en arte (GW 13, 98). El tono de Hegel pasa de recriminatorio a compasivo al dar cuenta de este destino desgraciado. Con todo, lo llamativo es que ese padecimiento se atribuya en última instancia a un razonamiento erróneo antes que a un determinado temperamento o sensibilidad. La hostilidad a la ironía romántica no se limita a la introducción de la *Estética*. La primera parte, dedicada al ideal artístico, retoma casi obsesivamente su alegato ya sea para señalar su falta

de contenido sustancial, para destacar su insolencia en la construcción de caracteres o para tildarla de falsa originalidad (GW 13, 289; 315; 382). Resulta difícil determinar las causas últimas de un dictamen tan severo; como señala Bohrer (2017, 178), Hegel parece haber tenido más presente el escándalo suscitado por la novela *Lucinda* que los escritos críticos de Friedrich Schlegel. Del mismo modo pasa por alto la evolución intelectual de Schlegel tras su marcha a París.²

En mayo de 1827, Hegel publicó una extensa reseña sobre los escritos póstumos de Karl Ferdinand Solger, un teórico rezagado del primer romanticismo. Hegel lamenta su empleo reiterado de esa huera abstracción que es a su entender la ironía (GW 11, 232), como lamenta que vea en Kleist y Novalis figuras que crearon “algo vivo” (*etwas lebendiges*) en un tiempo menesteroso (GW 11, 266). Una vez más la aportación romántica se mide exclusivamente a partir de su competencia filosófica (Hegel resulta inclemente con las lagunas que Tieck descubre en su correspondencia con Solger). En su tramo final, la reseña recupera la mala estrella del irónico en la figura de Novalis, cuyo padecimiento se atribuye a la consciente aceptación de una “tuberculosis espiritual”: Novalis habría sido en última instancia responsable de su trágico destino e incluso, parece insinuarse, de su enfermedad mortal. Su doble condición de víctima y culpable le vale finalmente el calificativo de alma bella. Las *Lecciones sobre Estética* habían apuntado ya la existencia de un vínculo entre ironía y alma bella. Se afirmaba allí que la frustración propia de quien sabe inaccesible el absoluto “engendra el alma bella y la languidez enfermizas” (GW 13, 96). El sentimiento de la propia impotencia frente a la vanidad de todo lo dado se traduce en una ansiedad enfermiza cuya identificación con el alma bella debe no obstante ser matizada.³

Dos décadas antes, Hegel había determinado el lugar que corresponde al alma bella en el despliegue del espíritu absoluto. Concretamente, el sexto capítulo de la *Fenomenología* describe los tres momentos que participan en el desarrollo del espíritu antes de dar paso a la religión: derecho, moral y ética. La moral corresponde al espíritu cierto de sí mismo, la certeza moral donde el deber ha dejado de ser una mera convicción abstracta para encontrar realización efectiva. El alma bella aparece aquí como la incapacidad de distinguir entre la certeza de sí y la verdad inmediata pura, entre el deber y la inclinación, entre libertad y naturaleza. Asume la plena coincidencia del ser en sí y el ser para ella. Pero en el momento de actuar comprende que ese deber es también para otros, que por tanto pueden reclamar una idéntica concordancia con su propia convicción. La coincidencia entre el sí mismo y el en sí queda de este modo desenmascarada como hipocresía (GW 3, 484). Puede ocurrir entonces o bien que el alma bella se inhiba de actuar para reafirmarse en su propio juicio o

- 2 Hegel coincidió con Schlegel en Jena entre julio y octubre de 1801, donde llegaron a ser vecinos. Probablemente acudió a las clases que impartió ese año en la universidad donde daba cuenta de su particular concepción de la filosofía trascendental. El temprano escrito *Sobre las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* tiene un apartado dedicado a las nuevas formas de filosofía contemporánea, donde se adivina la referencia a Schlegel y su oposición entre lo clásico y lo moderno (Korngiebel 2020, 119-134).
- 3 Hegel recupera esta idea en la primera parte de la *Estética* cuando aborda el carácter como determinación del ideal artístico. Menciona entonces el *Woldemar* de Jacobi como ejemplo de alma bella donde el convencimiento de la propia excelencia con “una infinita susceptibilidad respecto a todos los demás, que deben en todo momento comprender y venerar esta figura solitaria” (GW 13, 313). Curiosamente, en su reseña sobre Jacobi, el propio Schlegel verá en esta figura la personificación de un subjetivismo contrario a toda razón.

bien que cobre conciencia de la diferencia entre su acción y el deber ser; una diferencia en la que reconoce el mal. En ambos casos, la experiencia conlleva sufrimiento:

El alma bella, carente de realidad efectiva, cogida en la contradicción entre su sí mismo puro y la necesidad que este tiene de despojarse y exteriorizarse en el ser y mudarse en realidad efectiva, cogida en la inmediatez de esta oposición retenida, (...) el alma bella, pues, en cuanto conciencia de esta contradicción que hay en su inmediatez no reconciliada, queda sacudida hasta la locura y se deshace en una nostálgica tuberculosis (GW 3, 490).

La naturaleza patológica del mal que aqueja al alma bella, ya sea como conciencia actuante o como conciencia que juzga, queda refrendada con la alusión a la “nostálgica tuberculosis”, que nos devuelve al Novalis de la *Estética*. Las similitudes entre el alma bella y el ironista parecen por lo tanto claras: ambas toman la convicción particular como única norma y en ambas la frustración que supone ver desmentida esta identidad se traduce en desdicha. Sin embargo, las diferencias resultan también palmarias si atendemos a las indicaciones de la *Fenomenología*. En el alma bella, la conciencia que decide actuar aprecia el malentendido de tomar su inclinación por el deber y ese reconocimiento supone el primer paso para superar la unilateralidad y reconciliarse con la conciencia juzgante (Alfaro 2019, 60). El irónico en cambio atisba la limitación de su juicio pero no reconoce ningún deber superior a él. Se limita a igualar en su contingencia todos los pareceres descartando la posibilidad de una norma que los trascienda. Por ello se identifica menos con el alma bella que con el escéptico, tal y como se define esta figura en el capítulo cuarto de la *Fenomenología*. Hegel explica allí el tránsito de la célebre dialéctica amo-esclavo a la libertad autoconsciente, dentro de la cual diferencia tres figuras. En el estoicismo la libertad de la autoconsciencia se mantiene en el nivel formal del pensamiento puro que admite como racional solo aquello que se ajusta a la razón y como esencial solo aquello que para la conciencia es verdadero. El estoicismo no alcanza por ello el contenido singular de lo existente ni termina de incorporar lo que supone el ser para otro. Su contrapartida negativa se da en el escepticismo, que reconoce la pluralidad de lo contingente solo para aniquilarlo. Su sistemático desvelamiento de lo inesencial recuerda por fuerza la huera mecánica destructiva de la ironía. Como el irónico, el escéptico reconoce también en su conciencia la falta de realidad; como él no puede prescindir en cambio de una cierta aspiración de sobreponerse a lo limitado. Para el escéptico, en efecto, la libertad continúa residiendo en la posibilidad de elevarse sobre lo contingente, pero su condena consiste en terminar descubriendo indefectiblemente la contingencia allí donde su conciencia recae. Esta duplicidad desemboca en el surgimiento de una tercera figura, el alma desdichada, donde estoicismo y escepticismo se confrontan y contradicen sin alcanzar una auténtica mediación. En su escisión la conciencia queda así reducida al dolor de existir.

La coincidencia entre el irónico y el escéptico queda ratificada en un pasaje que, a diferencia de los anteriores, se pasa habitualmente por alto en la confrontación de Hegel con el Romanticismo. La tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “La filosofía del espíritu”, plantea de nuevo la progresión del espíritu subjetivo al absoluto pasando por el objetivo, que a su vez se despliega en la serie arte-religión-filosofía. En su versión de 1830, la *Enciclopedia* entiende ya la religión exclusivamente como religión verdadera (la

cristiana) y Dios como subjetividad infinita. Hegel distingue en el interior de la religión el triple silogismo de universalidad, particularidad y singularidad que permite a la religión alcanzar la mediación absoluta del espíritu consigo mismo abriendo el camino al espíritu absoluto. Ahora bien, acto seguido, el 571 plantea la posibilidad de que la dinámica propia de la subjetividad infinita se reduzca a su mera formalidad. Erigida en única instancia autorial, convierte en fútil todo contenido, lo que a la postre equipara su capacidad inhibitoria a la ironía:

(...) es la ironía que sabe aniquilarse todo saber y hacerlo vano, con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la carencia que da como determinación un contenido que, tomándolo de sí, es por tanto contingente y caprichoso. Sigue siendo dueña de tal contenido, no está atada a él y con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad (GW 10, 377).

Así pues, desde la *Fenomenología* hasta la *Enciclopedia*, Hegel contempla en todo momento la ironía como un modo impropio de pensamiento. Cuando el escéptico sobrepasa la crítica del dogmatismo para terminar desvalorizando sistemáticamente todo contenido, la filosofía deviene un juego de trileros, un juego que habría tenido en Schlegel a su principal valedor y en Novalis a su víctima propiciatoria. Destacados miembros de la escuela hegeliana como Arnold Ruge dieron continuidad a la crítica de la ironía como subjetivismo vacío. Pero es sin duda Kierkegaard quien aporta la más interesante revalidación de esta tesis. El texto que presentó como tesis doctoral en 1841 aborda en su primera parte el concepto de la ironía socrática desde los testimonios de Platón, Eurípides y Aristófanes. Kierkegaard adopta de Hegel la concepción de la ironía como negatividad infinita y absoluta, pero a diferencia de él sí identifica su empleo en la figura de Sócrates (Kierkegaard 2000, 265.). En efecto, Sócrates puede ser a la vez el padre de la moral y de la ironía porque, como recuerda el propio Hegel en la *Filosofía del derecho*, el individuo moral es solo negativamente libre: “Es libre porque no está atado a otra cosa, pero es negativamente libre, precisamente porque no está limitado por otra cosa” (Kierkegaard 2000, 260). Para Hegel, trascender esta libertad negativa supondría pasar de la esfera de la moralidad a la de la eticidad. Consecuente con esta premisa, Kierkegaard sitúa la moral propia de la ironía socrática en una zona limítrofe acotada entre la denuncia de verdades infundadas y el refugio en un huero solipsismo. Esta ironía limitada o dominada permite al individuo despojarse de todo atributo real antes de embarcarse rumbo al reino de la idea como se despojaban de sus ropajes los pasajeros de Caronte. La ironía socrática no termina sin embargo de fondear en la orilla de la idea porque su destino es estar permanentemente alcanzándola por la vía de la negatividad. Kierkegaard aprecia no obstante en ella una virtud crítica que no va a reconocer en la ironía absoluta. La segunda parte de su tesis abunda en este planteamiento partiendo de Hegel, quien había reconocido ya en la ironía la negación de toda realidad histórica. Quien carece de realidad solo puede ser libre negativamente y tal es en efecto como hemos visto la libertad impotente del irónico. El ironista se mantiene suspendido en una infinitud de posibilidades que permanecen irrealizadas. Esta situación le procura por un lado embriaguez ante el inagotable reservorio de lo potencial y por el otro consuelo frente

al estado menesteroso en que se encuentra su realidad (Kierkegaard 2000, 287).⁴ El pleno desarrollo de la ironía requiere sin embargo su toma de conciencia por una subjetividad, de tal modo que ironía y subjetividad forman un binomio indisoluble.

Kierkegaard hace suya la condena de Hegel a los protagonistas del primer romanticismo, aunque se muestra más benévolo con Tieck.⁵ Atribuye también como él el uso equívoco de la ironía socrática a una mala lectura de Fichte. El déficit de realidad histórica que aqueja a la ironía romántica se compensa con el refugio en lo legendario, lo maravilloso y lo fantástico. Hasta aquí Kierkegaard sigue con matices las huellas del planteamiento hegeliano. Su principal aportación se hace patente cuando trasciende la crítica filosófica “profesional” de Hegel para apreciar en el irónico un síntoma epocal, una figura singular de su tiempo. El irónico considera los roles sociales tan falaces como los principios morales en que se erige una sociedad. En consecuencia, opta por vivir él mismo artísticamente, interpretando de manera indistinta uno u otro papel sin asumir ninguno de forma consecuente (Kierkegaard 2000, 304). Esta existencia descreída y desrealizada, libre por lo que rechaza y no por lo que posee, termina reduciéndose a una sucesión alternante de estados anímicos. Como no responden a una instancia personal unitaria ni a la expresión de una realidad, los estados de ánimo se limitan a oscilar arbitrariamente entre los extremos (la sucesión abrupta de lo trágico, lo sentimental y lo grotesco en los relatos de Tieck o Hofmann). Pero si hay un estado de ánimo que prevalezca finalmente sobre los demás es el aburrimiento: el cambio incesante de estados anímicos opuestos termina desembocando en la lasitud extrema. De este modo, Kierkegaard empareja la ironía con el mal del siglo: “El aburrimiento, esa eternidad sin contenido, esa beatitud sin goce, esa superficial profundidad, esa hambrienta saciedad” (Kierkegaard 2000, 306).

La dolencia del irónico, que en Hegel se expresaba como la desazón de un anhelo irrealizable, muta con Kierkegaard en apatía existencial. Importa resaltar que, aunque atribuye este mal al tipo humano prefigurado por el protagonista de *Lucinda*, Kierkegaard lo hace extensivo al hombre de su tiempo. Pues, en efecto, al ver abortada toda posibilidad de realización, el irónico termina equiparándose a quien más detesta: el hombre prosaico, el mediocre. Como él, nunca llega a nada “pues vale para el hombre lo que no vale para Dios, que de la nada nada proviene” (Kierkegaard 2000, 303). La figura del *Taugenichts* (el que no sirve para nada), de largo arraigo en la literatura alemana,⁶ ratifica esta similitud. La única diferencia importante radica en que el artista irónico poetiza en torno a ese fracaso. En este punto la tesis de Kierkegaard se abre a posibles ramificaciones que no terminan de concretarse. Por un lado, es evidente que la ironía confluye en el *spleen* con la melancolía, afición que también ocuparía intensamente a Kierkegaard en textos posteriores. Pero ade-

4 El ironista absoluto aniquila su realidad desde la realidad dada porque carece de un fundamento ajeno a ella. Al proceder de ese modo participa él mismo de la ironía que atraviesa la historia universal, donde cada momento termina volviendo contingente el anterior (Kierkegaard 2006, 288 300).

5 Para Karl Heinz-Bohrer (2017, 91-101) esta disparidad de criterio revela que Kierkegaard acierta a reconocer rasgos de modernidad estética en el Romanticismo aun cuando lo critica; la autonomía formal, el juego del arabesco, lo onírico...

6 En el *Taugenichts* más célebre, el personaje de Joseph von Eichendorff, se concreta la crítica romántica al espíritu filisteo de la sociedad burguesa regida por el interés práctico. Para el protagonista el ocio se convierte en actividad poética, la libertad en pura ensoñación.

más, esta coincidencia anticipa en buena medida la visión masificada y alienada del *spleen* que Baudelaire hará célebre.⁷ En cualquier caso, Kierkegaard no se contenta con descalificar al irónico; aprecia en él un hijo de su tiempo y en su sensibilidad una forma específica de lidiar con él. En su obra ulterior se referirá a esa forma específica como la existencia estética, inevitablemente superada por la ética y la religiosa. En Kierkegaard, lo “estético” no designa solo lo relativo a las bellas artes, sino también un modo genuino de experiencia marcado por la inmediatez que, como destaca Adorno (2006, 23), encierra toda una demonología. El individuo estético convierte su vida en un baile de máscaras al que no fue ajeno el propio Kierkegaard con sus diversos pseudónimos. Como señala Jean Starobinski, este planteamiento presume sin embargo la existencia de un yo auténtico, una singularidad genuina olvidada que debe recuperarse desde el yo ético (Starobinski 2016, 315). En *Lo uno o lo otro* Kierkegaard desarrolla esta oposición marcando el camino que permitirá al autor ir despojándose de su yo estético. Ello no le impedirá sin embargo recurrir a la ironía en su variante controlada, aunque solo sea para denunciar la existencia estética. No de otro modo sucede en *In vino veritas*, donde varios pseudónimos del autor son convocados en un banquete platónico con el propósito de ver puesta en evidencia la vacuidad de su discurso: el demonio de la ironía solo puede ser cuestionado por su propia dinámica interna.

El fantasma de lo apolítico

Aunque adquiere especial relevancia en el pasado siglo, la crítica política del Romanticismo arranca ya a mediados del siglo XIX con la izquierda hegeliana. El manifiesto *El protestantismo y el Romanticismo*, aparecido en los *Anuarios de Halle* (1839-1840), llevaba la crítica filosófica de Hegel al campo de batalla ideológico. El déficit de realidad y el huero subjetivismo denunciados por el maestro se traduce para sus discípulos en una renuncia al espíritu de la época y en una clara complicidad con las fuerzas reaccionarias. Para entender esta polarización de posturas es preciso tener presente el paisaje cultural de la Restauración. Como muestra un desconsolado Heinrich Heine en su *Viaje a Alemania*, Prusia había adoptado como parte de su política cultural el imaginario legendario, medievalizante y telúrico comúnmente asociado al Romanticismo nacionalista. Tras la paz de Viena de 1815, los principados alemanes promovieron las tradiciones autóctonas en detrimento del ideario cosmopolita revolucionario, encontrando para ello un importante aliado en el gusto burgués de la época. Heine (que asistió a las lecciones berlinesas de Hegel en 1821) sostiene, como la izquierda hegeliana, la existencia de un acuerdo tácito entre el Romanticismo y el orden de la restauración orquestado por Metternicht. Su escrito polémico *La escuela romántica* (1836) abunda en esta alianza de intereses que encuentra confirmación en la evolución religiosa y profesional de insignes románticos como Friedrich Schlegel. La condena política del Romanticismo desde una perspectiva liberal-progresista se remonta pues a una antigua controversia. Pero los hegelianos de izquierdas presumen en el Romanticismo una actitud retrógrada contraria a la revolución y las corrientes emancipadoras. El criterio que se abre

7 Siguiendo a Vetter, Adorno apunta en su tesis doctoral esta similitud para recalcar no obstante también las diferencias: aunque Kierkegaard llega incluso a denominarse un flâneur, ignora las condiciones materiales del entorno urbano que dieron lugar a esta figura (Adorno 2006, 17).

paso a comienzos del siglo XX entiende en cambio que el Romanticismo se caracteriza no tanto por la militancia reaccionaria como por la renuncia a cualquier forma de praxis política. Y lo destacable a este respecto es que el reproche de lo apolítico procede tanto desde posiciones conservadoras como progresistas.

Encontramos una muestra singular de la crítica conservadora en *El romanticismo político* de Carl Schmitt (1918). A diferencia tanto de Hegel como de sus discípulos, Schmitt entiende que el componente distintivo del Romanticismo radica en su dimensión estética, pero destaca esa dimensión para acto seguido cuestionar su pertinencia. Si ya Kierkegaard se había referido a la poetización de la vida que practica el irónico como la causa de su inactividad, Schmitt relaciona la mentalidad estética con la ausencia de todo criterio e iniciativa políticas. El Romanticismo no fue ni revolucionario ni antirrevolucionario, ni republicano ni monárquico (como sostenían los *Anuarios de Halle*). Si de algún modo puede caracterizarse su comportamiento político es por una ilimitada capacidad para adaptarse a las ideas más dispares sin comprometerse con ninguna.⁸ Su pensamiento, según Schmitt, se articula en parejas conceptuales de contrarios (orgánico-mecánico, individual-absoluto, cristiano-pagano,...) que tan pronto pueden ponerse al servicio de un principio como del contrario. Cualquier punto le resulta adecuado para trazar desde él el círculo de la totalidad. Schmitt plantea así la ironía como la incapacidad para elegir entre lo uno o lo otro (Schmitt 2000, 134), un juego estéril de paradojas que se acopla a los intereses del mejor postor. Las oposiciones conceptuales se solventan remitiendo siempre a un principio superior que las anula. En la tradición ocasionalista a la que Schmitt remite el Romanticismo ese principio es Dios. Los autores de Jena lo sustituyen por el yo particular conforme a la lectura defectuosa de Fichte que ya lamentaban Hegel y Kierkegaard. Este subterfugio les permite escamotear el juicio frente a toda disyuntiva y abstenerse de cualquier compromiso. La tajante conclusión es que “toda actividad política contradice el carácter esencialmente estético del Romanticismo” (Schmitt 2000, 238).

Este planteamiento permite explicar la deriva ideológica de los autores románticos. En un primer momento el movimiento evidencia una relativa afinidad con la Revolución Francesa asentada en la influencia de Rousseau y la defensa del derecho natural. Schmitt interpreta el famoso fragmento 216 del *Athenäum*, donde Friedrich Schlegel equipara la Revolución a la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el Wilhelm Meister de Goethe como una arbitraria identificación entre criterios valorativos históricos, poéticos y filosóficos. Ante la imposibilidad de superar en rango poético al maestro Goethe, el Romanticismo desvía su genio de la facultad creadora a la crítica, donde encuentra espacio para dar rienda suelta a las paradojas que diluyen los límites entre poesía y reflexión (Schmitt 2000, 128).⁹ Con el mismo arsenal retórico con que mostraban sus veleidades revolucionarias, los románticos se pasan al campo conservador en el nuevo siglo. Pero la deriva al catolicismo no responde tanto a una profunda convicción como al deseo de adoptar instrumentalmente una creencia donde seguir especulando con lo antitético. En cambio, cuando el romántico asume verdade-

8 En la renuncia a toda intercesión se aprecian más similitudes con Kierkegaard: por un lado, el primado de las sensaciones alternantes sobre las acciones, por el otro, la desazón final que resulta de ello termina resultando (Schmitt 2000, 128).

9 No menos injusta parece la acusación de que Schlegel no hubiera aplicado el método cuestionador de la ironía a su propio principio irónico, síntoma de su subjetivismo (Schmitt 2000, 135).

ramente la fe católica deja de ser romántico. Del mismo modo, la proximidad a la cancillería de Metternich no obedece tampoco a una decidida apuesta por la reacción. El punto más problemático en el libro de Schmitt es la elección del pensador y economista Adam Müller como figura representativa del romanticismo político. Schmitt entiende que los resortes argumentativos manejados por el autor en textos como *De la idea del estado* o el *Ensayo de una nueva teoría del dinero* no difieren en lo sustancial de los que emplea Schlegel en los fragmentos del *Athenäum*. Ni la defensa de los privilegios nobiliarios ni los referentes medievalizantes que jalonan su concepción del estado constituyen para Schmitt un corpus doctrinal coherente al servicio de los intereses restauradores. Antes bien, estas ideas responden al juego alternante de opuestos (*Teoría de los opuestos* es el título de su primera obra) donde Schmitt aprecia el hilo de continuidad del Romanticismo. No parece irrelevante que, décadas más tarde, Jürgen Habermas (1954, 196) continuara apoyándose en este texto para destacar el supuesto carácter ahistórico del Romanticismo. Por todo ello Schmitt concluye que Adam Müller no es equiparable a Friedrich von Gentz, el político prusiano demonizado por la izquierda hegeliana que, como genuino conservador, sí se implicó hasta el final en la política represiva de Metternich.¹⁰ Esta distinción deja no obstante sin explicar sucesos puntuales como el asesinato de Friedrich von Kotzebue por Karl Sand.¹¹ Para Schmitt, iniciativas como la de Sand se entienden diferenciado entre el romanticismo político propiamente dicho y las representaciones románticas que inspiran una determinada acción. Desde esta premisa pueden caracterizarse como románticas conductas de los personajes históricos más diversos (como el emperador Justiniano) sin que ello afecte al fundamento del romanticismo político.

Pero, según Schmitt, el rápido acompasamiento del Romanticismo al clima cultural de la Restauración es además indicio de otra cosa. Aunque el romántico deteste al filisteo, el filisteo se siente fascinado por él, como le demostró canonizándolo tras la paz de Viena. Esta convergencia de pareceres encierra una importancia decisiva para Schmitt porque le permite criticar el Romanticismo como fenómeno propio del liberalismo burgués cuando lo habitual es que esa crítica proceda del propio liberalismo, como cuando Isaiah Berlin vincula el Romanticismo a la paranoia (Berlin 2015, 153). Tanto el enfoque liberal como el marxista abundan en la asociación entre Romanticismo e irracionalismo. En su libro de 1950 *La destrucción de la razón*, Georg Lukács recorre la corriente de pensamiento que da lugar al irracionalismo moderno. A su entender este no surge casualmente en el contexto cultural que sigue a la Revolución Francesa, cuando la discrepancia entre realidad histórica y razón instrumental inspira la reivindicación de un más allá ajeno al conocimiento discursivo (Lukács 1968, 79). *Historia y conciencia de clase* planteaba ya esta problemática apuntando a su superación en la dialéctica hegeliana, donde el espíritu se apropia progresivamente de lo que excede a la razón por la mediación histórica (Lukács 1970, 168). En lugar de ello, el

10 El error del manifiesto “Protestantismo y Romanticismo” habría consistido en tomar a Gentz como principal representante de la escuela romántica cuando más bien se le debe vincular a la tradición política del antiguo régimen. (Schmitt 2000, 89).

11 Este acto, considerado el primer atentado político de la historia alemana, tuvo como consecuencia la aprobación de los acuerdos de Karlsbad (*Karlsbader Beschlüsse*) para la persecución y censura de toda actividad política sospechosa. Karl Sand fue un miembro de las sociedades estudiantil (*Buschenschaften*) de Erlangen. Convencido de que Kotzebue era un espía ruso le apuñaló en la puerta de su casa el 20 de marzo de 1819 al grito de “¡Traidor a la patria!”.

irracionalismo convierte esa discrepancia en su bandera y en la prueba que parece refutar el pensamiento filosófico en su totalidad. Con estos antecedentes, Lukács presenta al Schelling del *Sistema del idealismo trascendental* como la primera muestra plena de irracionalismo. En su temprana filosofía de la naturaleza, Schelling toma la dialéctica de la *Crítica del juicio* kantiana para desmontar la concepción teleológica de la metafísica. Su propósito es además el de invalidar el idealismo subjetivo con que Fichte cree solventar la quiebra entre naturaleza y razón. Sin embargo, en la confrontación del pensamiento dialéctico con el metafísico, Schelling termina abandonando el primero cuando pretende superar sus contradicciones mediante la intuición intelectual. Schelling ve en la experiencia estética la reconciliación de entendimiento y razón y entiende de hecho la belleza artística como la plena identidad de lo consciente y lo inconsciente. Esta falsa solución no está exenta además de lo que Lukács denomina aristocratismo (la intuición intelectual no es algo que pueda adquirirse), por lo que la experiencia estética queda reservada a unos pocos (Lukács 1968, 120). En el extremo opuesto se situaría la dialéctica hegeliana, que ya en la *Fenomenología del espíritu* plantea la necesidad de ser accesible a una comprensión universal. Durante el periodo de la Restauración Hegel y Schelling representan en consecuencia la opción filosófica democrática y la aristocrática (Lukács 1968, 132). La postura reaccionaria de Schelling se acentúa cuando su objeto de estudio pasa de la naturaleza a la religión y su crítica a la negatividad hegeliana prepara el camino al irracionalismo de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche.

La postura de Lukács respecto al Romanticismo no se reduce desde luego a las páginas que le dedica en *La destrucción de la razón*. Si los ensayos premarxistas de *El alma y las formas* conjugan una crítica furibunda al Romanticismo de Novalis con la proximidad metodológica al concepto de crítica desarrollado por Friedrich Schlegel (Bognar 2014, 57-65), la *Teoría de la novela* definía la ironía romántica como la “autocorrección de la fragmentariedad” (Hegel 2020, 104). *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur (Progreso y reacción en la literatura alemana)* se centra con mayor detalle en Friedrich Schlegel y la teoría de la ironía para decretar la condena definitiva del Romanticismo.¹² En *La destrucción de la razón* Lukács menciona la reseña que Schlegel dedicó al *Woldemar* de Jacobi y suscribe su condena del salto mortal como procedimiento antifilosófico, para acto seguido atribuir al propio Schlegel una idéntica deriva irracionalista (Lukács 1968, 97). En el escrito de 1947 iba más lejos considerando la crítica de Schlegel nada menos que un autodiagnóstico inconsciente (Lukács 1947, 57). A juicio de Lukács la teoría de la literatura que se propone en el famoso fragmento 116 del Ateneo (“La poesía romántica es una poesía universal progresiva....”) contiene una invitación a convertir la propia vida en arte: la exhortación a la libertad artística y sexual (*Lucinda*) prefiguraría así la ideología alemana del siglo XIX (Lukács 1947, 58-59). En ese sentido, Lukács entiende la ironía romántica como un ajuste de cuenta con el mundo prosaico del filisteísmo burgués donde la libertad imaginativa pretende triunfar incluso cuando su objeto se revela ilusorio. Para Lukács, es la propia ironía la que descubre así su carácter provinciano renunciando a los grandes desafíos históricos en favor de la huería provocación. Como en Carl Schmitt, el conflicto entre románticos y filisteos oculta una profunda afinidad que el tiempo terminará sacando a la luz y la ironía se agota

12 Entre un texto y otro, merece destacarse el valor que concede a la ironía romántica de Solger y Schlegel como precursora del método dialéctico en *Historia y conciencia de clases* (Lukács 1970, 165).

en un juego de paradojas que renuncia a cualquier iniciativa política (Lukács 1947, 62). El provincianismo, rasgo central de la literatura alemana, marca finalmente la continuidad entre el mundo prerevolucionario y el que se asienta tras la paz de Viena.¹³ El texto de Lukács sentó cátedra para la recepción del Romanticismo en la RDA. Representa la postura extrema de una concepción que reconocemos mucho más matizada en otros críticos marxistas menos ortodoxos. Así, Terry Eagleton interpretará más adelante la ironía de Schlegel como síntoma del desarraigo del individualismo burgués (Eagleton 2006, 184).

La máquina del lenguaje

La tercera figura mediadora de la ironía romántica nos lleva más allá de la tradición recorrida por Karl-Heinz Bohrer. Bohrer considera la crítica al Romanticismo como un fenómeno contrario al proyecto de la modernidad filosófica en tanto que lastrado por su supuesto carácter solipsista, irracional y reaccionario. Durante las últimas décadas del siglo XX, y coincidiendo con la crisis de los grandes relatos, se abre una nueva perspectiva en la recepción del Romanticismo que no pasa ya por la crítica sino antes bien por la coincidencia programática. Existen desde luego tentativas previas de apoyarse en el Romanticismo como cuando el Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas* lo utiliza para arremeter contra el filisteísmo burgués y la filosofía hegeliana (Bohrer 2017, 113-124). La deconstrucción se hace de hecho eco de los precedentes nietzscheanos al establecer una afinidad que parte del “giro lingüístico” experimentado por el pensamiento desde los años setenta. El testimonio emblemático que inaugura esta dimensión interpretativa es una conferencia pronunciada por Paul de Man en la Ohio State University en 1977 y posteriormente recogida en el volumen *La ideología estética*. Ya en *Alegorías de la lectura*, De Man encuentra en Friedrich Schlegel un precursor de los estudios nietzscheanos sobre retórica, entendiéndolo que había señalado la transducción que producen los tropos en los grandes sistemas metafísicos. *La ideología estética* inserta esta propuesta en el contexto de una revalorización de la tradición estética desde parámetros retóricos. Lo hace retomando la antigua controversia de la ironía, con la salvedad de que aquello que Hegel y Kierkegaard señalaban como deficiencias teóricas es ahora reivindicado como una singularidad discursiva.

De Man comienza su conferencia constatando la dificultad de conceptualizar la ironía y proponiendo como definición provisional la de un tropo de tropos, la figura que se identifica con la idea misma de “cambio” en sus más diversas acepciones. Mientras Wayne Booth entiende en *La retórica de la ironía* que el movimiento cuestionador generado en el

13 Como Schmitt no reconoce en el romanticismo un claro compromiso con las fuerzas reaccionarias y de hecho admite un cierto componente progresista, que cifra en la valoración de la cultura popular y en el desarrollo de una lengua adecuada para la expresión subjetiva. Es el caso específico alemán lo que, conforme a su lectura, termina descubriendo su vertiente más sombría. La Revolución Francesa fuerza un posicionamiento ideológico que se complica con la ocupación napoleónica. La respuesta patriótica contra los franceses se alinea inevitablemente en una postura contraria a los ideales revolucionarios y una inevitable connivencia con los intereses del Antiguo Régimen (Lukács 1947, 66-67). El destino final del romanticismo en la Restauración se anticipa sin embargo ya en su primera etapa, que no por casualidad está ubicada entre la ejecución de Robespierre (1794) y el golpe de Termidor (1799). Los románticos de Jena se situaban aún en parte bajo la impronta de la Ilustración y el joven Friedrich Schlegel puede considerarse de hecho una figura de transición.

interior de la ironía puede y debe ser detenido, De Man objeta que esa estabilización resulta ilusoria. La desautorización irónica se propaga indefinidamente a través de los juicios hasta privar al discurso de una última autoridad legitimadora, una circunstancia que los románticos alemanes habrían reconocido con mayor lucidez que los irónicos ingleses del siglo XVIII. Se intentó domesticar el alcance destructor de la ironía mediante tres procedimientos: reduciéndola a una figura poética que participa del libre juego de la experiencia estética, formulándola como una dialéctica del yo (error en el que el propio De Man habría incurrido en su *Retórica de la temporalidad*) y trasladando la ironía a la filosofía de la historia (en Hegel o Kierkegaard). A estas lecturas equívocas contraponen De Man una interpretación de la ironía que prioriza su valor disruptivo. A tal efecto comienza aclarando que la *Doctrina de la ciencia* no constituye en absoluto una filosofía del sujeto. En Fichte el yo y el no-yo marcan solo los dos puntos que presupone cualquier enunciado lingüístico y su dialéctica equivale en realidad a una lógica. Los tres momentos de la auto-creación, auto-destrucción y auto-limitación se corresponden con el juicio sintético, el analítico y el tético (“yo soy”). Juntos forman un sistema cerrado para la circulación de un sentido o propiedad (*Merkmal*), esto es, una teoría del tropo (De Man 1998, 249). Ese sistema tropológico conforma una narrativa del yo que, en términos de Friedrich Schlegel, cabría entender como arabesco.

Si la dialéctica trascendental de Fichte encierra un sistema de traslación metafórica, la ironía según Schlegel supone la abrupta interrupción de ese flujo informativo. De este modo justifica De Man su definición de la ironía como una “permanente parábasis de la alegoría de los tropos” (De Man 1998, 253). La parábasis o alocución directa al espectador pasa pues de mero recurso dramático a mecanismo que disloca el logos discursivo. La parábasis es permanente porque la coherencia interna de la alegoría está en todo momento amenazada de quiebra. Enlazando los fragmentos del *Lyceum* con el texto *Sobre la incomprendibilidad*, De Man sostiene que la ironía evidencia cómo el lenguaje termina dando al traste con la expectativa de sentido generada por el hilo narrativo de una idea. Sucede así porque el lenguaje dice siempre más de lo que pretende expresar el autor y cree entender el lector o, conforme a la cita que Schlegel atribuye a Goethe “las palabras se comprenden mejor entre ellas que por quienes hacen uso de ellas”. La ironía descubre en definitiva que el pensamiento queda expuesto a la arbitrariedad (*unbedingte Willkür* en Schlegel) que rige las dinámicas propias del lenguaje. Resulta llamativo que, para ilustrar esa arbitrariedad, De Man utilice la imagen de la máquina, “una máquina textual, una determinación implacable y una total arbitrariedad” (De Man 1998, 257). En la exposición de De Man, tan rica por otra parte en tropos, lo caótico e impredecible queda así asociado a los engranajes que componen un artefacto construido con un propósito específico. La ironía interrumpe, en definitiva, la dialéctica y la reflexividad consustanciales a todo sistema tropológico. De Man concluye que, si para Schlegel existe algo así como ese lenguaje auténtico (*reelle Sprache*) perseguido por el Romanticismo en los mitos y las leyendas, este no equivaldría tanto al oro como al dinero, esto es, a la “circulación fuera de control” (Lukács 1998, 256); un significante desatado en su perpetua refutación de cualquier referente estable. Siguiendo la estela abierta por De Man, autores como David E. Welbery, Peter Zima o Christoph Bode abundarán en la deuda de la deconstrucción con la estética romántica desde las premisas del giro lingüístico. Y aunque el propio Derrida no se ocupa directamente del Romanticismo, no faltan tampoco quienes hayan planteado afinidades entre el procedimiento cuestionador de su escritura y el que sigue

la crítica romántica.¹⁴ Conviene recordar que la máquina del lenguaje es la metáfora que Derrida emplea ya en *La disseminación* para referirse a la desencadenada dinámica asociativa del lenguaje (Derrida 2007, 432).

Salta a la vista que Paul de Man no es tan buen conocedor de Schlegel como Schmitt o Lukács (lo que se evidencia por ejemplo cuando menciona *Lucinda* como su única obra “acabada”). Se vale de la figura del autor alemán para desmentir la versión domesticada de la ironía que propone el *New Criticism* y, más allá incluso, para fundamentar lo que Harold Bloom denomina un “exhaustivo nihilismo lingüístico” (Bloom 2010 14).¹⁵ La importancia de la retórica radica a su entender en que los tropos descubren la resistencia del lenguaje a la coherencia discursiva como habrían puesto en evidencia los primeros románticos. Ya en *Retórica de la temporalidad*, De Man destaca la alegoría sobre el símbolo por su capacidad para mostrar la quiebra de la retórica representativa. Contra la creencia generalizada que asocia el Romanticismo al símbolo y su aspiración de totalidad, De Man quiere ver en Schlegel y Solger una reivindicación de los procedimientos alegóricos. En *Alegorías de la lectura Nietzsche y los románticos* comparten la intuición de apreciar en los tropos una dislocación de la metafísica. Por último, en *La ideología estética*, la permanente parábasis irónica da al traste con toda posibilidad de comprensión. Los tres planteamientos parten de la plena indistinción entre filosofía y poesía. Recuérdese que esa confusión era precisamente lo que Hegel y Kierkegaard reprochaban a Schlegel, una deficiente traslación de la filosofía fichteana al terreno de lo poético. En la medida en que la deconstrucción asume de entrada el discurso filosófico como un discurso literario destacando el alcance cognitivo y performativo de la retórica, la crítica romántica pasa a ostentar un valor ejemplar.

Este giro radical en la apreciación del Romanticismo es por tanto coherente con los presupuestos de la deconstrucción, pero ello no implica necesariamente que con él se alcance lo que con Peter Bürger habíamos denominado “el conocimiento de la validez de una categoría”. Manfred Frank recuerda a este respecto que aunque el primer romanticismo cuestiona la posibilidad de remontarse a un conocimiento incondicionado, mantiene la creencia en ese absoluto como premisa irrenunciable o fin ideal (Frank 1997, 28). Como demuestra pormenorizadamente en sus lecciones sobre la estética del Romanticismo, la dialéctica de aniquilación y creación propia de la ironía gira en torno a un punto tan incuestionado como a la postre inalcanzable. Del mismo modo, la incomprendibilidad reivindicada por Schlegel no apunta al naufragio del pensamiento entre los arbitrarios automatismos del lenguaje sino más bien a una hermenéutica capaz de trascender la falacia intencional. Otros autores como Frederick C. Beiser (2018, 26) han sido más contundentes en la condena de lo que cabría considerar incluso una apropiación del pensamiento romántico. Si la crítica filosófica inaugurada por Hegel ignora la dimensión estética de la ironía y si la crítica política reduce esa ironía a un hueco juego de paradojas, la deconstrucción reconoce la entidad propia de la ironía romántica como reflexión estética, pero al precio de comprenderla en clave exclusivamente retórica. Al problematizar ciertos principios fundadores de la modernidad

14 Ver al respecto la esclarecedora exposición que ofrece Naím Garnica en su tesis doctoral *Romanticismo, modernismo y subjetividad*, Universidad Nacional de Catamarca, 2019, 200-207.

15 Bloom contraponen esta concepción a la mágica de Benjamin. En “El concepto de ironía”, De Man confirma este juicio al distanciarse de la interpretación de la ironía romántica que ofrecen Benjamin y Szondi (De Man 1998, 258).

filosófica, como la tajante separación entre el pensamiento poético y el filosófico o la plena transparencia y fiabilidad del lenguaje lógico-discursivo, el pensamiento postestructuralista adquiere acaso una nueva perspectiva de lo que supuso el Romanticismo, pero no necesariamente una que de cumplida cuenta de su objeto de reflexión.

Conclusiones

La concepción de la ironía como negatividad absoluta en Hegel y Kierkegaard (como patología del alma bella o de la existencia estética) obedece a una crítica de su fundamentación filosófica. Del mismo modo, Schmitt y Lukács presumen también en los románticos una lectura defectuosa de la filosofía idealista al entender la ironía como un indiscriminado juego de paradojas. Para que la sospecha de insolencia filosófica o de impotencia política dejara de obstaculizar una plena comprensión de la dimensión estética en el primer romanticismo, era preciso dejar de considerar la ironía como un procedimiento filosófico deficiente. Solo entonces podía empezar a apreciarse la ironía que subyace a la equiparación de un elemento filosófico (Fichte), uno político (la Revolución Francesa) y uno literario (el *Wilhelm Meister*) en el fragmento 216 del *Athenäum*. Al cuestionar ciertos presupuestos consustanciales al proyecto de la modernidad filosófica la deconstrucción se sitúa en posición de evaluar la ironía romántica desde otra perspectiva, ya no como falacia filosófica sino como alternativa estética al discurso lógico-discursivo. Sin embargo, su postura no puede identificarse sin más con lo que Peter Bürger señalaba como la comprensión de la validez de una categoría para un fenómeno histórico. El nihilismo en el que desemboca la lectura retórica de Paul de Man y la escuela de Yale desborda por completo el marco conceptual en el que se inserta la reflexión estética habilitada por la ironía. Por otro lado, conviene además tener en cuenta que, como ya dejara patente Reinhart Koselleck (1993), los conceptos ligados a una promesa de futuro propios de la modernidad no alcanzan una definitiva estabilización semántica. En el caso de conceptos vinculados a categorías estéticas, como es el caso del Romanticismo, podría añadirse que su cuestionamiento solo aspira a perdurar cuando se apoya en la crítica textual y la laboriosa investigación filológica, pero ni siquiera entonces a ser definitivo. Nuestra conclusión deberá conformarse, por ello, con constatar cómo la crisis de los presupuestos filosóficos y políticos de la modernidad filosófica ha permitido sortear ciertas ideas preconcebidas sobre el Romanticismo recuperando la reflexión estética como principio vertebrador de su interpretación.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2006), *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid: Akal.
- Alfaro, C. V. (2019), "Similitudes y diferencias entre la ironía romántica y la figura del espíritu alma bella", *Ágora. Papeles de filosofía*, 38/1, pp. 57-78.
- Beiser, F. C. (2018), *El imperativo romántico. El primer romanticismo alemán*, Madrid: Sequitur.
- Berlin, I. (2015), *Las raíces del Romanticismo*, Madrid: Taurus.

- Bloom, H. (2010), “La desintegración de la forma”, en *Deconstrucción y crítica*, Madrid, Akal, pp.11-46.
- Bognar, Z (2014), “Die frühen Essays von Georg Lukács als Auseinandersetzung mit dem frühromantischen Begriff der Kritik”, *Athenäum*, 24, pp. 45-71.
- Bohrer, K.-H. (2017), *La crítica al Romanticismo*, Buenos Aires: Prometeo.
- Bürger, P. (2009), *Teoría de la vanguardia*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- De Man, P (1998), *La ideología estética*, Madrid: Cátedra.
- De Man, P. (1990), *Alegorías de la lectura*, Barcelona: Lumen.
- Derrida, J. (2007), *La diseminación*, Madrid; Fundamentos.
- Eagleton, T. (2006), *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.
- Frank, M. (1997), *Unendliche Annäherung*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Galfione, M. V. (2018), “El concepto de subjetividad estética en el planteamiento de Karl Heinz Bohrer”, *Ideas y Valores*, 67 (167), pp. 81-102.
- Garnika, N. (2019), *Romanticismo, modernismo y subjetividad*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Catamarca.
- Habermas, J. (1954), *Das Absolute in der Geschichte: von der Zweispaltigkeit in Schellings Denken*, Bonn: Bouvier.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Werke*, Frankfurt a. M: Suhrkamp (GW).
- Hühn, L. (1996), “Das Schweben der Einbildungskraft. Zur frühromantischen Überbietung Fichtes”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 70-4, pp. 569-599.
- Kierkegaard, S. (2018), *In vino veritas*, Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2000), *Escritos*, vol. 1, Madrid: Trotta.
- Korngiebel, J. (2020), “Hegel as an Attendee of Schlegels Lectures on Transcendental Philosophy” en *Jena, Romanticism, Philosophy and Literature*, Michael N. Forster y Lina Steiner (eds.), Springer, pp. 119-134.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Lukács, G. (1970), *Historia y conciencia de clase*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Lukács, G. (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona: Grijalbo.
- Lukács, G. (1947), *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlín: Aufbau.
- Menke, Ch. (2013), *Estética y negatividad*, México: Fondo de Cultura Económico.
- Starobinski (2017), *La tinta de la melancolía*, México: Fondo de Cultura Económico.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 89 (2023), pp. 99-115

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.469741>

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.

La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica*

Margaret Cavendish's Critique of Experimental Philosophy from a metaphysical perspective

SOFÍA CALVENTE**

Resumen. Nos proponemos estudiar las objeciones de Cavendish hacia la filosofía experimental desde una perspectiva no dicotómica para mostrar que, lejos de establecer un enfrentamiento entre la filosofía contemplativa y la experimental, la razón y la sensación, o la naturaleza y el arte, la autora plantea una cooperación organizada entre estos aspectos. La postura de Cavendish puede comprenderse adecuadamente si se tiene en cuenta que su epistemología se arraiga en su metafísica, en la que los grados de la materia y los distintos seres vivos que conforman el universo ocupan un lugar determinado y cumplen cierta función componiendo una totalidad orgánica y armónica.

Palabras clave: Materialismo, vitalismo, filosofía experimental, observación, experimentación, certeza.

Abstract. My aim is to study Cavendish's objections to experimental philosophy from a non-dichotomical perspective. This will reveal that, far from establishing a confrontation between contemplative and experimental philosophy, reason and sensation, nature and art, the author poses an organized cooperation between these aspects. Cavendish's position can be adequately understood if it is taken into account that her epistemology is rooted in her metaphysics, in which the degrees of matter and the different living beings that are part of the universe occupy a certain place and fulfil a certain function, forming an organic and harmonious whole.

Keywords: Materialism, Vitalism, Experimental philosophy, Observation, Experimentation, Certainty.

Recibido: 19/02/2021. Aceptado: 19/05/2021.

* Una versión preliminar más breve fue expuesta en el IV° Simposio de Filosofía Moderna, Facultad de Humanidades y Artes (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), noviembre de 2019.

** Universidad Nacional de La Plata. Docente en la cátedra de Filosofía Moderna e investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Correo electrónico: vicentesofia@yahoo.com.ar. Líneas de investigación: Filosofía experimental en la Ilustración escocesa, Materialismo moderno, Historiografía de la filosofía moderna. Publicaciones recientes: Calvente, S. (2020), «El testimonio y la dimensión social de la experiencia en la filosofía de David Hume», *Siglo Dieciocho*, 1 (1), pp. 27-50 y Calvente, S. (2018), «David Hume y la distinción entre filosofía especulativa y experimental», *Diánoia. Revista de filosofía*, 63 (81), pp. 109-131.

1. Introducción

Margaret Cavendish (1623-1673) fue la primera mujer que publicó obras sobre filosofía natural. No sólo eso, sino que sus trabajos fueron dados a conocer reconociendo abiertamente su autoría, lo que era bastante inusual para una escritora en la modernidad. Una de las características sobresalientes de su enfoque es su crítica al método experimental que se estaba consolidando en el mismo momento en que ella plasmaba su pensamiento por escrito.

En los últimos treinta años la obra de Cavendish ha recibido mucha atención por parte de los especialistas. No obstante, su crítica a la filosofía experimental no ha sido tratada desde una perspectiva que se ajuste a la sutileza y complejidad de lo que tiene para decir al respecto. Usualmente, se ha tratado su actitud hacia este modo de hacer filosofía en términos binarios: ya sea como una crítica profeminista a un modo masculino de hacer filosofía, o como una crítica desde una perspectiva racionalista a un método de investigación de corte empirista. Consideramos que este tipo de enfoques no permite percibir acabadamente lo que la autora tiene para decir respecto de la filosofía experimental, ya que interpreta su crítica sin indagar más allá de ciertas disyunciones que se formulan en términos mutuamente excluyentes. Así, se construye una visión sesgada que deja afuera aspectos relevantes de su pensamiento tales como las relaciones entre razón y sensación, arte y naturaleza. A diferencia de estos enfoques, consideramos que la crítica que Cavendish formula al experimentalismo puede comprenderse de forma más adecuada a la luz de su particular metafísica, que opera como fundamento de su epistemología. Sus principales postulados metafísicos nos permiten comprender cuál es el lugar que ocupa la experimentación en el marco de su epistemología y ponen de manifiesto que no desestima sin más el método experimental, sino que sostiene que es una empresa legítima siempre y cuando se piense en la posibilidad de una cooperación organizada entre razón y sensación.

Para nuestro análisis nos vamos a centrar en dos obras del período de madurez, que Cavendish sugiere que sean leídas de forma complementaria (*OEP*, 13):¹ *Philosophical Letters* (1664) y *Observations upon Experimental Philosophy* (1666), cuya publicación incluyó la novela utópica *The Blazing World*, a la que aludiremos también. Haremos un breve repaso por los modos en los que se ha interpretado su postura sobre la filosofía experimental para luego abocarnos a revisar ciertos puntos relevantes de su metafísica y finalmente, evaluar su crítica al experimentalismo a partir de ese trasfondo. Respecto de esta última cuestión, analizaremos lo que la autora dice respecto de la concepción mecanicista de la percepción, de la posibilidad de alcanzar o no la certeza, y de la distorsión que las prácticas típicas del experimentalismo ocasionan en el funcionamiento regular de la naturaleza.

2. Una revisión de las críticas

Pueden identificarse en la literatura secundaria dos interpretaciones predominantes de la crítica de Cavendish a la filosofía experimental. Por un lado, la perspectiva de género, y por

1 La modalidad de referencias y abreviaturas de las obras de Cavendish se aclara en la bibliografía. Las traducciones son nuestras, excepto en el caso de *The Blazing World*, para la que existe una edición en español que emplearemos en las citas.

el otro, la perspectiva historiográfica que distingue entre racionalismo y empirismo –posteriormente reformulada en perspectiva histórica bajo las nociones de filosofía especulativa/experimental–. Según la perspectiva de género, lo que Cavendish estaría señalando es que la empresa experimentalista tiene un propósito implícito de engrandecimiento masculino que buscaría ocultar, tras los valores del conocimiento y la utilidad, una postura auto interesada y egoísta que ubica al hombre –más específicamente al varón– por encima de la naturaleza, con el fin de controlarla (Keller, 1997; ver Sarahson, 2010, cap. 7). Según la perspectiva historiográfica, se la presenta como una pensadora racionalista que critica la metodología empirista de los filósofos experimentales porque esta última se basa en principios que dan lugar a una pluralidad de explicaciones que podían entrar en conflicto entre sí. Por el contrario, Cavendish estaría planteando que el mundo material es uno y respeta reglas racionales específicas, lo que no da lugar a múltiples verdades en la naturaleza sino a una única epistemología en la que la razón ocupa un lugar preponderante (Lewis, 2001). Desde la perspectiva histórica se la identifica como una pensadora que instaura a la contemplación como el método excluyente para el estudio de los fenómenos naturales, prescindiendo de la experimentación (Anstey, 2005, 215 n3).

Si bien estos enfoques ponen de relieve aspectos que ciertamente aparecen en la obra de Cavendish, al presentar su postura en términos dicotómicos, no permiten dar cuenta de los matices y sutilezas que ésta encierra. Nuestro punto de vista se acerca más a lecturas moderadas como la de Emma Wilkins (2014) y Deborah Boyle (2015), quienes no consideran a Cavendish como una antiexperimentalista radical, sino como alguien que objeta ciertos aspectos del método experimental. Desde esta perspectiva moderada se destaca el hecho de que llevó a cabo investigaciones de carácter empírico, aunque su práctica difiere en varios puntos importantes de la de Robert Hooke, uno de los primeros experimentalistas (Tillery 2007; Boyle 2015, 445-6). Por otra parte, se sostiene que su actitud de crítica al método experimental no se vincula necesariamente con cuestiones de género, porque muchas de sus objeciones eran compartidas por otros autores contemporáneos tales como John Locke, Thomas Sydenham y Thomas Hobbes (Wilkins, 2014, 248-9).

Consideramos que para comprender la epistemología de Cavendish, en general, y en particular su crítica a la filosofía experimental, debemos avanzar más allá del establecimiento de pares opuestos para concentrarnos en los modos en que las nociones que los interpretes suelen situar en tensión encuentran una articulación dentro del sistema filosófico de la autora. Para alcanzar ese objetivo es relevante atender a ciertos puntos clave de la original metafísica que propone. En este sentido, compartimos la afirmación de Kourken Michaelian, quien sostiene que “no hay una distinción precisa, para Cavendish, entre metafísica y epistemología” (2009, 32, nuestra traducción). Tener a la vista los postulados metafísicos básicos de Cavendish nos ayudará a trascender aparentes dicotomías y nos permitirá entender con mayor precisión cuál es el lugar que le otorga a la experimentación en el marco de su teoría del conocimiento.

3. Un materialismo vitalista

La metafísica de Cavendish puede definirse como un materialismo vitalista (Wunderlich 2016). El materialismo no es una escuela filosófica o un movimiento uniforme, sino una pos-

tura que ha sido configurada más por sus detractores que por sus impulsores (Bloch 1985), lo que hace que bajo ese rótulo nos podamos encontrar una diversidad de opiniones. En la modernidad, el debate acerca del materialismo giró en torno a dos cuestiones: la primera tenía que ver con la vinculación entre lo corporal y lo mental, expresada en la pregunta acerca de si el pensamiento podía generarse a partir de la materia. La segunda cuestión trataba sobre la relación entre lo material y lo vital, y se reflejaba en la polémica en torno a si la materia estaba dotada de un principio vital originario (Wright 2000, Wunderlich 2016, Wolfe 2014). Era frecuente que aquellos que se oponían a alguna de las formas del materialismo partieran de una ontología dualista que planteaba la existencia de dos sustancias heterogéneas, de características radicalmente diferentes e incluso contrapuestas: la mente y la materia. Desde la perspectiva dualista resultaba inconcebible que el pensamiento, la voluntad o la vida pudieran surgir de la mera materia. En muchos casos, quienes recibían el mote de materialistas por parte de sus opositores eran también tildados o sospechados de ser ateos, porque se veía en ellos una amenaza a las doctrinas fundamentales de la religión, como la inmortalidad del alma, el libre albedrío o la necesidad de la intervención divina en la animación del mundo natural (Bloch 1990, 13-19; Yolton 1983, 5-9).

Veamos con un poco más de detalle qué características adopta el materialismo en el caso de Cavendish. En primer lugar, postula que el mundo natural está compuesto íntegramente por materia, sin que intervengan en él sustancias o cualidades incorpóreas. Y en segundo lugar, concibe que la materia que compone la naturaleza posee los atributos de movimiento propio, autoconocimiento y auto organización (OEP 23-24, 72, 125).

Antes de seguir entrando en detalles, veamos qué lugar ocupa Dios en este sistema, o si hay cabida para un Dios. Cavendish no es atea ni llega a proponer un Dios corpóreo como Hobbes,² sino que lo ubica por fuera de la naturaleza, como un ser espiritual sobrenatural e inamovible. En rigor, entonces, propone la existencia de dos sustancias: la sobrenatural, que es Dios, y la natural, que es la materia, creada por Dios (PL 1.2).³ La naturaleza tiene la capacidad de actuar por sí misma, lo que la convierte en un sistema autosuficiente y autónomo. No es necesario que Dios intervenga en su organización y funcionamiento, porque al dotarla de movimiento propio (OEP 89-90, 207-8, 217), todos los procesos naturales se llevan a cabo a partir de principios de índole material (PL 1.2).

Cavendish justifica este esquema metafísico a partir de una identificación de lo sobrenatural con lo inmaterial, y de lo natural con lo material (PL 1.2, 1.3), afirmando que ambas sustancias son infinitas y coexisten paralelamente.⁴ Estas sustancias no pueden mezclarse entre sí ni transmutarse la una en la otra: lo material no puede refinarse o purificarse hasta convertirse en inmaterial ni a la inversa (OEP 35).⁵ Tampoco es posible combinar las causas

2 Podemos encontrar estas alusiones a un dios corpóreo en la edición latina del *Leviatán* (1668) y en la respuesta al obispo Bramhall publicada póstumamente en 1682. Ver Gorham (2013).

3 La ontología de Cavendish puede considerarse de todos modos como materialista, porque no considera que haya intervención divina en el mundo creado ni, por lo tanto, interacción de lo material con lo inmaterial (Wunderlich 2016, 800).

4 A pesar de plantear que tanto Dios como la materia son infinitos, Cavendish afirma explícitamente que Dios no es equivalente a la naturaleza, sino que creó a la naturaleza, aunque ambos son eternos (PL 1.2, 1.3). Por ese motivo no podríamos establecer en este punto una analogía entre su postura y la de Spinoza, aunque podrían encontrarse otras afinidades entre ambos.

5 Como plantea su contemporánea Anne Conway en *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*.

y efectos naturales con los sobrenaturales. La imposibilidad de la mezcla o interacción entre ambas sustancias se debe a que no es posible cambiar la naturaleza de las cosas: lo natural no puede volverse sobrenatural ni viceversa (*PL* 1.2). Por lo tanto, en el ámbito de la naturaleza no hay nada que no sea material: inclusive el movimiento y el pensamiento se explican en términos únicamente materiales (*PL* 1.2). A criterio de Cavendish, esta separación tajante entre lo sobrenatural y lo natural no debilita los argumentos de corte teológico sino que los fortalece, ya que sostiene que los sistemas que intentan conjugar razones filosóficas y teológicas terminan proponiendo explicaciones que se asemejan a ficciones poéticas y pierden rigor filosófico, además de debilitar la fe (*PL* 1.2).

3.1. Los grados de la materia

Podemos preguntarnos por qué Cavendish postula que la naturaleza tiene las cualidades de movimiento propio y auto organización, cuando muchos otros autores de la época atribuían estas cualidades a Dios, quien intervenía continuamente dotando de movimiento y organización a su creación o fijaba leyes naturales para garantizar su funcionamiento regular. Como señalamos recién, Cavendish ubica a Dios por fuera de la naturaleza y considera que dada la incompatibilidad de lo sobrenatural con lo natural, no es posible proponer una intervención divina en el ámbito natural. Sin embargo, cualquiera puede constatar que existe orden y armonía en el universo (*PL* 1.11, *OEP* 207) y eso requiere de una causa. Ahora bien, así como la causa de ese orden no puede ser Dios, Cavendish tampoco cree que pueda ser el mero azar, porque no puede haber orden ni método en el movimiento ciego e ignorante.⁶ Por lo tanto, el principio ordenador tiene que ser inherente a la naturaleza.

¿Cuál es ese principio ordenador? La naturaleza, como señalamos antes, está compuesta íntegramente de materia. Esa materia posee dos grados: el animado y el inanimado. El animado es activo y se moviente, mientras que el inanimado es inerte y pasivo. El grado animado se subdivide, a su vez, en racional y sensible: el racional es más puro, fino y sutil, y se encarga de organizar, dar direcciones y supervisar al sensible. Éste último trabaja directamente sobre la parte inerte de la materia, siguiendo las directivas del grado racional y creando las diversas figuras (*OEP* 24, 35, 205-8) y los diversos grados de densidad, rareza, pureza, dureza, suavidad, etc. que observamos en la naturaleza (*OEP* 129). Para ilustrar la estructura organizativa interna de la materia Cavendish usa una metáfora arquitectónica:

Así como en la construcción de una casa se necesita en primer lugar un arquitecto o supervisor que ordena y diseña el edificio, y pone a los obreros a trabajar; luego, los trabajadores u obreros mismos, y finalmente, los materiales con los cuales se construye la casa, del mismo modo la parte racional (...) es, en el marco de los efectos naturales, como el supervisor o arquitecto; la parte sensible es la trabajadora u obrera, y la inanimada, los materiales. Estos tres grados son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza (*OEP* 24).

6 Aquí se trasluce la crítica de Cavendish a la teoría epicúrea del surgimiento de la organización causal de la naturaleza. Cavendish rechaza esta teoría porque dice que el choque azaroso de partículas no sensibles entre sí no pudo haber dado lugar a la materia sensible, racional y animada (O'Neill 2001, xxvi).

A pesar de distinguir entre grados de la materia, Cavendish afirma que lo racional, lo sensible y lo inanimado se encuentran inseparablemente mezclados, de manera tal que “ninguno puede estar sin el otro en ninguna parte o criatura natural, aunque ésta pudiese dividirse en átomos” (*OEP* 24). Esta relación entre los grados de la materia no es de yuxtaposición o contacto entre superficies, sino que cada partícula de la naturaleza está compuesta por materia animada e inanimada.⁷ La mezcla, sin embargo, no les hace perder su especificidad.

Cavendish vincula la capacidad de movimiento propio con la percepción y el autoconocimiento, ya que para que se mantenga el orden en el universo es necesario lograr la coordinación entre las partes que lo componen. Esa acción coordinada se alcanza si cada parte conoce cómo moverse (autoconocimiento) y cómo se mueven las partes que la rodean (percepción) (*OEP* 139, ver Boyle 2015, 439, 441). Así, la naturaleza misma posee los atributos que le permiten auto organizarse, y resulta innecesario postular la existencia de principios externos tales como leyes establecidas por Dios o algún otro instrumento divino que oficie como intermediario para mantener en orden los cuerpos (ver Cuning 2006), lo que, por otra parte, no tendría cabida en el sistema de Cavendish.

3.2. *Pan organicismo y pansiquismo*

Otras características del materialismo de Cavendish que se desprenden de la mezcla completa entre los grados de la materia y nos permiten comprender el carácter vitalista de su materialismo son el pan organicismo y el pansiquismo. El pan organicismo se vincula con el hecho de que si la materia animada está presente en cada partícula de la naturaleza, entonces cada partícula y cada ser están dotados de vida, razón y sensación. El pansiquismo es una expresión que nos remite a la idea de que toda la naturaleza está dotada de alma o mente, alma que en el caso de Cavendish es material, porque no hay otro tipo de sustancia en la naturaleza. Veamos en qué consiste cada una de estas características.

El pan organicismo se arraiga en la concepción de que el movimiento natural que es propio de la materia es autor y productor de todas las cosas. En tanto la parte animada, que es la que tiene la capacidad de moverse a sí misma, está unida siempre a la inanimada, no hay parte que no pueda moverse y, por lo tanto, que no esté dotada de vida (*OEP* 72). El movimiento de la parte animada produce la composición y separación de la materia dando lugar a la variedad de figuras que observamos. Cavendish sostiene que en la naturaleza no hay generación ni aniquilación, sino que hay cambios de forma y figura (*OEP* 127). La cantidad de materia es siempre constante, y la materia está en permanente movimiento, no hay reposo. Entonces, en la generación no se produce materia nueva, sino que se trata de la misma materia que cambia de forma; de ahí que Cavendish considera que es más adecuado llamarlo alteración o cambio de movimiento antes que generación (*OEP* 73). Lo mismo respecto de la aniquilación: no hay muerte, ni destrucción, sino cambio de estado y de forma.

El movimiento, como vimos, está ligado para Cavendish con el conocimiento propio y de las restantes partes de la naturaleza, ya que ambos garantizan la conservación del orden y la armonía naturales. El autoconocimiento es el fundamento de la percepción (*OEP* 155), y es inherente tanto al grado inanimado como al animado de la materia; es un conocimiento

7 O'Neill (2001, xxii, xxiv-xxv) sugiere que Cavendish pudo haber tomado esta idea del estoicismo.

fijo, innato e interno.⁸ La percepción, por su parte, pertenece al grado animado de la materia y si bien presupone el autoconocimiento, también involucra como causa ocasional al movimiento propio,⁹ por eso el grado inanimado de la materia no tiene percepción, mientras que el grado animado sí la tiene. Sin embargo, si recordamos que los grados de la materia están mezclados, no hay parte o partícula de materia que no tenga tanto autoconocimiento como percepción. A diferencia del autoconocimiento, la percepción es ocasionada por la presencia de objetos externos (OEP 166). Así como hay dos clases de materia animada, hay dos tipos de percepción: la racional y la sensible. La racional, al igual que el grado racional de materia, es más sutil, activa y penetrante que la sensible (OEP 156,175), porque no trabaja directamente con la parte inanimada de la materia.

Como consecuencia de la mezcla de los distintos grados en cada partícula de materia, cada ser natural tiene la capacidad de percibir: no sólo los animales, sino también los vegetales, los minerales y los elementos. Pero no todos perciben de la misma manera. Mientras que el autoconocimiento es fijo, las percepciones varían no sólo de acuerdo a sus objetos, sino también de acuerdo al tipo de criatura del que se trate (animal, vegetal, mineral) (OEP 167). Más aún, la percepción también varía de acuerdo a cada criatura individual (este caballo, este árbol, esta piedra) y de acuerdo a cada parte de cada criatura, ya que cada parte y partícula de cada criatura tienen a su vez percepción. Es decir que hay muchas clases de percepción, no sólo porque hay una enorme diversidad de criaturas, sino porque la percepción es una acción corpórea y figurativa, y la naturaleza está en constante cambio, produciendo nuevas formas y figuras permanentemente (OEP 169).

Sin embargo, en líneas generales, Cavendish presume que toda percepción se hace mediante lo que podríamos traducir como “figuración” (*figuring/framing of figures*), porque “todas las acciones corporales son figurativas” (OEP 170). En algunas criaturas, como los seres humanos, existe un tipo particular de figuración, que puede traducirse como “copia de un modelo” (*patterning*) o imitación de los objetos o acciones externos (OEP 169). De esta manera, por ejemplo, “el objeto no se imprime o actúa de un modo u otro en el ojo, sino que son los movimientos sensibles del ojo los que modelan [*pattern out*] la figura del objeto” (OEP 79).

Este modo de concebir la percepción es de una gran novedad y viene a confrontar el modelo tradicional que la explica por presión y reacción, siguiendo el clásico ejemplo de la cera que es impresionada por el sello, que tenía plena vigencia entre los autores mecanicistas de la época. Para Cavendish, la percepción no es por presión de unas partes de la materia sobre otras, sino por los movimientos libres de los grados racional y sensible de la materia, que hacen un modelo del objeto (PL 1.4).

Para comprender el carácter vitalista que se le atribuye al materialismo de Cavendish también es fundamental tomar en cuenta su pansiquismo. En contraposición a autores dualistas como Descartes, que proponen que lo mental puede ser separado de lo corpóreo y existir

8 Cavendish no ofrece una caracterización detallada del autoconocimiento, por lo que la noción queda rodeada de cierta oscuridad. Michaelian (2009, 45-49) y Boyle (2015, p 441-2) ofrecen explicaciones tentativas al respecto.

9 O'Neill señala que Cavendish distingue entre la causa primera y principal, que es la fuerza y naturaleza interna de un cuerpo que lo lleva a producir el efecto en cuestión, y la causa ocasional, que desencadena o ayuda a actuar a la causa principal en la producción de un efecto (2001, xxx-xxx). En este caso, el autoconocimiento sería la causa primera y principal, y el movimiento propio actuaría como causa ocasional.

de manera independiente, Cavendish afirma que como lo mental es un grado de la materia y no una sustancia distinta de ella, no puede separarse del resto y subsistir por sí sola (*PL* 1.35). El pansiquismo implica que hay un “alma de la naturaleza”, pero también que cada criatura tiene a su vez un alma natural individual. El alma de la naturaleza (*OEP* 221) es toda la materia racional que hay en el mundo, de la que las almas de los individuos son parte (Duncan 2014). Respecto de los individuos, las almas serían toda la materia racional que hay en cada uno de ellos (*PL* 1.14). Al haber una mezcla completa entre los grados de la materia, la mente de los individuos no estaría localizada en un lugar específico, como por ejemplo el cerebro en los animales, sino que estaría “diluida y entremezclada a lo largo de todo el cuerpo” (*PL* 1.35).

Al igual que en el caso de la percepción, habría mentes animales, minerales, vegetales y, por supuesto, humanas. Esto no significa atribuirle a todas las criaturas el mismo tipo de mente, porque eso implicaría la afirmación contrafáctica de que una piedra tendría una razón igual a la humana. Como la materia se mueve de diversas maneras en cada criatura, produce en consecuencia distintos tipos de sensación y razón, es decir, diferentes tipos de mente. Así, una piedra posee una mente mineral, y un ser humano, una mente humana (*OEP* 221), pero esa diferencia no implica que un tipo de mente sea superior a otro. Este punto revela que para Cavendish ninguna criatura tiene supremacía respecto de las demás sino que cada una es perfecta en su tipo (*OEP* 204-205, *PL* 1.36). Por lo tanto, no existe una jerarquía natural de seres en la que los minerales ocupan el lugar más bajo y el hombre el más elevado. Esta visión jerárquica de la creación se construye a partir de una perspectiva antropocéntrica de la naturaleza y de la ignorancia del hombre respecto de las otras criaturas, lo que lo conduce a despreciarlas y a considerarse a sí mismo como un semi dios. Sin embargo, cada criatura tiene un modo de conocimiento que le es propio, y el hecho de que sea diferente del humano no implica que no sea racional (*PL* 1.10).

Finalmente, para el caso específico del hombre Cavendish propone la existencia de un alma sobrenatural o divina, además del alma natural (*OEP* 221, *PL* 1.10, 1.14). Sin embargo, el alma sobrenatural sólo es mencionada al pasar y no desempeña ningún rol relevante en el marco de su filosofía natural. Por este motivo, dice que deja su descripción “en manos de la Iglesia” (*OEP* 221, ver *PL* 3.25). Lo único que podemos conjeturar al respecto es que, al ser sobrenatural, sería un alma inmaterial, aunque a diferencia de Dios, sería una entidad espiritual finita.

4. La crítica a la filosofía experimental

Una vez establecido el trasfondo metafísico sobre el que se erige la epistemología de Cavendish, estamos en condiciones de examinar la crítica que formula a la filosofía experimental. Sus objeciones se estructuran a varios niveles. Por un lado, hay una serie de críticas generales de índole epistémica vinculadas con las teorías de la percepción de la época y con el rol que, en particular, los experimentalistas le otorgan a la sensación. Por otro lado, hay un conjunto de objeciones hacia los dos instrumentos que por antonomasia definen al método experimental: la observación y la experimentación. En el primer caso, las críticas no se dirigen tanto a la observación propiamente dicha como medio válido de recolección

de datos, sino al uso de instrumentos artificiales que median en la percepción de los objetos de investigación, tales como el microscopio y el telescopio. En el segundo caso, Cavendish señala que es imposible que mediante la experimentación se pueda llegar a crear efectos de la misma manera que lo hace la naturaleza. Pero en ambos casos hay una cuestión metafísica de fondo que pasa por objetar la pretensión de que el arte pueda mejorar, corregir o emular a la naturaleza.

4.1. Razón y sensación en el conocimiento natural

Ocupémonos en primer lugar de las críticas a la filosofía experimental relativas a la percepción. Como señalamos más arriba, Cavendish distingue entre dos tipos de percepción, la racional y la sensible. En el caso del ser humano, la percepción sensible se concentra principalmente en los cinco sentidos, aunque no es exclusiva de ellos porque el grado sensible está mezclado con el resto de la materia, por lo que “cada poro de la carne es un órgano sensible así como el ojo o el oído” (*PL* 1.35), del mismo modo que el grado racional está “diluido y entremezclado” también con los restantes. Generalmente ambos trabajan coordinadamente, dado que “la sensación informa a la razón” (*OEP* 182), es decir que ante la presencia de un objeto externo, la percepción sensible copia sus formas y movimientos, y la percepción racional copia a su vez los movimientos y formas que la percepción sensible imita. El carácter más libre y activo de la percepción racional le permite desempeñar un rol integrador de las percepciones particulares que produce la sensibilidad (Michaelian 2009, 42), uniéndolas y ofreciendo un conocimiento general del objeto que resulta más claro, ya que la parcialidad y división que puede ofrecer la sensación “causa una oscuridad general” (*OEP* 144). Por otra parte, la percepción racional es capaz de corregir los defectos de la sensible y enmendar su ignorancia, aunque ella misma tampoco es infalible, sino que puede ser engañada al igual que los sentidos (*OEP* 47, 226).

Cavendish señala que la percepción racional puede actuar voluntariamente, con independencia de la percepción sensible y de la presencia de los objetos externos. La acción voluntaria le permite hacer inferencias acerca de los movimientos internos de los objetos a partir de sus acciones externas y efectos (*OEP* 47, 100, 175). Este conocimiento es el que constituye propiamente la filosofía natural, a la que define como “una inquisición racional en las causas de los efectos naturales” (*OEP* 158). La investigación natural consiste entonces en identificar los movimientos internos que están a la base de los fenómenos observables (Boyle 2015, 444), es decir que procede de los efectos a las causas. Cavendish señala que su carácter es probable, en tanto sólo podemos “suponer probablemente las causas y principios” de esos fenómenos naturales (*OEP* 158, ver *PL* 4. 27).

Por otra parte, afirma que los filósofos experimentales sostienen que “todo el conocimiento y la percepción proviene de los sentidos” (*OEP* 153), con lo cual pretenden pasar por alto las características de ambos tipos de percepción, sus roles y complementariedad. La relevancia que los experimentalistas le confieren a los sentidos se apoya en la concepción mecanicista de la percepción a la que nos referimos anteriormente, que la explica como transmisión de la presión que los objetos externos producen en los órganos de la sensación (*OEP* 174), movimiento que luego los espíritus sensibles conducen hasta el cerebro para llevarle

las novedades a la mente (*OEP* 153).¹⁰ Cavendish considera, por un lado, que esta relevancia no es realmente tal porque el rol que los experimentalistas le otorgan a los sentidos es sólo el de ser mensajeros que “llevan todo el conocimiento de los objetos exteriores a la mente y no tienen ningún conocimiento ellos mismos” (*OEP* 154). La concepción de la percepción que proponen supone un modelo lineal y centralizado que comienza con el impulso causado por el objeto, pasa por la sensación y llega a la mente, la que, en rigor, es la única con la capacidad de percibir y, por lo tanto, de conocer ese objeto. Cavendish, como vimos, no propone un modelo lineal ni una distinción entre sensación y percepción, sino que habla de una percepción sensible y racional simultánea que se lleva a cabo de forma coordinada (*PL* 2.16). La linealidad que predomina en el modelo experimentalista no permite postular, como en el caso de Cavendish, que existe un tipo de percepción inherente a la materia sensible ni por lo tanto, un tipo de conocimiento específicamente sensible, sino que ubica a la sensación en función de lo que la mente haga con ella. Por su parte, el modelo de percepción de Cavendish no plantea la existencia de un punto central donde se concentre el conocimiento, sino que la mezcla completa supone un esquema descentralizado en el que todas las partes de la naturaleza tienen percepción y por lo tanto, conocen (*OEP* 154).

Consideramos que, en lo que respecta a la percepción, su crítica no pasa por denostar el rol de la sensación para exaltar el de la razón, como ciertas interpretaciones que mencionamos al comienzo de este trabajo proponen (Lewis, 2001), sino que más bien apunta a objetar la centralidad que los experimentalistas le otorgan a los sentidos (*OEP* 197). Esta crítica se arraiga en el planteo de Cavendish respecto de que no hay jerarquías ontológicas en el universo, sino que todos los seres y modos de percepción están en pie de igualdad. Por otra parte, así como su metafísica expresa una interconexión inseparable entre las partes de la naturaleza, lo mismo ocurre con los tipos de percepción y conocimiento. En tanto los dos tipos de percepción pertenecen a los dos tipos de materia activa, y a su vez los grados de materia están unidos en una mezcla completa, no sería posible disociarlos ni desestimar uno de ellos, porque eso implicaría ignorar las funciones que desempeñan los grados de la materia en el orden del universo. En este sentido, recordamos que Cavendish, al presentar las características de la materia, afirma que los tres grados “son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza” (*OEP* 24). Su crítica, entonces, no puede consistir meramente en prescindir por completo de la sensación para alcanzar el conocimiento, sino en darle a cada tipo de percepción el lugar que debe ocupar según su naturaleza y funciones. Por lo tanto, para alcanzar un conocimiento lo más fidedigno posible de la naturaleza no debemos darle exclusividad a uno de ellos, sino buscar su adecuada complementariedad (*OEP* 100, 226, 242).

En definitiva, la crítica al modelo de percepción de los filósofos experimentales no necesariamente la lleva a invalidar a la sensación como modo de conocimiento. Hay otro argumento que aleja a Cavendish de posturas que podríamos considerar como racionalistas, entendiéndolo por ello una línea de pensamiento que privilegia la razón por sobre la sensación en función de considerarla como una facultad que nos permite acceder direc-

10 La concepción mecanicista de la percepción no era privativa de los filósofos experimentales y Cavendish así lo reconoce, ya que también se la atribuye a autores como Descartes (*PL* 1.37). Allen (2019, 76) afirma que el mecanicismo era un marco metafísico compartido tanto por filósofos experimentales como especulativos, al menos hasta fines del siglo XVII.

tamente a ciertas verdades inmutables y deducir de allí todo otro conocimiento. La razón se considera infalible en buena medida por el hecho de ser cualitativamente diferente de la materia, y se sostiene que es una facultad privativa de los seres humanos, lo que nos ubicaría por encima de las restantes criaturas. Como hemos visto, en la ontología de Cavendish ninguno de estos postulados tiene cabida. Todo en el universo está dotado de razón, por lo que la racionalidad no nos daría un rango ontológico superior ni un estatus epistémico privilegiado por sobre el resto de las criaturas. La razón, por otra parte, no es un atributo de una sustancia inmaterial y sobrenatural. Cavendish cree que esta concepción, que atribuye a filósofos tales como Descartes o Henry More, se origina en no diferenciar adecuadamente entre el alma racional natural y el alma divina del hombre (PL 3.25). Esta indistinción lleva a atribuirle al alma natural cualidades propias del alma sobrenatural y a considerar que esas cualidades son privativas del ser humano, único ser dotado de alma sobrenatural. El hecho de que la percepción racional sea más pura y sutil que la sensible, ha causado “que muchos crean que es inmaterial, como si fuese algún tipo de dios, cuando no es más que un movimiento o percepción figurativo puro, fino y sutil” (OEP 47). Sin embargo, Cavendish no deja lugar para la ambigüedad: en tanto el ser humano tiene cuerpo es parte del mundo natural, y en el mundo natural todo es material. Por lo tanto, las ideas, pensamientos, recuerdos, opiniones, etc. no proceden de un principio inmaterial diferente del cuerpo, sino que son materiales (PL 2.18).

4.2. *El lugar de la especulación*

En el apartado anterior hemos ofrecido argumentos que nos permiten afirmar que en el caso de Cavendish no hay una degradación de la percepción sensible ni una exaltación de la percepción racional en base a la vinculación que mantengan con lo corporal, ya que ambas son de índole material. Hemos resaltado además su acción complementaria al momento de la percepción y el conocimiento. Sin embargo, también mencionamos en distintos momentos que Cavendish dota a la percepción racional de algunos atributos que parecen conferirle cierta superioridad con respecto de la sensible. Por ejemplo, que al estar desligada de una acción directa sobre la parte inanimada, es más sutil, activa y tiene mayor libertad, mientras que la parte sensible, al tener que lidiar directamente con la materia inanimada tiene una percepción más tosca y particular (OEP 144, 180-1). Incluso señalamos que la percepción racional no sólo trabaja en coordinación con la sensible, sino que puede hacerlo de manera voluntaria, como en el caso del conocimiento de las causas de los fenómenos observables mediante inferencias a partir de los efectos.¹¹ Dadas estas características, Cavendish afirma que “aunque la percepción sensible es la mejor luego de la racional, en tanto la razón va más allá de los sentidos, está por encima de la sensación” (OEP 101).

Por momentos, su crítica a la metodología de los filósofos experimentales la lleva a afirmar que la filosofía natural consiste en la contemplación, es decir, en una actividad

11 Aunque Cavendish no lo explicita, podemos pensar que esta libertad de la percepción racional es relativa. Si bien no siempre depende de la presencia del objeto externo y de la percepción sensible, en tanto las inferencias acerca de los movimientos internos se hacen sobre la base de lo ya percibido en coordinación con la percepción sensible, no son completamente independientes de ella.

netamente racional (por ejemplo, *OEP* 11). Como hemos indicado oportunamente, este tipo de afirmaciones ha llevado a algunos intérpretes a definirla como racionalista o bien como una filósofa especulativa que se opone al experimentalismo (Anstey 2005, 215 n3). Peter Anstey, quien propone que este modo de concebir la filosofía natural moderna es más adecuado que la tradicional distinción racionalismo/empirismo, señala que la filosofía natural especulativa se define como la “explicación de los fenómenos naturales sin recurrir antes a la observación y experimentación sistemáticas” (2005, 215, nuestra traducción), mientras que la filosofía experimental, al no apoyarse en asunciones filosóficas *a priori*, es esencialmente no especulativa. Dada esta definición, las dos perspectivas se presentan como mutuamente excluyentes.¹² Por lo tanto, si Cavendish critica a la filosofía experimental, necesariamente debería ser una filósofa especulativa.

A primera vista, esta interpretación cuenta con evidencia textual a su favor, ya que acabamos de señalar que para Cavendish la percepción racional es superior a la sensible, y que la filosofía natural es una empresa racional. Pero plantear la cuestión en términos dicotómicos, como hemos dicho al comienzo del trabajo, nos pone en la situación de tener que optar por uno u otro tipo de percepción, cuando ya dejamos en claro que eso no es lo que propone Cavendish. La superioridad que le otorga a la razón no implica invalidar la percepción sensible *per se*, sino la pretensión de que la sensación nos pueda brindar por sí sola un nivel de conocimiento satisfactorio, o que tenga un carácter epistémico fundante o primordial. La oposición entre ambas no es radical, sino relativa, ya que muestra la necesidad de establecer una complementariedad organizada entre la razón y la sensación donde cada una respete el rol que por naturaleza le corresponde, en función del tipo de materia que las constituye.

En este sentido, Cavendish habla de la filosofía contemplativa y de la filosofía experimental como “partes” de la filosofía y no como tipos de filosofía (*OEP* 196). Esto sugiere que no las comprende como modos alternativos de hacer filosofía sino como aspectos de la actividad filosófica que son complementarios pero deben articularse de un modo particular. Así como el grado racional de la materia desempeña un rol directivo porque tiene las cualidades de diseñar, examinar y dirigir, y el grado sensible actúa en función de esa orientación (*OEP* 49, 99), así en filosofía natural, la parte contemplativa debe preceder a la experimental, porque es la que ofrece las razones, los argumentos y las instrucciones al arte de la experimentación (*OEP* 196-7, 210). En definitiva, la producción de conocimiento humano no debe alterar la organización de la totalidad natural de la que forma parte:¹³

A mi juicio, sin las concepciones del estudioso, el artista no podría saber cómo hacer experimentos (...) No siempre le corresponde hacer pruebas o experimentos a los conceptualizadores estudiosos, sino que dejan ese trabajo en manos de otros, cuyo

12 Para un análisis detallado de esta cuestión remitimos a nuestro artículo Calvente, S. (2018), «David Hume y la distinción entre filosofía especulativa y experimental», *Diánoia. Revista de filosofía*, 63, (81), pp. 109-131.

13 Algunos intérpretes han vinculado esta organización natural y su correlato epistémico con el pensamiento político de Cavendish, de corte conservador, monárquico y clasista. El orden natural y epistémico reflejarían, en el plano político, la necesidad de mantener un orden social jerárquico con roles fijos y bien delimitados. Ver, entre otros, Lewis (2001, 345), Sarasohn (2010, cap. 3) y Wilkins, (2014, 252). Para un punto de vista más matizado sobre el tema, ver Walters (2014, cap. 3).

tiempo no se ocupa tanto en pensamientos o especulaciones como en acciones. El contemplador es el diseñador, y el artista, el obrero o trabajador (*PL* 4.24).

Esta cita expresa que, al menos tal como Cavendish la concibe, la distinción entre filosofía especulativa y experimental no se plantea en términos excluyentes, sino de distribución de roles. En lugar de ser modos incompatibles de estudiar la naturaleza, Cavendish plantea que la función de la filosofía experimental es la de asistir a la filosofía especulativa (Allen 2019, 74).

La complementariedad entre ambos tipos de filosofía no sólo obedece al respeto del orden natural, sino también a un propósito netamente epistémico. A pesar de que Cavendish reconoce que la percepción racional tiene características particulares que le dan cierta preeminencia por sobre la sensible, también sostiene que ninguna de las dos es infalible. La razón no puede brindarnos certeza absoluta, ni develar las causas ocultas de los efectos naturales, sino que ofrece un conocimiento falible y probable (*PL* 4. 27), pero mejor que el que puede brindarnos la percepción sensible por sí sola. La falibilidad de ambos tipos de percepción hace más necesaria aún su articulación si aspiramos a alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza: “dado que el conocimiento y la comprensión son más claros cuando la percepción racional y la sensible se unen, de la misma manera la filosofía experimental y la especulativa dan la información más segura cuando están unidas o acompañadas la una de la otra” (*OEP* 242).

Si bien Cavendish no se define como escéptica, encontramos una fuerte afinidad entre su postura falibilista y el escepticismo mitigado de autores contemporáneos y posteriores, muchos de ellos experimentalistas (Boyle 2015, 444-5). El conocimiento en filosofía natural, entonces, es sólo probable, y esto por al menos dos razones. La primera es que consiste en el conocimiento de las causas, que como vimos, son los movimientos internos de las partes de la naturaleza, a los que sólo podemos acceder indirectamente por medio de inferencias a partir de la observación de sus efectos, lo que no nos da certeza acerca de la naturaleza de su funcionamiento, pero nos permite alcanzar un conocimiento probable al respecto. La segunda tiene que ver con el hecho de que el ser humano es una criatura finita que no es más que una parte de la naturaleza. Por lo tanto, su conocimiento es necesariamente limitado (*OEP* 201, 269, 274), y nunca podrá abarcar de manera perfecta y completa la totalidad infinita que constituye el mundo natural (*OEP* 99-100, 130).

4.3. La mediación instrumental

Pasemos ahora a revisar las críticas que formula Cavendish a los instrumentos mediante los cuales el método experimental obtiene los datos que dan sustento a sus explicaciones: la observación y la experimentación. Robert Hooke, uno de los filósofos experimentalistas a quienes Cavendish critica, reconocía la falibilidad de los sentidos y sostenía que los instrumentos podían ser ayudas para corregir su estrechez y vaguedad (*OEP* 48-9). Sin embargo, Cavendish ve en esto un problema antes que una solución para las limitaciones de los sentidos. Considera que el uso de instrumentos que median en el proceso de conocimiento agrega una complicación extra a su carácter de por sí limitado y falible: la de la

distorsión que ocasionan las lentes de los microscopios y telescopios (*OEP* 4, 9, 87, 100, 196). Cavendish hace notar que según la calidad de las lentes y el tipo de iluminación, las imágenes pueden sufrir variaciones considerables. (*OEP* 50, 53). Por lo tanto, en lugar de perfeccionar nuestra capacidad cognoscitiva, el uso de instrumentos le da un fundamento frágil, inconstante e incierto a la filosofía experimental (*OEP* 99). Esta crítica quedó plasmada en un pasaje muy famoso de su obra de ficción utópica *The Blazing World*. El mundo resplandeciente es una región habitada por seres híbridos –mitad humanos, mitad animales– cuya profesión está de acuerdo con lo que es más adecuado a la naturaleza de su especie. Ese mundo está gobernado por una emperatriz, que a lo largo de la novela va convocando a los distintos profesionales para dialogar con ellos. Quienes se ocupan de la filosofía experimental son los hombres-oso. Ante las discusiones que se originan por las observaciones que hacen con sus telescopios, la emperatriz les dice que “si sus lentes fueran informadoras veraces, corregirían la irregularidad de su razón y sentidos” (*BW* 82). Luego agrega:

Sin embargo (...) la naturaleza os ha dotado con unos sentidos y un raciocinio más precisos que los que la técnica ha dado a vuestras lentes; pues estas no son sino embusteras que jamás os llevarán a conocer la verdad (...) os ordeno, pues, que las rompáis, pues mejor podréis observar el movimiento de los cuerpos celestes con vuestros ojos naturales que con lentes artificiales (*BW* 82-83).

Como podemos notar, Cavendish no desestima a la observación como medio de conocimiento, ya que la emperatriz no ordena a los hombres-oso que se dediquen a especular acerca del movimiento de los cuerpos celestes, sino que los observen sin instrumentos que distorcionen la percepción sensible (ver *PL* 3.12). Lejos de permitirnos ampliar nuestro conocimiento, el microscopio o el telescopio sólo nos permiten acceder al exterior de los cuerpos con cierto grado de detalle, pero no a sus movimientos más sutiles o a sus componentes últimos (*PL* 4.24). Esto resulta insuficiente para conocer las causas de su funcionamiento, el que, como vimos, está regido por los movimientos interiores de la materia y es accesible sólo por medio de la razón (*OEP* 9, 50-51,70). Por estos motivos, Cavendish plantea que la percepción sensible natural es preferible a la mediada por instrumentos artificiales: “la mejor óptica es un ojo natural perfecto y una percepción sensible normal, y el mejor juez es la razón. El mejor estudio es la contemplación racional unida a la observación de los sentidos comunes, y no las artes engañosas” (*OEP* 53).

La discusión en torno al uso de instrumentos que median en nuestra observación de la naturaleza pone de relieve que el problema no son nuestros sentidos, sino la distorsión de su funcionamiento regular. Esta cuestión también se manifiesta en la crítica de Cavendish a la práctica de la experimentación, la que por definición implica alterar deliberadamente el curso natural de los hechos. Las observaciones acerca de la legitimidad de tales recursos epistémicos se comprenden con mayor precisión si las ubicamos en el marco de la distinción ontológica que Cavendish traza entre naturaleza y artificio.

Consideremos brevemente, entonces, cuál es el estatus ontológico que Cavendish le confiere al artificio y al arte en general, para comprender este aspecto de su crítica al método experimental. La autora afirma que los efectos del arte son en parte naturales

y en parte artificiales, y por eso los considera “hermafroditas” (*OEP* 197). Desde una perspectiva general, los productos artificiales son naturales, porque la naturaleza abarca todo lo que yace dentro de ella. El arte no puede producir nada que esté por fuera o más allá de la naturaleza, sino que se limita a modificar lo que la naturaleza le brinda (*OEP* 197-8); en ese sentido, es efecto y nunca causa (*OEP* 202-3). En un sentido particular, los artificios no son naturales porque no son producidos de la misma manera que la naturaleza causa sus efectos. Mientras que la naturaleza trabaja de manera regular y constante, los artificios son irregulares. Cavendish incluso afirma que son como pasatiempos naturales o como hijos bastardos que no tienen comparación con las acciones sabias y fundamentales de la naturaleza (*OEP* 105, 197-8, 201).

Mediante la realización de experimentos, los filósofos plantean la posibilidad de alterar el curso natural para “manufacturar” hechos naturales, suponiendo que se llega al mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Al hacerlo, están ignorando o pasando por alto el estatus degradado de los productos del arte (*OEP* 209). Cavendish observa que filósofos como Robert Boyle o Hooke alteran la relación naturaleza-arte de diversas maneras. Boyle se jacta de poder introducir artificialmente nuevas formas en la naturaleza, pero eso es imposible ya que el arte trabaja con lo que la naturaleza ofrece: sólo puede producir cambios pero no puede crear nada original. Hooke, por su parte, sostiene, como vimos, que el arte puede corregir los errores e imperfecciones de la humanidad, tales como los defectos de la percepción. De esta manera, el arte no tendría un objetivo divergente del de la naturaleza, sino que nos podría reconducir a ella (*OEP* 48-49). Cavendish considera que esta empresa equivaldría a querer corregir a la naturaleza por medio del arte, es decir, corregir a la causa por medio del efecto, o peor aún, corregir una causa sabia y regular por medio de un efecto imperfecto e irregular. Toda disrupción del funcionamiento regular de la naturaleza, sea mediante la interposición de artefactos en la observación o la producción artificial de hechos naturales, termina en última instancia perjudicando a la filosofía porque nos aleja de la posibilidad de alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza.

5. Conclusión

Esperamos haber mostrado, luego de este recorrido por la metafísica de Cavendish y sus reflexiones acerca del experimentalismo, que la autora no considera que la práctica de la filosofía natural deba pensarse en términos de disyunciones exclusivas, sino que debe haber una armonización entre los distintos planos de la totalidad natural: el plano epistémico debe estar en consonancia con el plano ontológico si pretendemos alcanzar un conocimiento confiable. Su crítica se dirige a aquellos filósofos que pretenden ignorar esta correlación y sostienen la prioridad del arte por sobre la naturaleza, de la sensación por encima de la razón y de la experimentación por sobre la contemplación. Cavendish considera que dado que ni los sentidos ni la razón son infalibles, deben trabajar juntos para alcanzar un conocimiento lo más probable posible, y en todos los casos deben prescindir de los instrumentos artificiales que distorsionan el funcionamiento regular de la percepción.

Bibliografía

- Allen, K. (2019), «Cavendish and Boyle on Colour and Experimental Philosophy», en: Vanzo, A. y Anstey, P. (eds.): *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy*, Nueva York: Routledge, pp. 58-80.
- Anstey, P. (2005), «Experimental versus Speculative Philosophy», en Anstey, P. y Schuster, J. (eds.): *The Science of Nature in the Seventeenth Century, Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 215-242.
- Boyle, D. (2015), «Margaret Cavendish on Perception, Self-Knowledge, and Probable Opinion», *Philosophy Compass* 10 (7), pp. 438-450.
- Bloch, O. (1985), *Le Matérialisme*, París: PUF.
- Calvente, S. (2018), «David Hume y la distinción entre filosofía especulativa y experimental», *Diánoia. Revista de filosofía*, 63 (81), pp. 109-131.
- Cavendish, M. (1664), *Philosophical Letters: or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age [PL]*, Londres. Citado por parte y número de carta.
- Cavendish, M. (1666/2001), *Observations upon Experimental Philosophy [OEP]*, editado por Eileen O'Neill, Cambridge: Cambridge University Press. Citado por número de página.
- Cavendish, M. (1666/1994). *The Blazing World and other Writings [BW]*, editado por Kate Lilley, Londres: Penguin. Traducción al español de María Antonia Martí Escayol: *El mundo resplandeciente*. Madrid: Siruela, 2017. Citado por número de página de la edición en español.
- Cunning, D. (2006), «Cavendish on the Intelligibility of the Prospect of Thinking Matter», *History of Philosophy Quarterly* 23 (2), pp. 117-136.
- Duncan, S. (2014), «Minds Everywhere: Margaret Cavendish's Anti-Mechanist Materialism», manuscrito, recuperado de: <https://philarchive.org/archive/DUNMEM>
- Gorham, G. (2012), «The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defense of Corporeal God», *British Journal for the History of Philosophy* 21(2) pp. 240-261.
- Keller, E. (1997), «Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science», *English Literature History* 64 (2), pp. 447-471.
- Lewis, E. (2001), «The Legacy of Margaret Cavendish», *Perspectives on Science* 9 (3), pp. 341-365.
- Michaelian, K. (2009), «Margaret Cavendish's Epistemology», *British Journal for the History of Philosophy* 17 (1), pp. 31-53.
- O'Neill, E. (2001), «Introduction», en: Cavendish, M. *Observations upon Experimental Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. x-xxxvi.
- Sarasohn, L. (2010), *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy during the Scientific Revolution*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tillery, D. (2007), «'English Them in the Easiest Manner You Can': Margaret Cavendish on the Discourse and Practice of Natural Philosophy», *Rethoric Review* 26 (3), pp. 268-285.
- Walters, L. (2014), *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Wilkins, E. (2014), «Margaret Cavendish and the Royal Society», *Notes & Records. The Royal Society Journal of the History of Science* 68 (3), pp. 245-260.
- Wunderlich, F. (2016), «Varieties of Early Modern Materialism», *British Journal for the History of Philosophy* 24 (5), pp. 797-813.
- Wright, J. (2000), «Materialism and the Life Soul in Eighteenth Century Scottish Physiology», en Wood, P. (ed.): *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*. Rochester: The University of Rochester Press, pp. 177-197.
- Wolfe, Ch. (2014), «Materialism», en Garrett, A. (ed.): *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Londres: Routledge, pp. 91-118.
- Yolton, J. (1983), *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth Century Britain*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Por qué Huygens no entendió el *analysis situs* de Leibniz*

Why Huygens did not understand Leibniz's *analysis situs*

MIGUEL PALOMO**

Resumen. En 1679 Leibniz envía a Huygens un proyecto de nueva geometría, denominada *analysis situs*, mediante la cual pretende superar la geometría euclídea. Huygens, sin embargo, en carta a Leibniz afirma que no comprende la utilidad de este nuevo método, ante lo cual Leibniz deja de desarrollarlo. Habitualmente la literatura científica ha incidido en la incomprensión de Huygens por ser una figura centrada en resultados claros y no dado a especulaciones. Sin embargo, si atendemos a estas cartas y al contexto que las rodea, podemos comprobar que la forma en la que Leibniz presentó esta nueva geometría a Huygens pudo impedir que éste la comprendiese adecuadamente.

Palabras clave: *Analysis situs*, Leibniz, Huygens, Historia de la ciencia, Historia de la filosofía.

Abstract. In 1679 Leibniz sent Huygens a project for a new geometry, called *analysis situs*, by which he intended to overcome Euclidean geometry. However, Huygens in a letter to Leibniz indicated that he did not understand the usefulness of this new method. Usually, the scientific literature has explained that the reason of this was Huygens' scientific approach. However, if we look at these letters and their context, we can see that the way in which Leibniz presented this new geometry to Huygens could have prevented him from understanding it properly.

Keywords: *Analysis situs*, Leibniz, Huygens, History of Science, History of Philosophy.

Recibido: 28/02/2021. Aceptado: 02/03/2021.

* La publicación es parte del proyecto TED2021-130322B-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea "NextGenerationEU"/PRTR.

** Doctor por la Universidad de Sevilla, actualmente es Profesor Ayudante Doctor en el departamento de Lógica y Filosofía Teórica, Universidad Complutense de Madrid. Anteriormente ha sido Visiting Scholar en Harvard University, Investigador Postdoctoral en el CNRS/Aix-Marseille Université, Visiting Researcher en el Leibniz-Archiv de Hannover y Profesor Sustituto Interino en las universidades de Sevilla y de Huelva. Su investigación se centra en la Historia de la Filosofía y de la Ciencia, especialmente en la modernidad temprana, así como en temas relativos a desinformación, fake news y negacionismo. Contacto: mipalomo@ucm.es. Publicaciones recientes: (2021) "New Insight into the Origins of the Calculus War", *Annals of Science* 78:1, 22-40; (2020) "El *drole de pensée* de Leibniz y su ideal de la comunicación científica y filosófica", *Endoxa* 46, 441-458.

1. Introducción

Uno de los empeños de Leibniz a lo largo de toda su carrera fue mejorar los métodos generales que figuras científicas tanto antiguas como modernas habían presentado a lo largo de la historia en matemáticas y en geometría. En ese sentido, Euclides y Descartes son dos figuras cuyos métodos Leibniz deseaba superar, buscando los métodos más cómodos y sencillos para aliviar la mente y facilitar la práctica científica. Para conseguirlo, uno de los proyectos más relevantes desarrollados por Leibniz es el *analysis situs* (AS de ahora en adelante). Si bien mediante la matemática se pueden representar y aprehender fenómenos físicos mediante el uso de magnitudes, ésta no hace referencia al espacio en sí, por lo que los métodos puramente matemáticos darían una solución parcial al problema de cómo representar dichos fenómenos en su totalidad. Por ello, en su época de juventud Leibniz comienza un estudio del *situs* (espacio) que se une al estudio de las magnitudes presentado por la aritmética para así formular una nueva geometría, la cual permitirá el posterior desarrollo de una teoría fenomenológica del espacio (Arthur, 2013, 526).

Leibniz denomina a este estudio con diferentes términos, entre los que se encuentran AS, característica geométrica, geometría *situs*, característica *situs*, análisis geométrico o *speciosa situs* (Echeverría, 1995, 7). En este trabajo utilizaremos el término AS, siguiendo el consenso que diferentes investigadores han alcanzado a la hora de estudiar el proyecto realizado por Leibniz.

Para comenzar, hay que señalar que Leibniz no publicó en vida nada referente a este AS. Lo más cercano a ello que hizo Leibniz fue enviar a su maestro Christiaan Huygens un extracto de este proyecto en la correspondencia que mantuvieron durante 23 años. Huygens, sin embargo, no llegó a comprender la finalidad ni la utilidad de este análisis de la situación, por lo que a pesar de que el intercambio epistolar se mantuvo en el tiempo hasta 1695 (fecha de fallecimiento de Huygens), nunca volvieron a discutir este método. Ello contrasta con el cálculo infinitesimal de Leibniz: de nuevo, un método creado para “aliviar la mente” a la hora de realizar operaciones matemáticas que es incomprendido por Huygens. Si bien vemos similitudes en la recepción del AS y del cálculo infinitesimal por parte de Huygens, es necesario señalar que, ante la evidencia de la utilidad del cálculo, Huygens sí llegó a reconocer esta utilidad y expresó su deseo de estudiarlo (AA III, 5, 196-202), lo cual nunca llegó a ocurrir con el AS.

La literatura científica, al tratar la incompreensión de Huygens del AS y del cálculo infinitesimal, ha insistido en que Huygens era un cartesiano todavía anclado en métodos clásicos, en comparación con el joven Leibniz y sus seguidores, más inclinados a crear nuevas formas de enfrentarse a los problemas geométricos y matemáticos. Sin embargo, en este trabajo nos gustaría poner en duda que la responsabilidad de la incompreensión del AS sea exclusiva de Huygens, hecho al que apenas se le ha prestado atención en la literatura especializada. Se debe aclarar, sin embargo, que el objetivo primordial de la mayoría de la bibliografía centrada en el AS no se ha enfocado en su recepción por parte de Huygens, lo que exculpa en su gran mayoría a los autores de estar cometiendo un error directo. Más bien, la mayoría de la literatura resalta la incompreensión de Huygens como una forma de contextualizar el AS, y para ello se han valido de lo que podríamos denominar la interpretación tradicional respecto

a la recepción del AS de Huygens. Por ejemplo, De Mora, en su magnífica edición de una serie de traducciones de algunos de los tratados matemáticos más importantes de Leibniz, señala que Huygens no entendió en AS por ser un método “muy adelantado a su tiempo” (De Mora, 2018, 107); Freudenthal, en su contextualización histórica del AS, señala que Huygens no disfrutaba tanto de las matemáticas en sí como de sus resultados, lo que podría explicar, junto con la idea de que fue un hombre con una actitud “práctica y sobria”, que no comprendiese el nuevo método leibniziano (Freudenthal, 1972, 63); del mismo modo ocurre con otros textos que se han centrado en presentar una semblanza del AS, su contexto histórico y utilidad: tal es el caso de König, quien en 1752 señaló que Huygens no vio atractivo en las ideas de Leibniz por encontrarse “rempli de ses propres méditations” (König, 1752, 88), posiblemente afianzando la interpretación tradicional respecto a la recepción del AS. Aunque según la hipótesis que mantenemos en este trabajo, la idea de König es incorrecta, hay que destacar que muy probablemente carecía de acceso a la totalidad de la correspondencia entre ellos y a las herramientas críticas que nos ofrece hoy la edición de las obras completas de Leibniz (AA). Vemos, por tanto, que la interpretación tradicional de la recepción del AS es muy temprana en el tiempo.

El hecho de que esta visión de Huygens fuese acogida tan pronto por los investigadores ha facilitado que se haya transmitido a estudios más recientes que retoman dicha interpretación (Huber, 1951, 1999-200; Couturat, 1969, 392; Leibniz, 1968; citados por Echeverría, 1979, 239). También encontramos esta interpretación tradicional en obras publicadas en los últimos años. Por ejemplo, De Risi incide en la pobre recepción del AS por parte de Huygens (De Risi, 2018, 247; 2011, 208), si bien su texto está centrado en los contenidos del AS y no en su contexto histórico; Antognazza señala que Huygens no pudo apreciar el enorme potencial de esta nueva geometría (Antognazza, 2009, 247): aunque su trabajo se trata de una magnífica biografía de referencia en estudios leibnizianos, no realiza un análisis exhaustivo de la recepción del AS, tal y como es de esperar en un trabajo biográfico; Tho señala que Huygens había desalentado de tal manera a Leibniz que el hiato en el proyecto del AS era inevitable (Tho, 2017, 125); por último, en un trabajo escrito en conjunto por Echeverría y De Mora, ambos señalan que Huygens no fue el “interlocutor ideal para este tipo de planteamientos de fundamentación lógica de la geometría”, aunque excusan al científico holandés al estar Leibniz presentando un método que adelantaba “un par de siglos las investigaciones sobre los fundamentos de la geometría” (Echeverría y De Mora, 2016, 113).

Sin embargo, el trabajo realizado por investigadores como Echeverría ha puesto en cuestión dicha interpretación tradicional, pues reconoce que en la fecha de envío del método a Huygens “nadie estaba en condiciones de entender mínimamente la pretensión misma de la geometría leibniziana” (Echeverría, 1984, 77), así como que las ventajas del AS en la carta que Leibniz envía a Huygens son presentadas de un modo confuso (Echeverría, 1979, 234). A pesar de ello, en Echeverría aparecen ecos de la interpretación tradicional, al señalar que Huygens “no se interesó lo más mínimo en el ensayo geométrico que le envió Leibniz” (Echeverría, 1984, 77). Por su parte, Martin ha señalado que, en su carta a Huygens, Leibniz omite algunas reglas que permiten comprender la utilización de los caracteres en el AS, lo que podría ser “una de las razones por la que Huygens no se entusiasmó con la propuesta de Leibniz” (Martin, 1983, 67), junto con el hecho de que este método no fue lo suficientemente desarrollado en su presentación a Huygens (Martin, 1983, 91). Vemos, por tanto, que

a pesar de la supervivencia de esta interpretación tradicional, Echeverría y Martin parecen haber sido los únicos que han dado indicios de que el problema de la comprensión del AS no se debe exclusivamente a Huygens, sino que también se debe a la forma en la que Leibniz presenta su método. Esto, sin embargo, no es explicado con detalle en sus trabajos, por lo que investigar esta cuestión es todavía una tarea por realizar.

Es por ello que en este trabajo proponemos la hipótesis de que el motivo de la falta de comprensión de la utilidad del AS por parte de Huygens no se encuentra en su acercamiento al método, sino en la forma en la que Leibniz presenta este proyecto en sus cartas a Huygens, lo cual no ha sido suficientemente tenido en consideración en la literatura especializada. Para ello, tras esta introducción (1), en (2) explicamos los orígenes y primeros desarrollos del AS, de modo que podamos comprender su progreso anterior al envío a Huygens; en (3) tratamos la forma en la que Leibniz introduce a Huygens su nueva geometría; en (4) explicamos las cartas posteriores a la presentación del AS a Huygens y los motivos por los que éste etiquetó al proyecto de Leibniz como “bellos deseos”; en (5) señalamos la posibilidad de que dos textos escritos en 1680 pudiesen haber sido redactados con la finalidad de responder a la opinión negativa de Huygens; para terminar en (6) con nuestras conclusiones.

2. Características y orígenes del *analysis situs*

El AS es un método formal que mediante símbolos pretende expresar relaciones de espacio, es decir, de posición de objetos o cuerpos. De este modo, mediante el AS se puede expresar cualquier figura o característica geométrica (un círculo, un rectángulo, una recta, un punto). Para Leibniz, la geometría euclídea no ofrece las verdades que están en relación con el mundo fenoménico y que muestran el funcionamiento y forma de relación entre cuerpos, sino que se refieren a un plano geométrico ideal. En contraposición a Euclides, una de las finalidades del AS es conocer las relaciones entre los objetos geométricos, lo cual supone conocer el mundo fenoménico. En consecuencia, las relaciones entre objetos mostrarían, al modo de una analogía, cómo deben ser las relaciones monádicas¹ (hasta tal punto que el AS influyó el posterior desarrollo de la monadología: Martin, 1983, 286).

El texto sobre el AS que Leibniz da a conocer a Huygens puede entenderse como el fundamento de sus textos metafísicos de madurez referidos a su teoría del espacio, tal y como defiende Martin (1983, 30-31), idea propuesta también por De Risi (2011, 212, 216; 2007). Este texto se divide en dos: primeramente la carta número 12 de su correspondencia (AA III, 2, n.347: 840-850), y segundo, un artículo adjunto a dicha carta enfocado exclusivamente en el AS (AA III, 2, n.347, 851-860), ambos enviados por Leibniz el 8/18 de septiembre de 1679. Pero es durante el año 1679 cuando Leibniz afianza los conceptos fundamentales de esta nueva geometría que se utilizan en dicho texto, como son el de *situs*, *via*, *tractus* y congruencia. Partiendo de estos conceptos, llega a caracterizar algunas nociones euclidianas y a probar algunos teoremas simples “sin haber recurrido a las figuras ni a las nociones, sino

1 Respecto a la discusión sobre el problema de la espacialidad en las relaciones entre mónadas, ver: McDonough, Draft, 2021. Arthur también ha señalado el problema de la unión entre la teoría del espacio leibniziana con el perspectivismo en la mónada y el cuerpo orgánico que le corresponde (2013, 518).

solamente a los nuevos caracteres” (Echeverría, 1995, 20), tarea que le permitirá formular posteriormente su teoría del espacio².

Para comprender el significado y el contexto que rodea esta carta número 12 debemos retrotraernos a la aparición de algunos de los conceptos claves del AS. Por ejemplo: sabemos que Leibniz escribió una carta no enviada a Gallois que ya nombra la similitud (De Risi, 2007, 58), si bien posteriormente le nombra el proyecto en otra epístola (Antognazza, 2009, 246); también nombra la característica geométrica a Berret; y, por último, describe la posibilidad de un álgebra de situaciones en lugar de magnitudes a Tschirnhaus, quien afirmó que se trataba de una insustancial quimera (De Risi, 2007, 62), algo que evoca la respuesta que Huygens le dará tras recibir este nuevo método. Tal y como podemos comprobar, el AS no fue comprendido por sus contemporáneos. El hecho de que no sólo Huygens, sino tampoco Tschirnhaus entendiese esta nueva geometría, es un fuerte indicio de que el problema no se encuentra en la recepción de Huygens, sino en la forma en la que Leibniz comunica su nuevo método.

Los trabajos iniciales sobre el AS aparecen en su etapa parisina. En otoño de 1674 Leibniz escribe *De Constructione*, donde se resumen algunos de las motivaciones de Leibniz para crear su AS. En este artículo Leibniz lidia principalmente con la relación entre el álgebra y la geometría sintética, además de tratar la constructibilidad con regla y compás y con el problema, también tratado por Newton, de la supuesta mayor naturalidad que poseen las líneas rectas y circunferencias con respecto a otras figuras (De Risi, 2007, 53). También en París escribe otros textos como el *Dissertatio exoterica de statu praesenti et incrementus novissimis deque usu in geometria* o el *De magnitudine y Generatio quidem rectae et circuli*, redactados justo antes de abandonar la capital francesa en 1676.

Sin embargo, tras su estancia en París, Leibniz sigue desarrollando el AS. Tomemos, por ejemplo, su *Characteristica geometrica* (1677), uno de los primeros tratados en los que Leibniz presenta su método geométrico de un modo más maduro y cercano a la carta 12. Para comenzar a explicar este método, primero Leibniz debe mostrar cómo funciona la expresión y representación simbólica de las figuras geométricas más comunes. Por ello, expone el modo de representar una línea recta, expresando sus puntos individuales mediante las letras en mayúsculas *A*, *B*, etc., y las magnitudes con letras minúsculas. De este modo, una línea (figura 1) se expresa señalando la relación que poseen la serie de puntos que la componen, los cuales se representan como $_1B$, $_2B$, $_3B$, de modo que para expresar la línea recta *B* utiliza.

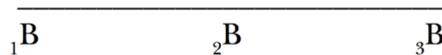


Figura 1. OFC 7B, 426.

2 “The profound geometrical research Leibniz begins to undertake going into the foundational core of ancient geometry will provide him with an incredible arsenal of metaphysical arguments with which he can start to build his own philosophy of space and graft it on his mature monadological theory. His subsequent writings on the *analysis situs* [...] will lead step by step towards the *Initia rerum mathematicarum metaphysica* and another cluster of similar papers on situational analysis which intertwine with the writing of the *Monadologie* and the letters to Clarke” (De Risi, 2005, 128).

Leibniz acude también a la noción de semejanza, la cual define como dos figuras indiscernibles en caso de que las encontremos por separado y con la misma proporción. Por ello “son semejantes las [figuras] que tienen las partes correspondientes proporcionales” (OFC 7B: 429). Partiendo de esta noción, Leibniz demuestra que la expresión analítica de una superficie o de un sector es igual a la expresión analítica del mismo sector. Se puede comprobar la similitud de ambas expresiones en que solamente se diferencian en los caracteres elegidos, pero no en la relación entre ellos, por lo que “su discriminación no puede ser más que sensible y no racional” (OFC 7B, 429).

A partir de aquí Leibniz pone en marcha una de las metas del AS: superar la geometría euclídea, es decir, demostrar los axiomas de Euclides. En este caso, demuestra el axioma de que todos los ángulos rectos son iguales.

[U]n ángulo recto es aquel que, con una recta forma respecto a otra recta un ángulo igual a cada lado, luego la recta respecto a la cual se produce el ángulo a ambos lados es el diámetro, pues el diámetro corta un círculo en dos partes iguales con una recta que pasa por el centro y que se comporta del mismo modo a ambos lados. Luego dos rectos contienen conjuntamente un semicírculo y un recto, un cuadrante de círculo, luego todos los ángulos rectos son iguales. Así hemos demostrado el Axioma de Euclides (OFC 7B, 430).

Leibniz desea proceder del mismo modo con el resto de axiomas euclídeos, así como con los añadidos en posteriores ediciones por Clavius y otros editores, siempre sin necesidad de figuras. Tras ello Leibniz presenta definiciones del arco del círculo, el ángulo rectilíneo, el ángulo recto, los ángulos consecutivos entre sí, la recta, dos rectas que concurren, y la línea recta.

En la edición de *La caractéristique géométrique* (Leibniz, 1995) encontramos también un texto sin fecha relacionado con el AS, pero que muy probablemente pertenece a esta época anterior al envío a Huygens, al que Echeverría ha titulado *Generación de la recta y del círculo*. En él, Leibniz muestra la estrecha conexión del AS con el problema del continuo y con el desarrollo paralelo del cálculo infinitesimal sin necesidad de acudir a la experiencia ni tampoco a la imaginación, sino solamente a la razón, que es la única capaz de presentar demostraciones en su sentido más estricto. Esta relación la expresa Leibniz al explicar que para demostrar el movimiento de un cuerpo es necesario demostrar primeramente que el cuerpo “puede comportar una infinidad de puntos inmóviles situados sobre un mismo continuo” (Leibniz, 1995, 69).

Durante la segunda mitad de 1679 comprobamos que Leibniz aumenta la producción de artículos dedicados al AS: muestra de ello es el artículo que De Mora ha titulado *Definiciones* y que Echeverría llama *Ensayos para reducir algunos axiomas y proposiciones de Euclides a caracteres*, escrito entre febrero y agosto de 1679; y también los cinco manuscritos llamados *Característica geométrica* con fecha del 1/11 de agosto de 1679, que contienen mejoras conceptuales de las nociones presentadas anteriormente, como la definición de punto, línea, recta, plano, superficie, etc. Especial atención tenemos que prestarle al último de estos manuscritos que De Mora ha titulado *Los caracteres son cosas con las que se expresan las relaciones de otras cosas entre sí*, que contiene una exposición larga y detallada del AS con

hasta 108 proposiciones distintas. ¿Qué encontramos de nuevo en él que no hayamos visto en los textos anteriores? Principalmente, la justificación del uso de los caracteres como símbolos fundamentales en esta nueva geometría:

Cuanto más exactos son los caracteres, es decir, cuantas más relaciones entre las cosas muestran, mayor utilidad proporcionan, y cuando muestren todas las relaciones de las cosas entre sí, del modo que lo hacen los caracteres de la aritmética que yo he utilizado, no habrá nada en la cosa que no pueda ser aprehendido (OFC 7B, 440).

Por ello, debemos recordar que la finalidad del AS no es solamente la mera representación situacional fuera de la visión absolutista de la geometría, sino que también es una forma de aprehender los cuerpos:

En cuanto podamos representar exactamente mediante letras las figuras y los cuerpos, no sólo avanzaremos maravillosamente en Geometría, sino también en Óptica, en Phoronómica, en Mecánica [y todas las artes relacionadas...]³, en todo el universo que está sujeto a la imaginación; lo trataremos con un método seguro y semejante al análisis, y produciremos con este arte maravillosa, invenciones de maquinas que no serán en el futuro más difíciles que las construcciones de los problemas de la geometría (OFC 7B, 442).

Tal y como podemos comprobar, Leibniz desarrolla y mejora el AS durante varios años. Existe, por tanto, una justificación teórica suficiente como para no etiquetar a esta nueva geometría como promesas sin fundamento por parte de Leibniz, tal y como afirmó Huygens. Sin embargo, estos fundamentos teóricos, tal y como veremos, no se encuentran debidamente contextualizados en la comunicación del AS en carta a Huygens.

3. La presentación del *analysis situs* a Huygens

Pasemos a analizar de qué modo Huygens recibe el AS en la carta 12 de su correspondencia con Leibniz. Para ello debemos señalar el contexto anterior a dicha carta: la número 11 fue escrita por Huygens en junio de 1676, por lo que Leibniz y Huygens llevan más de tres años sin contacto después de que Leibniz abandonase París.

Primeramente, debemos insistir en que la carta 12, escrita el 8/18 de septiembre de 1679 (AA III, 2, n.347: 840-850), es la primera noticia que recibe Huygens del AS. Sabemos que Huygens no conoce su existencia porque Leibniz le explica en la carta 12 de qué trata este método sin suponer en Huygens ningún conocimiento previo, como sí supone al referirse en esta misma carta, por ejemplo, a la cuadratura aritmética, tema tratado anteriormente en la carta 3 (AA III, 1, n.39). Esta primera noticia sobre la existencia de su nuevo método geométrico está dividida en dos partes: por un lado, tenemos el comentario del AS que Leibniz realiza en la carta 12 dirigida a Huygens; y, por otro, el artículo que Leibniz adjunta a esta carta, donde presenta un resumen del AS desarrollado en los últimos años.

3 Frase tachada por Leibniz en el manuscrito.

La primera referencia al AS por parte de Leibniz dentro de la carta 12, debido a su brevedad, podemos reproducirla en su totalidad:

Mas después de todos los progresos que he hecho en estas materias [se refiere Leibniz a la cuadratura aritmética, a sus avances con las raíces irracionales en las ecuaciones, etc.], no estoy contento con el álgebra, pues no da ni los medios más cortos, ni las más bellas construcciones de Geometría. Esto es porque, cuando se trata de esto, creo que nos hace falta aún un análisis propiamente geométrico o lineal que exprese directamente el espacio al igual que el álgebra expresa magnitudes. Y creo haber visto el medio, y que se podría representar las figuras e igualmente las máquinas y sus movimientos con caracteres, tal y como el álgebra representa los números o tamaños; y voy a enviarle un ensayo que me parece considerable; no hay nadie que pudiese juzgarlo mejor que usted, Señor, y vuestra opinión me dirigirá mejor que la de muchos otros (AA III, 2, n.346, 846).

Este breve comentario en la carta 12 está precedido por una explicación sobre el método inverso de tangentes, la cuadratura aritmética, la resolución de raíces irracionales y la aritmética de Diofanto; y le sucede una larga explicación sobre la utilidad del fósforo (pues Leibniz adjunta un trozo de este elemento también a esta carta) con referencias a la posibilidad del fuego perpetuo, para terminar con una postdata en la que solicita indirectamente a Huygens su ayuda para poder conseguir un puesto de empleo en la *Académie des sciences* parisina. Ello nos muestra que el comentario de Leibniz sobre el AS se encuentra presentado entre un confuso conjunto de distintos temas que impiden que Huygens vea con claridad qué quiere conseguir Leibniz concretamente con esta nueva característica geométrica. Es posible que, si Leibniz hubiese contextualizado con mayor rigor el AS, habría conseguido una mínima comprensión por parte de Huygens. Pero Leibniz parece considerar que este breve comentario es suficiente, junto con el adjunto, donde detalla el apartado técnico de esta nueva geometría.

El artículo adjunto a la carta 12 (AA III, 2, n.347, 851-860), centrado completamente en el AS, comienza afirmando que la nueva característica podrá presentar directamente ante el espíritu de forma exacta y “al natural” todo aquello que depende de la imaginación; así como que el álgebra se refiere a las magnitudes pero que no expresa el *situs*, es decir, la situación de las figuras, ni tampoco los ángulos ni el movimiento de los cuerpos. De ello se deduce que el álgebra es una herramienta imperfecta para representar adecuadamente figuras que poseen un *situs* y que fenoménicamente son modificadas en su movimiento. Y hasta tal punto es imperfecto el álgebra que necesita dar por supuestos los axiomas euclídeos, mientras que el AS que él presenta “empuja el análisis hasta el final” (AA III 2, n.347, 852).

Además de prometer que mediante el uso de letras del alfabeto podrán describirse cualquier tipo de máquinas que podamos imaginar, Leibniz afirma que con este método se podrán describir incluso plantas y la estructura de los animales, dando a entender que el AS, desarrollado en todo su potencial, podría servir como una herramienta que geoméricamente podría describir a los seres vivos cuyos cuerpos están gobernados por principios biológicos aparte de mecánicos. Del mismo modo, si bien no es algo que Leibniz señale explícitamente, el AS posee una cimentación metafísica como una “verdadera ciencia del espacio, entendido éste como la combinatoria infinita de las relaciones de situación posibles” (Ruiz-Gómez,

2019, 22). Por tanto, vemos que aunque habitualmente se resalte la posibilidad de describir figuras mediante símbolos, esta no es su única finalidad:

[...] esta es la menor de las utilidades de esta característica, pues si no se trata más que de la descripción, siempre será preferible, cuando se pueda y se quiera hacer el esfuerzo, tener las figuras e incluso los modelos, o más bien los originales de las cosas. Mas su utilidad principal consiste en las conclusiones y razonamientos que se pueden hacer mediante las operaciones de los caracteres, que no se podrían expresar mediante figuras (y aún menos mediante modelos) sin multiplicarlas demasiado o sin emborronarlas con un gran número de puntos y de líneas, de tal modo que se estaría obligado a hacer un gran número de tentativas inútiles; mientras que este método nos conduciría de forma segura y sin esfuerzo, al no hacerse las tentativas más que en caracteres. Creo que se podría manejar por este medio la mecánica, casi como la geometría (OFC 7B, 488-489).

La ambición del AS supone, por lo tanto, incluso poder manejar los problemas mecánicos mediante el método de la utilización de símbolos sin necesidad de atender a las figuras dibujadas. Hasta tal punto muestra Leibniz la ambición de la característica geométrica que afirma que no cree que se pueda llegar muy lejos en física sin encontrar “un atajo similar para aliviar la imaginación”, a lo que añade que este ensayo “basta por lo menos para hacer mi propuesta más creíble y fácil de concebir” (OFC 7B, 489).

El apartado técnico del adjunto a la carta 12 comienza exponiendo que para hacer referencia a los lugares utiliza las letras del alfabeto A, B , etc., los cuales expresan puntos dados, mientras que utiliza X, Y , etc., para expresar los puntos buscados. Y para realizar cálculos Leibniz utiliza la congruencia, representada por el símbolo \cong , concepto primordial en el AS. La congruencia se presenta cuando dos figuras son isométricas, es decir, cuando son equivalentes en cuanto a figura, orientación o posición, sin importar que las figuras tengan una rotación distinta. En ese sentido, cuando dos figuras son isométricas, son representadas por los mismos caracteres. Para mostrar esto, Leibniz propone a Huygens el ejemplo de dos triángulos (figura 4) que tienen las mismas características pero que poseen una orientación distinta:

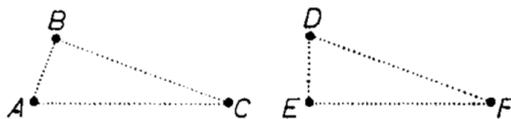


Figura 4. AA III 2, n.347, 854.

La situación entre los puntos A, B y C del triángulo al que llamamos ABC es la misma que poseen los puntos D, E y F en el triángulo DEF . Por ello, se dice que los puntos de ambos triángulos son congruentes, lo cual se representa mediante $ABCDEF$. Ello queda más claro si eliminamos el dibujo de las figuras y nos quedamos tan sólo con los puntos definidos,

de modo que se muestra que para la expresar la congruencia de estos puntos dados no es necesaria la existencia de la figura, sino que se puede expresar simplemente con la operación realizada mediante caracteres.

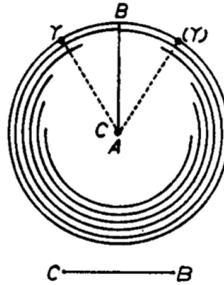


Figura 5. AA III 2, n.347, 855

Leibniz prosigue exponiendo la superficie de la esfera (figura 5), que estará representada como el lugar de todos los Y , en una esfera cuyo centro es A y el radio AY . Siguiendo la representación por caracteres, el lugar de todos los Y se expresa $ABCY$.

Igualmente, Leibniz define el plano (figura 6), “es decir, el lugar de todos los puntos del mundo, cada uno de los cuales es” (OFC 7B, 491) como $AXBX$, dados los puntos A y B y teniendo a X como incógnita. En esta figura, X debe tener la misma situación con respecto tanto con A como con B , es decir, AX debe ser congruente con BX . De este modo, todos los puntos del plano satisfacen la cuestión, pues todo punto posible X sigue ofreciendo $AXBX$.

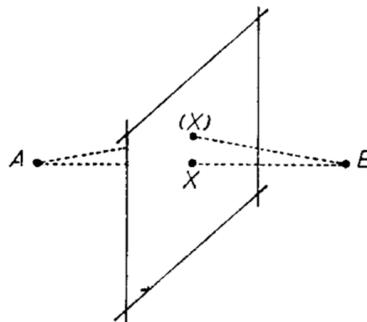


Figura 6. AA III 2, n.347, 856.

Del mismo modo, define la circunferencia señalando que en la figura 7, siendo $ABCABY$, la circunferencia estará formada por el lugar de todas las Y posibles, es decir, que teniendo los puntos ABC , se demanda un punto Y que posea la misma situación que posee C . Como puede observarse, el número de puntos Y posibles en la circunferencia son infinitos, y la circunferencia estará formada por la totalidad de los infinitos puntos Y . Tal y como podemos comprobar, esta forma de representar la circunferencia no necesita presuponer el plano, como sí necesitaba Euclides.

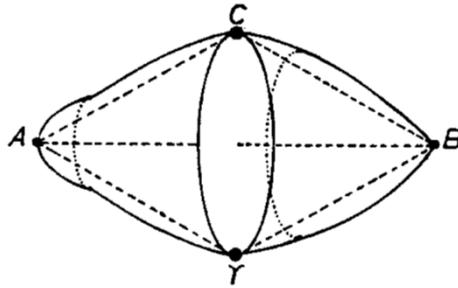


Figura 7. AA III 2, n.347, 857.

Por último, Leibniz define la recta. En este caso, dando tres puntos A, B, C (figura 8), buscamos un punto Y , el cual debe tener la misma situación respecto a A , al igual que con respecto a B y a C . Todos los puntos Y que satisfagan esta cuestión formarán una recta infinita.

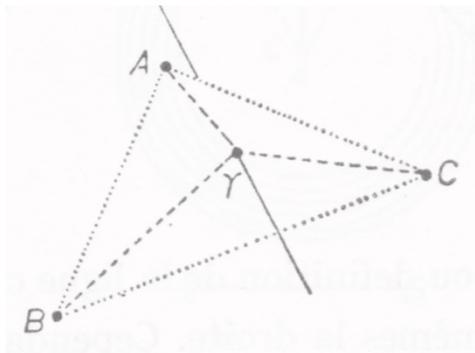


Figura 8. AA III 2, n.347, 858.

Leibniz afirma que todas estas definiciones se pueden presentar de otras maneras. De hecho, en los borradores anteriores las definiciones de estas figuras básicas de la geometría, como hemos visto, poseen matices distintos, pero afirma Leibniz que estas formas son las «más simples y fecundas» (OFC 7B, 494). Y termina Leibniz con las siguientes palabras:

Sólo me queda añadir una observación, que veo que es posible extender la característica hasta las cosas que no están sujetas a la imaginación: pero esto es demasiado importante y va demasiado lejos para que pueda explicarme sobre ello en pocas palabras (OFC 7B, 495).

El contexto del envío del AS a Huygens, especialmente en su presentación en la carta 12 y en las alusiones a representar mediante caracteres a seres vivos en el adjunto, facilita, tal y como hemos podido ver, la incompreensión de Huygens. Pero además, dentro del adjunto a la carta 12, es muy posible que estas últimas palabras enviadas a Huygens engrandeciesen más si cabe la confusión, al hacer referencia a “hasta las cosas que no están sujetas a la imaginación”, así como el explicar que lo enviado “es demasiado importante” y “va demasiado lejos” como para explicarse en pocas palabras. Si bien no hay duda de la honestidad intelectual de Leibniz, pues sus promesas están justificadas a la luz del desarrollo del AS anterior a la carta enviada a Huygens, la exposición y el resto de los contenidos de la carta 12 y su adjunto no facilita la comprensión del método por parte de Huygens, por lo que es muy probable que ello ocasionase que Huygens no dedicase tiempo suficiente al apartado técnico, el cual resulta confuso (sobre todo sin tener Huygens acceso al desarrollo previo del AS), y además, no llega a mostrar de qué modo se llevarían a cabo las promesas señaladas por Leibniz.

4. Bellos deseos

En la carta 13, enviada el 10/20 de octubre de 1679 (AA III, 1, n.359, 873-877; tan solo un mes después de la carta 12), ante la falta de respuesta de Huygens, Leibniz envía a Huygens un breve resumen del contenido de la carta anterior, donde señala que el AS es un método que sigue “figuras vacías, lo cual alivia la imaginación”. La respuesta de Huygens se demora hasta el 22 de noviembre de 1679, en la carta 14 (AA III, 1, n.351, 886-890). En ella, refleja de un modo directo su incompreensión:

He examinado atentamente lo que me ha mandado respecto a vuestra nueva característica, mas para serle franco no comprendo, por lo que me dice, que pueda fundar tantas esperanzas. [...] En resumen, no veo cómo podrá usted aplicar vuestra característica a todas estas cosas diferentes que parece que usted quiere reducir, como las cuadraturas, la invención de las curvas por la propiedad de las tangentes, las raíces irracionales de las Ecuaciones, los problemas de Diofanto, las más cortas y bellas construcciones de problemas geométricos. Y, lo que me parece más extraño, la invención y explicación de las máquinas. Le digo ingenuamente, esto no son en mi opinión más que bellos deseos, y me harían falta otras pruebas para creer que hubiese realidad en lo que usted avanza. Por tanto, no me guardo de decir que usted se ha engañado, conociendo la sutilidad y profundidad de vuestro espíritu. Voy a suplicarle solamente que la grandeza de las cosas que usted busca no le haga diferir de darnos aquellas que usted ya ha encontrado, como esta cuadratura aritmética y eso que usted

ha descubierto para las raíces de las ecuaciones que van más allá del cubo, si usted mismo está satisfecho (AA III, 2, n.359, 889).

Esta respuesta es mucho más negativa de lo que Leibniz parecía esperar, no solamente porque el adjunto a la carta 12 estaba destinado a demostrar las capacidades científicas del joven Leibniz, sino porque la opinión de su antiguo maestro (y todavía director de la *Académie des sciences*) daña el orgullo científico de Leibniz, denominando “bellos deseos” a la ambición presente en el AS.

Leibniz responde en la carta 15 (AA III, 1, n.361, 892-904), escrita a finales de noviembre/principios de noviembre, es decir, presumiblemente nada más recibir la carta 14 de Huygens, lo cual muestra la urgencia de Leibniz en responder su crítica. En esta carta, Leibniz defiende el AS afirmando que “las raíces irracionales y el método de Diofanto, no tienen nada en común con esta característica de la situación” (AA III 2, n.361, 897) y que su cálculo ofrece lo que no ofrece el álgebra, poniendo como ejemplo que siendo la ecuación de la circunferencia, es necesario dibujar la circunferencia para explicar qué son x e y , mientras que con el AS esta representación es una tarea que se realiza directamente y sin la necesidad de la figura, añadiendo que esto es un ejemplo y que igualmente mediante el AS lo mismo puede realizarse con cualquier figura mediante las definiciones que incluye el artículo adjunto a la carta 12.

La siguiente carta, la número 16 en su correspondencia (AA III, 1, n.364, 907-909), no tiene contenido relativo al AS, pues es un envío por parte de Leibniz de instrucciones para encender el fósforo, junto con otros comentarios marginales. No es hasta el 11 de enero de 1680, en la carta 17 (AA III, 3, n.4, 48-49), cuando Huygens vuelve a responder de la siguiente manera:

Respecto a los efectos de vuestra característica, veo que usted persiste en ser persuadido, mas como usted mismo dice, los ejemplos afectarían más que los razonamientos. Esto es porque le pido los más simples, pero apropiados para convencer mi incredulidad, pues el de los lugares, lo reconozco, no me parece de este tipo (AA III, 3, n.4, 48-49).

Es decir, el ejemplo enviado por Leibniz en el adjunto de la carta 12 y su insistencia en cartas posteriores no le parece a Huygens suficiente para poder comprender la utilidad de la característica geométrica de Leibniz, pidiéndole los ejemplos más simples posibles, algo que Leibniz ya pensaba haber hecho, pues el adjunto a la carta 12 pretende ser una síntesis del AS.

A partir de aquí vemos un cambio de estrategia por parte de Leibniz: en lugar de insistir en la utilidad del AS, tras la opinión negativa de Huygens, Leibniz envía junto con la carta 18 (AA III, 3, n.22, 71-73) otro artículo adjunto (AA III, 3, n.23, 73-78), si bien en este caso su contenido no está centrado en el AS sino en su método inverso de tangentes. Esto parece apoyar una hipótesis que debe ser probada en otra investigación, que es la probabilidad de que Leibniz estuviese presentando esta variedad de métodos y avances científicos tanto en la carta 12 como en la carta 18 con la finalidad de conseguir un puesto remunerado en la *Académie des sciences*. Debemos señalar, sin embargo, que a pesar de que el tema principal

de la carta 18 es el método inverso de tangentes, Leibniz dedica unas brevísimas palabras a la opinión de Huygens sobre el *AS*:

Para dar un ensayo de mi característica he elegido los lugares [*situs*] porque todo el resto se determina por sus intersecciones; y porque la generación de todos los otros lugares depende de los más simples que he dado. De este modo creo haber echado los verdaderos cimientos (AA III, 3, n.22, 71).

Se puede comprobar, por otro lado, que el borrador de la carta 18, centrado en el método inverso de tangentes, es mucho más amplio que la carta que finalmente Leibniz decide enviar a Huygens. ¿Puede ser el motivo de ello el deseo de Huygens de que Leibniz le haga llegar los ejemplos más sencillos? Creo que todos los indicios nos llevan a pensar que habría que responder afirmativamente.

A la postre, las palabras de Leibniz sobre el *AS* en la carta 18 fueron las últimas enfocadas en esta nueva geometría durante la correspondencia con Huygens, a pesar de que la carta está escrita a principios de 1680, y de que la correspondencia se alarga hasta 1695.

En definitiva, tras haber analizado los primeros desarrollos del *AS*, el contexto que rodea a la carta 12 y su adjunto, así como la correspondencia con Huygens desde la carta 12 a la 18, creemos que los datos indican que la incompreensión de Huygens puede estar motivada por las siguientes causas: (a) las promesas de Leibniz, infundadas a ojos de Huygens; (b) el hecho de que, si bien Leibniz era tenido en gran consideración por Huygens, todavía tenía que demostrar a la comunidad científica sus capacidades en el ámbito de las matemáticas, mínimas antes de su llegada a París; (c) la mezcla de asuntos presentados en la carta 12 alrededor del *AS*: el fósforo, el fuego perpetuo, el cálculo infinitesimal, la aritmética de Diofanto o el método de inverso de tangentes, entre otros. Del mismo modo, el apelar a la palabra “cálculo” en varias ocasiones en las cartas 12, su adjunto, y la carta 13, podría aumentar la confusión de Huygens entre el *AS* y el cálculo infinitesimal; y (d) la urgencia mediante la cual Leibniz presenta su método, con la muy probable finalidad de conseguir un puesto remunerado en la *Académie des Sciences*. Esto podía ocasionar que Huygens no viese con suficiente seriedad la nueva geometría de Leibniz.

5. Tras la opinión negativa de Huygens

A pesar del cambio que Leibniz realiza en el hecho de enviar a Huygens, en la carta 18, un adjunto sobre el método inverso de tangentes en lugar de un adjunto mejorando la comunicación precedente a Huygens del *AS*, existen al menos dos textos escritos en enero de 1680 (fecha también de la carta 18) en los que Leibniz sigue desarrollando el *AS*. En el primero de ellos, titulado *De primis geometriae elementis*, Leibniz presenta definiciones de las nociones de extensión, espacio, recta, o plano, sin utilizar una sola figura. Creemos que es bastante llamativo que Leibniz realice este ejercicio de definiciones sin utilizar ninguna figura justo en el momento en el que recibe la carta 17 de Huygens, que contiene la segunda respuesta negativa sobre el *AS* y que está escrita el 11 de enero de 1680 según el calendario gregoriano, que corresponde con el comienzo del año 1680 en el calendario juliano bajo

el que Leibniz escribe. Si Leibniz responde el 26 de enero siguiendo el calendario juliano, vemos que ha tenido aproximadamente 25 días para recibir la carta de Huygens, escribir su respuesta y desarrollar estos dos artículos de enero de 1680. No olvidemos la usual demora con la que se recibían las comunicaciones epistolares en la época, por lo que el tiempo dedicado por Leibniz a esta tarea (la escritura de la carta 18 a Huygens, de su adjunto, y de los dos manuscritos fechados en enero de 1680), es mínimo, lo cual indica la urgencia de Leibniz.

¿Es *De primis geometriæ elementis* un texto escrito como respuesta a la segunda opinión negativa de Huygens? Las fechas coinciden y la simpleza de este último texto a la hora de presentar las definiciones puede deberse al deseo de Leibniz de satisfacer a Huygens. Leibniz afirma en esta obra que hay dos cosas por estudiar en la geometría: la extensión y la situación (*situs*). La extensión es definida como un continuo en el que se pueden delimitar las partes que existen simultáneamente, pero que a su vez las partes son solamente delimitadas mentalmente y no de un modo fáctico (pues entonces habría saltos en la naturaleza, lo cual no es admisible para Leibniz). Por otro lado, la situación es definida como la posición de una cosa que permite imaginar que existe de una manera determinada al mismo tiempo que es extensa (Leibniz, 1995, 277). Cabe destacar la definición de espacio de Leibniz en este texto, del que dice que es aquello sobre lo que solamente se puede decir, si lo consideramos en sí mismo, que es un extenso (*extensum*); y que es indeterminado, porque de ser de otro modo, para definir el espacio deberíamos tener en cuenta aquello que delimita al espacio: “El espacio es [...] lo más simple que hay en cuanto a extensión, el punto lo que hay más simple en cuanto a situación” (Leibniz, 1995, 279). Estos estudios que Leibniz desarrolla sobre su concepción de espacio muestran una conexión con su metafísica madura, su perspectivismo y su ontología:

The situation of a body with respect to all other bodies simultaneous with it is thus given by all the angles and distances from the body (now thought of as a point) to all the other bodies co-existent with it. This is a representation of all those co-existents at such a point; God creates each substance as an actualization of such successive representations, as we saw above. The substances are *metaphysical points*, and the *mathematical points* from which the situations of all the other bodies are represented in the substances are their *points of view*. These considerations help explain the connection between Leibniz’s Analysis Situs and his theory of space, and how both are related to his shift to an ontology of individual substances whose perceptions are representations from a given point of view (Arthur, 2013, 517).

Por último, el segundo manuscrito, también fechado en 1680 y titulado *De calculo algebraico et constructiones lineares optime conciliandis*, es un texto más complejo que el anterior, en el que Leibniz se dedica a estudiar cómo traducir el cálculo algebraico en el lenguaje del AS. Sin embargo, la complejidad de este texto nos hace dudar de que estuviese siendo preparado para Huygens. Lo que sí sabemos con seguridad es que tras la carta 18 no vuelve a aparecer en la correspondencia con Huygens ninguna discusión sobre el AS, y Leibniz no retoma estas cuestiones hasta 1692.

6. Conclusiones

Tras analizar el desarrollo original del AS, la carta 12, su adjunto, y las cartas posteriores intercambiadas entre Leibniz y Huygens, creemos que hay evidencia suficiente como para defender la hipótesis de que Leibniz no presentó adecuadamente este nuevo método a Huygens y que ello ha sido un factor determinante para la incompreensión de Huygens. El hecho de que la carta 12 presentase el AS no como tema principal, sino como uno más dentro de un conjunto de temas adicionales, como la cuadratura aritmética, las raíces irracionales, la aritmética de Diofanto, el cálculo infinitesimal, el fuego perpetuo y el uso del fósforo, no facilitó que Huygens comprendiese que el AS era un método original, prometedor, y sobre todo distinto al resto de temas tratados en la carta. Por su parte, el adjunto a la carta 12 posee un apartado técnico que, si bien introduce esta nueva geometría, resulta ser una introducción confusa y poco desarrollada. Del mismo modo, las promesas de Leibniz en dicho adjunto, las cuales señalan que incluso se podría representar la estructura de animales y plantas mediante caracteres, pero sin señalar ningún ejemplo de cómo podría realizarse esta tarea, tampoco facilitaron que la opinión de Huygens mejorase.

Ante ello, cabría preguntarse algunas cuestiones de difícil respuesta: ¿habría Huygens comprendido el AS de haberlo presentado Leibniz de un modo más apropiado, quizá dándole la importancia que merecía en la carta, en lugar de estar incluido entre diferentes temas que tenían poco que ver con esta nueva geometría? ¿Habría estado Huygens más inclinado a aceptar la utilidad del AS, o habría dedicado mayor esfuerzo a comprender el adjunto a la carta 12 de haber convencido Leibniz a otros coetáneos suyos? ¿O habría ocurrido como con el cálculo infinitesimal, que fue primeramente rechazado para al final acabar Huygens rindiéndose ante la evidencia de su utilidad?

Referencias

- Antognazza, M.R. (2009). *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge: CUP.
- Arthur, R. (2013). Leibniz's Theory of Space. *Foundations of Science*, 18(3), pp. 499-528.
- Couturat, L. (1969), *La logique de Leibniz: D'après des documents inédits*, Hildesheim: Georg Olms.
- De Mora, M. (2018). «Leibniz crítico de Euclides. El método del *analysis situs*», *Quaderns d'història de l'enginyeria*, 16, pp. 93-107.
- De Risi, V. (2018). «Analysis Situs, the Foundations of Mathematics, and a Geometry of Space», en: Antognazza, M.R. (ed.): *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford: OUP, pp. 247-258.
- De Risi, V. (2011). «Leibniz's analysis situs and the Localization of Monads», en: Breger, H., Herbst, J. y Erdner, S. (eds.), *Natur Und Subjekt: Akten des IX Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hanover: Hartmann, pp. 208-16.
- De Risi, V. (2007), *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis situs and Philosophy of Space*, Dordrecht: Springer.
- De Risi, V. (2005). Leibniz on Geometry: Two Unpublished Texts with Translation and Commentary. *The Leibniz Review*, 15, pp. 127-132.

- Echeverría, J., y De Mora, M. (2016). Leibniz crítico de Euclides. El método del Analysis Situs. *Kairos, Journal of Philosophy & Science*, 16(1), pp. 99-123.
- Echeverría, J. (1995), «Introducción», en: Leibniz, G. W.: *La caractéristique géométrique*, París: Vrin, pp. 7-44.
- Echeverría, J. (1984), «La Geometría Leibniziana: de la Prespectiva al Analysis Situs», en: Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas (ed.): *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, Madrid: SEHCYT, pp. 69-78.
- Echeverría, J. (1979), «L'Analyse Géométrique de Grassmann et ses rapports avec la Caractéristique Géométrique de Leibniz», *Studia Leibnitiana*, 11(2), pp. 223-273.
- Freudenthal, H. (1972), «Leibniz und die Analysis Situs», *Studia Leibnitiana*, 4(1), pp. 61-69.
- Huber, K. (1951), *Leibniz*, Berlín: De Gruyter.
- König, S. (1752), *Appel au public du jugement de l'Académie Royale de Berlin sur un fragment de la lettre de M. de Leibnitz cité par M. Koenig*, Leiden: Elie Luzac.
- Leibniz, G.W. [OFC] (2007ss), *Obras filosóficas y científicas*. Nicolás, J.A. (ed.), Granada: Comares.
- Leibniz, G.W. (1995), *La caractéristique géométrique*, Echeverría, J. (ed.), París: Vrin,
- Leibniz, G.W. (1968), *Scritti di Logica*, Bologna: Zanichelli.
- Leibniz, G.W. [AA] (1923ss), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín, Darmstadt, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Martin, D.J. (1983). *Leibniz's conception of analysis situs and its relevance to the problem of the relationship between mathematics and philosophy*, PhD Thesis, Atlanta, GA, Emory University.
- McDonough, J.K. (Draft, 2021). «Space, Monads, and Impossibility», en: Rutherford, D. (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 10, Oxford, Oxford University Press.
- Ruiz-Gómez, L. (2019), «Leibniz y el *analysis situs*. Los infinitesimales como estructuras situacionales», *Anuario filosófico*, 52(3), pp. 1-23.

El lugar de la creencia en la silogística hipotética de Boecio

The place of belief in Boethius's hypothetical syllogistic

MANUEL CORREIA*

Resumen. El artículo presenta una discusión sobre cuál es el lugar de la creencia (*fides*) en la silogística hipotética de Boecio (*De syllogismis hypotheticis*). Propone que la creencia se integra en la teoría sin distorsionarla ni convertirla en una dialéctica u otra disciplina informal. Y discute si es la materia de las proposiciones la doctrina que permite esta inclusión de la creencia en la lógica hipotética y si es plausible que esta forma de entender la teoría provenga de Teofrasto y la primera escuela peripatética.

Palabras clave: Lógica, Silogística hipotética, Boecio, Tradición peripatética en lógica

Abstract. The article presents a discussion on the place of belief (*fides*) in Boethius's hypothetical syllogistic (*De syllogismis hypotheticis*). It proposes that belief is included in the theory without modifying it or transforming it into a dialectic or any other informal theory. It discusses whether the matter of proposition is the doctrine allowing to include belief in hypothetical logic. The article also suggests that this way of understanding the theory comes from Theophrastus and the first Peripatetic school.

Keywords: Logic, Hypothetical syllogistic, Boethius, Peripatetic tradition in logic

El *De syllogismo hypothetico* (DHS)¹ es un breve tratado sobre silogística condicional o hipotética que fue escrito en dos libros por el romano Boecio en el siglo VI de nuestra era. Su labor transcurrió después que terminó sus tratados sobre silogística categórica o predicativa,²

Recibido: 30/03/2021. Aceptado: 08/05/2021.

* Profesor Titular del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. mcorreia@uc.cl Líneas de investigación: lógica e historia de la lógica, filosofía antigua y medieval. Publicaciones recientes: Correia, M. (2020), "La antropología de Boecio en el *De Institutione Musica* y el *Contra Eutychem*". *Revista De Filosofía*, 45, 1, pp. 121-140. Correia, M. (2017), "La lógica aristotélica y sus perspectivas". *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 73, 275, pp. 5-19.

- 1 No cabe duda de su autoría, ya que algunos contemporáneos como Casiodoro, hacen referencia a este trabajo. Brandt (1903), p. 38, sugiere que el nombre original es *De hypotheticis syllogismis*. Fue editado en Venecia en 1492 (1ª ed.) y 1499 (2ª ed.), constituyéndose la *editio princeps*, que fue reimpresa en Basilea (1546) y (1570); posteriormente, fue editada por J-P. Migne en *Patrologia Latina*, vols. 63 y 64 (1ª ed. 1847) y (2ª ed. 1860), que parece ser una reimpresión de la edición de Basilea. La *editio princeps*, es la base de la revisión crítica del texto por Obertello (1969), que seguimos y citamos aquí.
- 2 Boecio realizó dos exposiciones sobre silogística categórica: *De syllogismo categorico e Introductio ad syllogismos categoricos* (DSC e ISC), cuya unidad todavía se discute, porque en ISC no trata sobre silogística, sino que se queda en una introducción sobre las proposiciones que es muy parecida –no igual– a la del primer libro de DSC. El comentario moderno ha tratado inútilmente de dar con estos dos libros mencionados por Boecio, porque DSC e ISC no pueden ponerse como dos libros de una misma obra. Sobre esta discusión, ver: McKinlay (1938), pp. 209-219. Thomsen Thörnqvist (2008), p. xxxix. También, Correia (2009), p. 395.

pues en DHS alude a ellos como una obra compuesta por dos libros.³ Sin embargo, el DHS es anterior a sus tratados dialécticos *De Topicis Differentiis* e *In Ciceronis Topica* (*De Top. Diff e ICT*). Estos últimos deben haber sido compuestos por el 522 o 523 (Stump, 1988, p. 3). De este modo, el DHS debió haber sido redactado una vez terminados los tratados de silogística categórica y antes de dar comienzo a los tratados dialécticos. Y esto nos indica una fecha posible de redacción entre el 510 y el 516 de nuestra era.⁴

Entre las exposiciones sobre silogística hipotética que se escribieron en la antigüedad y que llegaron hasta nosotros, el DHS es la más completa. Esto hace de DHS una fuente de información muy importante tanto para la teoría como la historia de la lógica hipotética. Por un lado, en un obvio sentido histórico, nos entrega información sobre los primeros progresos de la teoría y sus vicisitudes ya que como se sabe Aristóteles menciona este tipo de silogismos en sus *Analíticos* como aquellos que concluyen a partir de una hipótesis o suposición (ἐξ ὑποθέσεως),⁵ pero no escribió nada más sobre esta materia.⁶ Según Boecio, esta carencia habría sido en parte remediada por sus discípulos Teofrasto y Eudemo,⁷ quienes hicieron los primeros adelantos a partir de lo escasamente sugerido por Aristóteles.

- 3 Boecio siempre supone una obra escrita en dos libros: (DHS I, ii, 3): “At de simplicibus quidem, id est praedicativis syllogismis, duobus libellis explicuimus, quos de eorum institutione confecimus”. (Pero en cuanto a los <silogismos> simples, esto es, los silogismos predicativos, los explicamos en dos libros, que confeccionamos desde una introducción sobre ellos). Luego, (DHS, I, ii,7), se refiere al primer libro de estos tratados y menciona la obra como *Categoricae Institutionis tractatus*.
- 4 Es la fecha más probable ya que en el comienzo de su tratado teológico *Contra Eutychen* se refiere a un conflicto teológico con que los obispos del Este habían abordado a la Iglesia de Roma. Esta reunión tuvo lugar el 512, pero Boecio dice que demoró algunos años en tenerlo a punto y presentarlo al Papa Juan el Diácono. Ahora bien, en el *Contra Eutychen*, Boecio muestra conocer y de hecho usa silogismos hipotéticos, por lo cual es plausible que las dos obras estén muy cercanas en el tiempo. En este sentido, me inclino por creer que el DHS pudo ser escrito por el 510 o incluso un poco antes.
- 5 Aunque los usos del adjetivo ‘hipotético’ y la frase ‘lógica hipotética’ son tardíos (Amonio Hermia en el VI DC atribuye la expresión ὑποθητικὸς λόγος a los estoicos), no cabe duda de que es Aristóteles quien primero hace la distinción entre una proposición simple y una compuesta (cf. *De Interpretatione* 17a9, 17a16 y 17a22). Aquí utiliza términos genéricos como συγκειμένη (*sygkeimene*) y λόγος τις σύνθετος (*logos tis synthetos*), que aluden a una cierta síntesis del pensamiento a través de un conectivo (συνδέσμων, *syndesmoi*); así que en general define una proposición compuesta como aquella que a través de uno o más conectivos forma un solo pensamiento.
- 6 Aristóteles en sus *Analíticos* menciona varias veces los silogismos que concluyen a partir de una hipótesis o suposición (*assumption*), por ejemplo: *An Pr* 40b27, 41b36-42, 45b15-19; en 40b27 acepta que existan silogismos a partir de una hipótesis (*ex hypotheseos*); pero luego (45b16-21) confiesa que hay cierta obligación de examinar y dividir los silogismos que concluyen de esta manera, y en 50a39 vuelve a decir que se necesita estudiarlos. Ahora bien, todo indica que Aristóteles reconoció la carencia, pero no escribió nada para remediarla. Boecio y los comentaristas anteriores a él confirman esta ausencia.
- 7 DHS I, 3, 21-30. Quod igitur apud scriptores quidem Graecos per quam rarissimos strictim atque confuse, apud Latinos uero nullos repperi, id tuae scientiae dedicatum noster etsi diuturnus, coepti tamen efficax labor excoluit. Nam cum categoricorum syllogismorum plenissime notitiam percepisses, de hypotheticis syllogismis saepe quaerebas, in quibus nihil est ab Aristotele conscriptum. Theophrastus uero, uir omnis doctrinae capax, rerum tantum summas exsequitur; Eudemus latiore docendi graditur uiam sed ita ut ueluti quaedam seminaria sparsisse, nullum tamen frugis uideatur extulisse prouentum. (“Esto que he encontrado en unos pocos autores griegos de modo breve y confuso, y en ningún autor latino, lo dedico a tu consideración, después de haber sido completado por nuestro largo, aunque exitoso, esfuerzo. Cuando tú hubieres adquirido un conocimiento cabal de los silogismos categóricos, a menudo desearás información acerca de los silogismos hipotéticos, respecto de los cuales Aristóteles no escribió nada. Teofrasto, quien era un hombre capaz de desarrollar toda doctrina, solo

Por otro lado, en cuanto a la teoría, el DHS presenta lo que hoy aceptaríamos como una teoría lógica, salvo por el hecho de que introduce, como veremos pronto, una función específica para la creencia (*fides*), hecho que obliga a considerar nuevamente lo expuesto por Boecio en busca de algún sentido que salve esta obra de ser un contrasentido, al proponer por un lado una teoría lógica sobre silogística hipotética y, a la vez, una teoría dependiente de la creencia que podamos tener en su capacidad conclusiva.

El objetivo de este artículo es mostrar que esta incorporación de la creencia en DHS respeta la naturaleza formal de la teoría, por lo que no hay razón para considerarla una teoría informal, dependiente más de la materia de las proposiciones que de su forma. Por esta razón, queremos también profundizar y responder las preguntas de por qué y cómo Teofrasto y Eudemo integraron la creencia en la silogística hipotética si a la vez la definían como una lógica, es decir, con los silogismos que se definen como indemostrables y perfectos. Y así concluiremos que Teofrasto y sus asociados no la concebían como una mera dialéctica abocada a argumentos hipotéticos útiles en la discusión y argumentación de lo verosímil, sino como una teoría formal. El examen permite obtener dos resultados: el primero, nos da una idea más clara de la manera cómo la antigua escuela peripatética entendía la lógica y el significado del adjetivo ‘formal’; después, sugerir que la noticia dada por Boecio es fidedigna y es plausible que Teofrasto y Eudemo sean los autores de los primeros avances sobre lógica hipotética por lo que no hay que despreciarlos como precedentes de los estoicos, a quienes la lógica hipotética no debería ser atribuida por completo.⁸

1. La silogística hipotética de los primeros peripatéticos

Desde el punto de vista lógico-sistemático el valor de la teoría del DHS se reduce a ser la teoría sobre silogística hipotética más cercana a lo que Aristóteles denominó por primera vez en sus *Analíticos* como silogismos $\xi\xi \ \acute{\upsilon}\pi\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (*ex hypotheseos*). Un silogismo hipotético es aquel que tiene por premisa mayor una suposición o hipótesis. Y en la menor una categórica o predicativa.⁹ El DHS consigna dos silogismos hipotéticos perfectos e indemostrables llamados por Boecio *primero* y *segundo*, que hoy denominamos comúnmente

expuso un resumen de estas cosas. Eudemo, en cambio, que toca el punto desde una perspectiva más amplia, lo hace como esparciendo las simientes, aunque no se ve sacar de ello ningún fruto”).

8 Jan Łukasiewicz (1939/1975), p. 99, “La lógica de proposiciones es la base de todos los sistemas lógicos y matemáticos. Hemos de dar gracias a los estoicos por haber echado los cimientos de esta admirable teoría”.

9 En la literatura científica reciente el silogismo hipotético ha sido muy bien caracterizado por los trabajos de S. Bobzien (2000), pp. 87-137, y (2002), pp. 359-394. También Speca (2001). Otros trabajos han visto la importancia de este silogismo para comprender mejor la lógica de Aristóteles en general, como Slomkowski (1997). Merecen ser destacados, además, Walters (2014), pp. 979-997, y Morreau (2009), pp. 447-464, y, en general, la tendencia contemporánea a discutir la validez del silogismo (completamente) hipotético, esto es, aquel que tiene todas sus premisas hipotéticas. En especial, estas últimas obras merecen destacarse aquí porque, sin echar una mirada hacia el origen y desarrollo clásico del silogismo hipotético, se encuentran con los mismos problemas que hemos discutido en este artículo, a saber, si y cómo la materia de la proposición y la creencia (representados en estos artículos por la expresión ‘context sensitivity’) juegan un papel en la constitución de la teoría lógica.

Modus ponens y *Modus tollens*, o MP y MT.¹⁰ Así, donde a, b, c, etc., son proposiciones predicativas, se tiene que:

- (1°) Si es a, es b. Y, es a. Entonces es b.
 (2°) Si es a, es b. Pero, no es b. Luego, no es a.¹¹

El DHS también define el silogismo disyuntivo, estableciendo la siguiente relación de equivalencia lógica entre disyunción y condición:¹²

- (3°) Es a o es b = Si no es a, entonces es b.¹³

Esta fórmula caracteriza a todos los sistemas estándares de lógica proposicional, porque si: Es a o es b = Si no es a, es b, entonces se siguen lógicamente:

- (4°) No es a o es b = Si es a, entonces es b;
 (5°) Es a o no es b = Si no es a, entonces no es b;
 (6°) No es a o no es b = Si es a, entonces no es b.

Lo anterior permite avanzar hacia una relación de equivalencia entre los silogismos condicionales o hipotéticos y los disyuntivos. Lo cual se ve más claramente en la siguiente tabla:

Primer Disyuntivo	MP	Segundo disyuntivo	MT
Es a o es b	Si no es a, entonces es b	Es a o es b	Si no es a, entonces es b
No es a	No es a	No es b	No es b
Entonces, es b.	Entonces, es b.	Entonces, es a.	Entonces, es a.

Sobre esta base resumida es muy difícil no reconocer que estamos frente a una teoría lógica de silogística hipotética y bien cabe denominarla así, aunque sea distinta a otras teorías desarrolladas posteriormente, incluida la estoica.

10 Boecio en DHS II, i,7, hace una diferencia entre los primeros silogismos hipotéticos, MP y MT, según nuestra denominación anterior. A las 4 formas de MP las llama hipotéticas, primeras y perfectas; en cambio a las 4 formas de MT, aunque son primitivas, no las llama perfectas, ya que requieren de demostración. Así, solo MP es hipotético, perfecto e indemostrable. Cf. DHS II, 1,7: "Así, habiendo determinado esto, se ve que lo que hay que explicar ahora son los silogismos cuyas proposiciones están puestas en conexión con dos términos. De éstos, la forma es doble: pues hacen cuatro con la afirmación en el antecedente, los cuales son primeros, hipotéticos y perfectos y cuatro por el consecuente negativo, los cuales ya que necesitan demostración (*demonstratione egeant*), no parecen ser perfectos (*non uidentur esse perfecti*).

11 (1°) MP: $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$. Y (2°) MT: $((p \rightarrow q) \wedge \neg q) \rightarrow \neg p$. No obstante, MP se resuelve en 4 silogismos, según los términos sean afirmativos o negativos, así: $((p \rightarrow \neg q) \wedge p) \rightarrow \neg q$, $((\neg p \rightarrow q) \wedge \neg p) \rightarrow q$, $((\neg p \rightarrow \neg q) \wedge \neg p) \rightarrow \neg q$, y $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$. Igualmente, MT se resuelve en cuatro variaciones.

12 Utilizamos el signo '=' para definir equivalencia lógica.

13 En lógica proposicional: $((p \vee q) \leftrightarrow (\neg p \rightarrow q))$.

2. *Veri Fides*

Si bien Boecio no discute el estatus teórico de la silogística hipotética, en el comienzo del libro v de su *ICT* (352/1129D), recuerda que en DHS ya ha analizado los elementos de los silogismos hipotéticos en dos libros y afirma que quien los lea recibirá una instrucción completa sobre la teoría (*plene abundanterque digessimus*). No obstante, en DHS ocurre algo inesperado que puede incluso resultar sorprendente o quizás incluso decepcionante, porque el texto manifiesta una característica muy particular, que no aparece en sus tratados de silogística categórica ni en su comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles (*in Int*), ni en los *Analíticos* de Aristóteles.¹⁴ DHS dice que la teoría depende de la creencia o confianza (*fides*) que se tiene sobre el valor de verdad de las proposiciones intervinientes en el silogismo hipotético, es decir, las dos primeras proposiciones que se ven a continuación con sus respectivas denominaciones originales:

Si es a, es b.	Proposición	[<i>Propositio</i>]
Y, es a.	Suposición	[<i>Assumptio</i>]
Entonces, es b.	Conclusión	[<i>Conclusio</i>]

La posición de DHS merece ser analizada porque en principio la creencia no tiene un papel intrínseco en una teoría lógica o, si lo tiene, es necesario que sea una variable ligada que responda a una regla de deducción. De este modo, su presencia puede hacernos sospechar que no se trata de una teoría lógica, sino que de una técnica persuasiva y lo justificaría el hecho de que Boecio también hará una exposición sobre silogística hipotética en el libro V del *ICT*, que es un tratado dialéctico, donde reitera que las proposiciones que usamos en el silogismo hipotético “necesitan estar libres de toda duda (*nil habeant dubitabile*) si es que ellas quieren hacerse convincentes (*capient fidem*) para las cosas que son inciertas (*ambigua*)”.¹⁵ Pero acomodar el DHS junto a los tratados dialécticos (*De Top Diff* e *ICT*) lo transformaría en un tratado dialéctico, es decir, dependiente de principios evidentes para todos y no de formas conclusivas indemostrables. Por el contrario, aproximarlos a los tratados de silogística categórica haría de DHS un tratado de lógica, aunque evidentemente –como advertimos– con el desafío de integrar la creencia (*fides*) en una teoría sobre deducción lógica sin que ninguna sufra, ni la lógica ni la creencia, una relativización.

DHS se refiere a la creencia en lógica al comienzo del libro primero (I, ii, 4-5) de un modo muy general, pero da mayor detalle al comienzo de su libro segundo (II, i, 2-6). En

14 Aristóteles en un conocido pasaje de *Analíticos Posteriores* I, 33, hace una distinción precisa entre creencia y conocimiento científico.

15 *ICT* (355/1132C): Ergo cum ad syllogismi conclusionem, [1132C] et tota enuntiatione in proponendo, et in assumendo parte enuntiationis utamur, necesse est ut ea quibus utimur nil habeant dubitabile, siquidem ex his ea quae sunt ambigua capient fidem. En *De Topicis Differentiis* (1212B) Boecio se expresa en el mismo sentido mencionado. Reproduzco aquí la traducción de Stump (2004), p. 89. “As was said, the person is the one who is brought to trial; the action is the person’s deed or speech, for which he, the defendant, is judged. Therefore, the person and the action cannot supply arguments, for the question is about them, and the things brought into question cannot produce belief for what is in question. But an argument was a reason /1212C/ producing belief regarding what is in doubt”.

su primera aproximación, Boecio justifica el rol de la creencia por razones de formación del silogismo hipotético, lo cual supone un predominio lógico y epistemológico de la silogística predicativa que Aristóteles enseña en sus *Analíticos*.

I, ii, 4. Los <silogismos> no simples se llaman así porque se forman a partir de <silogismos>¹⁶ simples, y en estos simples últimos se resuelven, sobre todo porque las primeras proposiciones de éstos <hipotéticos> toman la fuerza a partir de la misma consecuencia de los silogismos categóricos, esto es, los simples. Pues la primera proposición del silogismo hipotético, si se dudara de que es verdadera, se demostrará por una conclusión predicativa. Se observa en efecto que una premisa (*assumptio*) y la conclusión, en los muchos modos <que tienen> tales silogismos, son <proposiciones> predicativas, así como cuando decimos: “Si es día, hay luz; y es día”. Esta premisa (*assumptio*) es predicativa y, si se busca su fundamento, se demuestra por medio de un silogismo predicativo; así, entonces, “Hay luz” es la conclusión predicativa que se obtiene. 5. Además, porque toda proposición condicional se forma con predicativas tal como se dijo más arriba; si en efecto a partir de estas <proposiciones predicativas> se hacen creíbles (*fidem capiunt*) <los silogismos hipotéticos> y el orden de las partes es el correcto, es necesario que los silogismos categóricos suministren la fuerza de la conclusión a los silogismos hipotéticos.

El pasaje sugiere que la *fides* tiene un papel intrínseco en la constitución de la teoría del DHS, ya por formación ya por demostración del silogismo hipotético. En el primer caso, el silogismo hipotético se resuelve en silogismos categóricos o predicativos, que son simples. De este modo, sin las proposiciones predicativas no existirían las hipotéticas, ni las por conexión –que son las primeras que tratará– ni las por disyunción. En el segundo caso, porque el silogismo categórico justifica las proposiciones del silogismo hipotético dándole la fuerza conclusiva (*uim conclusiva*). De este modo, la teoría del silogismo categórico resulta anterior a la del silogismo hipotético porque sin aquella ésta no podría justificar la verdad de sus proposiciones. De este modo, hay que suponer que un silogismo categórico subyace a un silogismo hipotético conclusivo.

Boecio deja para el inicio de su segundo libro una explicación más completa. Aquí tiene presente a Cicerón en su *Retórica* e introduce el tema de cuántas partes tiene un silogismo hipotético. La discusión ocurre porque ya se supone que este tipo de silogismo necesita que se adjunten pruebas que aumenten el nivel de creencia de las proposiciones intervinientes. Por eso dice:

16 DHS I, ii, 4-5. Non simplices uero dicuntur quoniam ex simplicibus constant, atque in eisdem ultimos resoluuntur, cum praesertim primae eorum propositiones uim propriae consequentiae ex categoricis, id est simplicibus, capiunt syllogismis. Super haec omnis conditionalis propositio ex praedicatiuis (ut dictum est) iungitur; quod si ex his et fidem capiunt, et ordinem partium sortiuntur, necesse est categoricos syllogismos hypotheticis uim conclusionis ministrare. La suposición de que *simplicibus* aquí se refiere a los silogismos simples como partes de los condicionales y no a las proposiciones simples se funda en que Boecio viene llamando ‘simplicibus’ a los silogismos predicativos o simples.

II, i, 2. Sin embargo, puesto que a menudo sucede que la consecuencia de la proposición enunciada no es convincente, a la proposición se le asocia una prueba por medio de la cual se muestra que es verdadero lo que había sido propuesto. También a menudo la suposición por sí misma no parece idónea: y de aquí que se le asocie el fundamento de la prueba, para que se vea verdadera; por esto ocurre a los silogismos hipotéticos el que a veces sean 5 partes, a veces 4, a veces 3. Con todo, constarán de 5 partes si la premisa y la suposición tuvieran necesidad de prueba. Porque si la premisa o la suposición no necesitaran de prueba, el silogismo tiene 4 partes, y si ninguna parte necesita ser aprobada, <el silogismo> permanece con tres partes.

La posición de Boecio es que el silogismo tiene solo tres partes que son sus proposiciones (la proposición hipotética en la mayor, la premisa o suposición en la segunda y la conclusión en tercer lugar). Por esto agrega:

II, i, 4. (...) Por lo mismo, es evidente que la prueba (*probatio*) es un cierto miembro y como un apoyo (*fulcimentum*) para <contrarrestar> la duda sobre la proposición y la suposición, pero no es una parte del silogismo. Por esto, nuestra opinión de que se hallan tres partes <en el silogismo> se ve más confirmada. 5. En consecuencia puesto que la prueba se refiere no al silogismo sino a la proposición o a la suposición, no es necesario verla como una parte del silogismo propiamente. (...) En general, si la proposición fuera evidente o convincente, el silogismo como un todo no requiere de aprobación, pero si la proposición por sí misma no ganara ninguna confianza, es necesario que esta proposición requiera de una cierta prueba como si fuera un testimonio. 6. En efecto, el silogismo no requerirá de una aprobación en esto que es un silogismo (*in eo quod syllogismus est*), sino que la proposición, si es que la confianza en ella fuera destituida (*si fide propria fuerit destituta*). Lo mismo puede decirse acerca de la suposición. Por esto es manifiesto que hay que anteponer la opinión de éstos que piensan que el silogismo tiene tres partes.

En este pasaje Boecio responde no solo a la cuestión de cuántas partes tiene un silogismo hipotético, sino que además aclara que el silogismo en cuanto que es un silogismo no requiere de la creencia. Así nadie destituye de confianza al silogismo, sino que solo las premisas a veces experimentan esta falta de confianza que hace necesaria una prueba adicional o más de una. Pues, sólo cuando la proposición y la premisa se dicen verdaderas o falsas se abre espacio para nuestra creencia. Entonces, la defensa de que el silogismo tiene 3 partes (proposición, premisa y conclusión) es crucial para el destino de la teoría, porque si son 5 o 4 las partes, entonces las pruebas de las premisas también son partes del silogismo. Es decir, la prueba de la mayor o proposición, y la prueba de la menor o suposición o premisa, se suman como tales a las 3 partes constitutivas del silogismo, y harán 4 o 5, dependiendo de si solo una requiere de prueba o ambas. De otro modo, y dicho en general (*amplius*), un silogismo hipotético formado con solas premisas indubitables (*per se nota ac probabilis*), no requiere de prueba. Por eso Boecio aclara luego y dice que *el silogismo, en cuanto silogismo, no necesita de prueba*, sino cuando sus premisas no son del todo creíbles. Basta en verdad quitar el asentimiento a una de ellas para que se requiera de prueba.

3. ¿Es formal la silogística hipotética del DHS?

El término *fides* es usado 8 veces por Boecio en su DHS. Incluso, hay un noveno caso donde se utiliza su antónimo, *infida* (falta de fe, confianza). Además, uno de los 8 casos contiene la frase “creencia en lo verdadero” (*ueri fides*, DHS II, i.6). No obstante, parece claro que el silogismo hipotético, en cuanto silogismo, es decir, instrumento deductivo, no depende de la creencia, sino sólo cuando una o ambas premisas merecen dudas al que escucha (*auditor*). Ahora bien, en la exposición de Boecio se extraña una aclaración expresa de que la silogística hipotética es una teoría formal. De hecho, decir que la silogística hipotética es formal sería decir más que lo que Boecio dice de ella. Sin embargo, parece que las razones que explican la ausencia de este término en su exposición están implícitas en la distinción que hace, cuando discute la validez lógica de algunas fórmulas, entre verdades que dependen de la materia y verdades que dependen de la forma. La distinción es frecuente (cf. II, ii, 7; II, iv, 2.) y similar a la que hace en sus tratados sobre silogística categórica (DSC e ISC).¹⁷ Por ejemplo, en DHS II, ii, 7, explica que en el primer silogismo (donde la menor afirma el antecedente) afirmar el consecuente no produce una conclusión, aunque a veces por la materia, esto pueda ocurrir:

Porque si se asume el consecuente, no habrá necesidad, salvo en el tercer modo, ya que cuando <la materia de las proposiciones> se asemeja a esos silogismos que concluyen con proposiciones disyuntivas, se hace evidente que la necesidad la mantienen las cosas que se proponen, no la forma, que es lo que ocurre en los otros tres modos <silogísticos hipotéticos>, el primero, el segundo y el cuarto, en los que afirmar el consecuente no produce ninguna necesidad.

Boecio se refiere a silogismos como “Si no es de día, entonces es de noche. Y es de noche. Entonces, no es de día”. Si ‘ser de día’ es lo opuesto contradictorio con ‘ser de noche’ (o bien como lo dice él: son disyuntivos), entonces el silogismo concluye por la materia no por la forma, pues si la materia cambia, la fórmula no será conclusiva, como ocurre con “Si no es blanco, entonces es negro. Y, es negro. Entonces, no es blanco”. En otras palabras: aunque haya materias de la proposición en que un silogismo sea conclusivo, no por eso será una fórmula universalmente válida o lógica.

17 En DSC, p. 32, 9-22, Boecio se refiere a la conversión de las predicativas y dice: “Y que no nos turbe el que ciertas afirmaciones universales y ciertas negaciones particulares puedan ser convertidas. En efecto, se puede decir ‘todo hombre es risible’ y ‘todo risible es hombre’, y ambas son verdaderas; y del mismo modo, ‘todo hombre es relinchador’, es falsa y ‘todo relinchador es hombre’, también es falsa. Lo mismo ocurre en la negación particular: ‘algún hombre no es piedra’ es verdadera y ‘alguna piedra no es hombre’ es verdadera. Igualmente, ‘algún hombre no es risible’, es falsa, y ‘algún risible no es hombre’, también es falsa. Por tanto, es evidente que las afirmaciones universales y las negaciones particulares pueden convertirse, y sin duda son convertibles, pero no universalmente. En cambio, afirmo que las proposiciones pueden ser convertidas en general, cuando lo hacen universalmente, esto es, cuando son convertidas en todos los casos (*in omnibus*), mientras que estas pueden ser convertidas en sólo dos materias (*in duabus solis materiis conuerti possunt*).” (Thomsen Thornqvist ed. = 805B y ss., Migne). También, cf. Alejandro de Afrodisias *in Top*, p. 192, 8; *in An Pr* p. 30, 22-27. Y Barnes (1991), p. 85, n. 12.

Esta distinción también es hecha por Boecio en su *ICT*, un tratado dialéctico, lo cual muestra que la distinción está en sus fuentes y es tradicional.¹⁸ Por tanto, la silogística hipotética es una teoría lógica, y el hecho de que los silogismos hipotéticos que concluyen por materia o significación de sus proposiciones se distinguen de los silogismos lógicos parece ser suficiente para definir la teoría de DHS como una teoría lógica.

Si DHS es una teoría lógica, entonces parece que podemos decir que es formal. La distinción que se hace entre estos dos tipos de verdades deja claro que ‘las verdades universales’ (*in omnibus*) de Boecio son lo que luego al interior de la lógica denominaremos ‘verdades formales’. Pero, si bien lógica para Boecio y para nosotros significa lo mismo, no es así con el adjetivo ‘formal’. Para Boecio la validez formal de una fórmula existe sólo si el mismo valor de verdad se da en todas y cada una de las materias de significación de la fórmula. Esta es la regla de deducción de la lógica que Boecio transmite en DHS, aunque no solo aquí, sino también en sus tratados de silogística y en su comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles.¹⁹ Además, no es exclusiva de Boecio, ya que es ampliamente usada y conocida en toda la lógica antigua. Apuleyo,²⁰ Alejandro de Afrodiasias,²¹ Siriano (el maestro de Proclo),²² Amonio Hermia,²³ y los siguientes comentaristas de la lógica aristotélica²⁴ lo atestiguan.

De este modo, la lógica del DHS acepta la existencia de fórmulas formalmente conclusivas, pero no concuerda con nosotros al opinar que estas fórmulas son formales cuando están completamente separadas del significado de sus términos proposicionales, sino que más bien cuando éstos tienen los mismos valores de verdad en todas las significaciones categorizadas en las materias de la proposición. Así, es allí mismo, *in materiebus*, donde encontrarían el fundamento de su validez lógica. En este punto la silogística categórica y la hipotética son iguales y paralelas: ambas necesitan de al menos un modo silogístico que sea indemostrable. Luego, que todo modo silogístico sea válido si se puede resolver en estos indemostrables. Además, las pruebas de su validez son clasificables en todas las materias de la proposición. Los cuatro primeros modos de la primera figura silogística categórica junto con MP y sus variantes serían silogismos válidos formalmente, indemostrables y en este sentido, perfectos. Todos los otros silogismos válidos demuestran su validez lógica por reducción a éstos. Ahora

18 Cf. Boecio *ICT*, v (1133 y ss.).

19 ISC 29, 11ff.; *in Int* 15-16, 137. DSC 32, 17-22.

20 *Peri Hermeneias* vi, 4-6, 182.

21 *In top* 192, 8.

22 Boecio *in Int* 2, 5-6, 323.

23 Amonio (*in Int* 88, 12-23) menciona la doctrina de las materias de las proposiciones (*hylai ton protaseon*) como tradicional entre los lógicos que son familiares con los tecnicismos en lógica (*technologia*): “Estoy hablando de la relación según la cual el término predicado o siempre se aplica al término sujeto, como cuando decimos que el sol se mueve o el hombre es un animal, o nunca se mantiene <de él>, como cuando decimos ‘El sol se detiene’ o ‘El hombre tiene alas’, o algunas veces se sostiene y otras no, como cuando decimos que Sócrates camina o lee. Quienes se preocupan por el tratamiento técnico de estas cosas llaman a estas relaciones las materias (*hylai*) de las proposiciones, y dicen que una de ellas es necesaria (*anagkaia*), otra imposible (*adynatos*) y la tercera contingente (*endekhomene*). La razón de estos nombres es obvia, pero decidieron llamar a estas relaciones ‘materias’, principalmente porque se ven junto con las cosas que subyacen (*hypokeimena*) a las proposiciones y no se obtienen de nuestro pensar o predicar (*oiesis e kategoria*), sino por la naturaleza misma de las cosas.” (Cf. *in Int*. p. 215, 9-16).

24 Por ejemplo, Filópono en su comentario a los *Primeros Analíticos* (*in An Pr*. p. 43, 23ff.).

bien, las pruebas de esta certeza lógica se administran por las materias de la proposición, exigiendo que la conclusión sea verdadera si las premisas lo son y falsa si las premisas lo son. En concreto, para Aristóteles y sus primeros discípulos la formalidad de las fórmulas conclusivas debe tanto a la materia que ‘formal’, entendido como separado de la materia, sería una denominación exagerada e injusta a la vez, ya que supone desconocer la otra parte. Y esto tiene una base en Aristóteles y los antiguos peripatéticos porque para ellos la forma existe, pero no puede existir –a no ser en dios– sin materia.

Nosotros, lejanos a esta interpretación de la formalidad de la lógica, entendemos la vuelta hacia los significados como una vuelta al mundo, a lo que está contenido en el espacio-tiempo, a lo que no es lógica o analíticamente necesario. Pero no es así en esta doctrina, porque los significados no son muchos, como dice Apuleyo,²⁵ sino que quedan distribuidos completamente en tres categorías: lo posible, lo imposible y lo necesario. Y estas materias no son las modalidades que Aristóteles trató en *De Interpretatione* 12 y 13, como aclara Amonio, sino que expresan la relación de inclusión entre el sujeto y el predicado, esto es: 1. Se incluye uno en otro, 2. No se incluyen, 3. Se incluyen y excluyen parcialmente. La materia es ínsita a la proposición, así como también la relación de inclusión entre sus elementos. Por esto, los términos de una proposición pueden tener muchos significados, pero solo pueden estar en una de estas tres relaciones. Del mismo modo, en silogística hipotética, existe una relación material entre lo dicho por el antecedente y el consecuente de la proposición hipotética, en el sentido de que (1°) el consecuente siempre se da si se da el antecedente, o bien (2°) nunca se da si se da el antecedente, o bien (3°) se da parcialmente que, si uno está, estará también el otro.

El reporte de Amonio nos ayuda a comprender que entre las materias de la proposición y la creencia hay una relación estrecha, una identificación pues la premisa se dice verdadera o falsa en relación con la creencia que tenemos respecto de la inclusión o exclusión de un término con otro y la proposición hipotética se dice verdadera o falsa con relación a si dado el antecedente, se sigue el consecuente ya sea siempre, nunca o a veces. Así, *creemos* que entre dos términos es verdadero que tal o cual caso de inclusión se da. Porque, en general, la creencia es la opinión de que dos términos están en una cierta relación de inclusión, la cual consideramos antes de asignar un valor de verdad a la proposición.

Obtenido esto ya es más fácil concluir diciendo que DHS no propone una teoría sobre silogística hipotética subyugada por la creencia que tenemos en la verdad o falsedad de las premisas intervinientes en el silogismo. Más bien hemos restaurado un sentido en que la teoría tiene consistencia y sentido lógico. DHS propone una teoría del silogismo hipotético en que MP y sus 4 variantes son indemostrables, pero permiten demostrar la validez de todos

25 Apuleyo *Peri Hermeneias*, cap. 6 (Thomas ed.): [270] “Y no son innumerables éstas <significaciones> sino solamente cinco: o bien se declara la propiedad de algo o su género o su diferencia o su definición o su accidente. Y excepto éstas, ninguna otra <significación> puede ser hallada en alguna proposición. [271] Por ejemplo, si tomas como sujeto a “hombre”, cualquier cosa que dijeres de él significará o bien una propiedad suya, como “capaz de reír”, o bien su género, como “animal”, o bien su diferencia, como “racional”, o bien su definición, como “animal racional mortal”, o bien un accidente como “orador”. Y esto es así porque toda <partícula> declarativa de algo o bien puede o bien no puede llegar a ser las veces de un sujeto. Sin embargo, si puede, significa o bien lo que es (y es la definición) o no lo significa (y es un propio). Si, por el contrario, no puede, o bien eso debe ponerse en la definición, y tal es el género o la diferencia, o bien no debe ponerse, y tal es el accidente. Así que, por esto, se reconoce que la particular abdicativa no es convertible.”

los silogismos hipotéticos que pueden componerse y resolverse en aquéllas, incluido el MT y sus propias variantes, que si bien son primitivos no parecen ser perfectos porque son demostrables.²⁶ En este planteamiento, los modos silogísticos son válidos por su reducción lógica a los indemostrables, pero sus pruebas deben ser acordes con las materias de la proposición. Esto permite distinguir las conclusiones materiales de las formales, pues éstas son válidas en todos los casos (*in omnibus*), pero aquéllas sólo en algunos casos. Esto mismo significa que el silogismo hipotético tiene solo tres partes, la proposición hipotética que por lo general va en la primera posición; la suposición o premisa, como la llama Boecio (*assumptio*), que va en la segunda posición; y la conclusión. La o las pruebas que requieren las partes antecedentes son necesarias sólo si hay dudas sobre la verdad de ellas, no porque el silogismo, en cuanto silogismo, las requiera, sino porque la confianza en la verdad (*ueri fides*) no es completa.

4. ¿Son Teofrasto y Eudemo los autores de la teoría del silogismo hipotético de DHS?

Como se mostró arriba, Boecio en *ICT* (v, 1133 y ss.) adopta la distinción entre verdades materiales y formales tal como lo hace DHS. La distinción es una manera original de la lógica antigua de hacer ver la especificidad de la teoría lógica. Esta formalidad ampliativa del *in omnibus* no es equivalente a la formalidad vacía, y parece ser una manera de integrar a la lógica los argumentos creíbles de la dialéctica y, desde luego, las demostraciones de la ciencia. Esta manera de concebir la lógica es muy marcada en Boecio, pero también se encuentra en todos los comentaristas y tratadistas anteriores a él. Por otro lado, Stump (2004), p. 210-211, sugiere razonablemente que en sus tratados dialécticos Boecio no sigue a los *Tópicos* de Aristóteles y su concepto de *topos*, sino una versión posterior que es producto de una tendencia a hacer de la teoría de los *Tópicos* más y más abstracta, formal y organizada.²⁷ Según Stump (2004), p. 211, la primera transformación del concepto es debida a Teofrasto y es a él a quien Boecio sigue en su definición de *topos* como principio (*propositio maxima*), y no a Aristóteles, quien define originalmente el término como estrategia o precepto argumental.²⁸ Por esto es plausible relacionar a Teofrasto y la labor de los primeros peripatéticos con el origen de esta doctrina boeciana de la *ueri fides* y su rol en la silogística hipotética.

Es cierto que esta conjetura no se puede probar fehacientemente, pero la opinión de Stump se fortalece con los registros de dos obras perdidas de Teofrasto sobre los *Tópicos* de Aristóteles.²⁹ Además, está el hecho de que Juan Filópono, en su comentario a los *Analíticos Primeros* de Aristóteles (*in An Pr* 242, 17-18), confirma la posición de Boecio de que el

26 Sobre MT, ver aquí, n.10.

27 Stump (2004), p. 210: "The change in the discipline of the Topics from Aristotle's time to Boethius's is marked by a progressive shift away from concern with oral disputation and toward interest in written arguments and prepared speeches; this shift is accompanied by a tendency to make the Topics more and more abstract, formal and organized."

28 Dice Stump (2004), pp. 210-211: "Theophrastus's view of Aristotle's Topics as principles rather than strategies (or precepts) seems to me to be the first step in that shift. And it is Theophrastus's understanding of Aristotle's Topics that Boethius adopted for his own use and transmitted to Middle Ages. For Boethius, an Aristotelian Topic is a principle (that is, a maximal proposition)".

29 Cf. Bocheński(1947), pp. 36-37.

silogismo hipotético necesita de apoyo externo mientras que el silogismo categórico no.³⁰ Esta referencia sugiere una fuente común y dos líneas de transmisión diferentes entre sí, la de Boecio y la de Filópono, ya que éste sigue a Amonio en su *in An Pr*, pero Boecio no. Esto pone las cosas de tal manera que Alejandro de Afrodisias aparece como la fuente de transmisión (como en muchos otros casos ocurre) de las doctrinas de Teofrasto, las cuales serían conocidas por Boecio a través de Porfirio.

Esto hace razonable creer que la manera de relacionar la creencia en la lógica hipotética que Boecio reporta nace desde el interior de una discusión que es tan antigua como la misma silogística hipotética, a saber, la enseñanza de una antes que la otra. De hecho, Galeno (*Institutio Logica*, 7, 2-3; Kieffer ed.) relata que por el tiempo de Boeto, rector del Liceo por el 75 AC, existía tal discusión sobre cuál es la lógica que debe ser estudiada primero, si la hipotética o la categórica. El reporte de Galeno no es simplemente histórico (Galeno vivió entre el II y el III DC), sino la prueba de que era una discusión permanente que acompañaba el estudio de la lógica. De hecho, Galeno no resuelve el conflicto y da libertad de acción al lector en esta materia. También el reporte de Boecio parece ser eco de esta discusión cuando dice en DHS I, ii, 3:

Pero después de la discusión sobre los silogismos simples, el orden es (*ordo est*) discutir acerca de los que no son simples. Los silogismos que no son simples son los que se llaman hipotéticos, los cuales llamamos condicionales según la voz latina.

Y hay que recordar que la misma evocación de Teofrasto y Eudemo, en el inicio de su tratado (DHS I, i, 3), sugiere lo mismo:

Pues luego de que hubieses comprendido la información completa sobre los silogismos categóricos, a menudo querrás saber sobre los silogismos hipotéticos, sobre los cuales Aristóteles no escribió nada.

En este sentido, el relato de Boecio también parece motivado por resolver el problema de cómo coordinar las dos teorías silogísticas, la categórica (muy conocida por los desarrollos de Aristóteles en los *Primeros Analíticos*) y la hipotética, de la cual –como está dicho– Aristóteles dio solo indicaciones sin desarrollar nada. Todo esto sugiere que DHS es muy probablemente como Boecio nos relata, un trabajo hecho por Teofrasto luego desarrollado por Eudemo, es decir, originado en la escuela peripatética de los primeros discípulos de Aristóteles. Y ello desde luego nos permite creer, aunque no podamos estar ciertos, que la teoría del silogismo hipotético del DHS, donde la creencia se relaciona con la lógica, del modo como hemos explicado, se debe atribuir, siguiendo el consejo de Boecio, a Teofrasto y a Eudemo.

Finalmente, una reflexión en torno a la historia de la lógica de Łukasiewicz, quien en su “On the history of the logic of propositions” (1970), p. 198, dice que no ha habido hasta el presente una historia de la lógica de proposiciones, razón por la cual tampoco ha habido

30 Cf. Obertello (1969), p. 401.

una idea completa de la historia de la lógica formal.³¹ Él reduce toda esta actividad a la tarea de K. Prantl (1885-1870),³² donde ve más bien una historiografía que una historia de la lógica. Pues bien, me parece que es cierto que desconocer los ejes de la disciplina nos alejan de hacer una historia de la lógica con sentido. No obstante, tengo la impresión de que más bien ambas aproximaciones a los textos antiguos, la histórica y la sistemática, deben complementarse en la búsqueda de la verdad: la formalidad de la teoría (es decir cómo se dice formal la teoría) y la historia que la hace residir y le da sentido son ambas de importancia. En el caso que hemos estudiado se han visto los problemas lógicos y las teorías, y no una colección de fuentes y documentos, y se ha intentado interpretar la manera cómo los antiguos desarrollaron la lógica hipotética, con la intención de mostrar que hay una historia de la lógica de proposiciones y que este capítulo de la lógica hipotética de los primeros peripatéticos da cuenta de ello.

Bibliografía

- Alejandro de Afrodisias (1883), *Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, M. Wallies (Ed.), in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 2.1, Berlin: Reimer.
- Alejandro de Afrodisias (1891), *Alexandri in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*. M. Wallies (Ed.), in *Commentaria in Aristotelem Graeca*. vol. 2.2, Berlin: Reimer.
- Amonio Hermia (1895). *Ammonii In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, A. Busse (Ed.), in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 4.6, Berlin: Reimer.
- Apuleyo de Madaura (1908), *Apulei Opera Quae Supersunt*, vol iii, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri, liber PERI ERMHNEIAS*, Thomas P. (ed.), pp. 176-194, Leipzig: Teubner.
- Barnes, Jonathan (1991), *Alexander of Aphrodisias on Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Translation by J. Barnes; S. Bobzien; K. Flannery; and K. Ierodiakonou. *Ancient Commentators on Aristotle*. R. Sorabji (ed.). London: Duckworth.
- Bobzien, Suzan (2002), "The development of Modus Ponens in Antiquity: from Aristotle to the 2nd century AD. *Phronesis* vol. 47, 4, pp. 359-394.
- Bobzien, Suzan (2000), "Wholly Hypothetical Syllogisms", *Phronesis* 5, 2, pp. 87-137.
- Bocheński, Józef Maria (1947), *La logique de Théophraste*. Fribourg: Libraire de l'Université.
- Boecio (1988), *Boethius's In Ciceronis Topica*. Traducción, notas e introducción por E. Stump. Ithaca/London: Cornell Univ. Press.
- Boecio (2004), *Boethius's De topicis differentiis*. Traducción, con notas por E. Stump. Cornell Paperbacks: Cornell University Press. (1ª ed. 1978).
- Boecio (2008a), *Anicii Manlii Severini Boethii Introductio ad syllogismos categoricos*. A critical edition with introduction, commentary and indexes. Thomsen Thörnqvist, C. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia LXIX*, University of Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

31 El artículo de Łukasiewicz apareció originalmente en 1934 con el título "Z historii logiki zdań". Fue traducido al alemán 1935 (en *Erkenntnis* 5, pp. 111-113).

32 La historia referida por Łukasiewicz es la monumental obra de Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*.

- Boecio (1877-1880), *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS. Prima et secunda editio*. C. Meiser (Ed.), Leipzig: Teubner.
- Boecio (1969), Severino Boezio *De hypotheticis syllogismis*. Testo, traduzione e commento de Obertello, Luca. Brescia: Paideia Editrice.
- Boecio (2008), *Anicii Manlii Seuerini Boethii De syllogismo categorico. A critical edition with introduction, translation, notes, and indexes*. Thomsen Thörnqvist, C. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia LXVIII*, University of Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Brandt, Samuel (1903), “Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius”, *Philologus*, 62, pp. 234-275.
- Correia, Manuel (2009), “The syllogistic theory of Boethius”, *Ancient Philosophy* 29, pp. 391-405.
- Filópono, Juan (1905), *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora*, M. Wallies (ed.) in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 13. 1-2, Berlin: Reimer.
- Galeno de Pérgamo (1964), *Galen's Institutio Logica*, Translation with introduction and notes, by Kieffer, John Spangler. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Łukasiewicz, Jan (1975), *Estudios de Lógica y Filosofía*. A. Deaño (trad.). Madrid: Revista de Occidente. Texto original en: J. Łukasiewicz 1970. *Selected Works*. Ed. L. Borkowski. Amsterdam/London: North-Holland Publ.
- McKinlay, Arthur Patch (1938), “The *De syllogismis categoricis* and *Introductio ad syllogismos categoricos* of Boethius”, en *Classical and Mediaeval Studies in honor of E. K. Rand*, New York 1938, pp. 209-219.
- Morreau, Michael (2009), “The hypothetical syllogism”, *Journal of Philosophical Logic*, 38, 4, pp. 447-464.
- Prantl, Karl (1885-1870), *Geschichte der Logik im Abendlande*, vols. 1-4, Leipzig: S. Hirzel.
- Slomkowski, Paul (1997), *Aristotle's Topics*. Leiden/New York/Koln: Brill
- Specia, Anthony (2001), *Hypothetical syllogistic & Stoic logic*. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Walters, Lee (2014), “Against Hypothetical Syllogism”, *Journal of Philosophical Logic* 43, 5, pp. 979-997.

Deflationary Truth, Ordinary Truth and Relative Truth

Verdad deflacionista, verdad ordinaria y verdad relativa

RAMIRO CASO*

Abstract. Horwich (*Mind* 123(491), 2014) has argued that only someone with inflationary tendencies could feel inclined to endorse truth relativism. In doing so, he argues that deflationism about truth entails the denial of relativism. If sound, Horwich's argument could entail that truth relativism is incompatible with any conception of our ordinary truth predicate according to which there is some sort of equivalence between a ground-language claim that p and the corresponding claim that p is true. Arguably, any story the relativist might give about our ordinary truth predicate should entail some such equivalence. Hence, there is a problem for truth relativism that needs to be addressed.

Keywords: truth relativism; radical relativism; deflationism.

Resumen. Horwich (*Mind* 123(491), 2014) ha argumentado que solo alguien con tendencias inflacionistas podría sentirse inclinado a adoptar el relativismo de la verdad. Al hacer eso, argumenta que el deflacionismo acerca de la verdad implica la negación del relativismo de la verdad. Si el argumento de Horwich es sólido, podría de hecho implicar que el relativismo de la verdad es incompatible con cualquier concepción de nuestro predicado de verdad ordinario de acuerdo con la cual hay algún tipo de equivalencia entre una afirmación de que p del lenguaje de base y la afirmación de que p es verdadera. Cualquier historia que el relativista podría contar respecto de nuestro predicado de verdad ordinario debería implicar una equivalencia semejante. Por lo tanto, hay un problema para el relativismo de la verdad que requiere atención.

Palabras clave: relativismo de la verdad; relativismo radical; deflacionismo.

1. Introduction

In (2014), Horwich concludes that ‘only those philosophers with initial attachments to one or another *inflationary* conception of “absolute truth and falsity” will have reason to say that certain propositions “can be true only relative to a perspective”’ (Horwich (2014, 736)). In arguing for this conclusion, he makes two separate claims: that certain inflationary

Recibido: 16/05/2021. Aceptado: 07/07/2021.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas SADAF-CONICET, Assistant Researcher / Philosophy Department, Universidad de Buenos Aires, Jefe de Trabajos Prácticos / caso.ramiro@conicet.gov.ar. Research lines: truth relativism, deontic and epistemic modals, expressivity, slurs. Recent Publications: Caso, R. (2020), “A bidimensional account of slurs”, in Eleonora Orlando & Andrés Saab (eds.), *Slurs and Expressivity*, Lanham, Lexington Books, pp. 67-93; Caso, R. (2017), “Los compromisos normativos de la aserción relativista”, *Andlisis Filosófico* 37(2), pp. 143-168.

conceptions of truth entail that, for a certain range of propositions, truth is not an absolute property, but a property whose possession depends on a perspective of assessment, and that relativism about truth is incompatible with the correct (i.e., deflationary) understanding of our ordinary truth predicate. Both subsidiary claims are required for establishing Horwich's conclusion: the former provides the conditional, *if you are an inflationist (of a certain type), then you have reasons for being a relativist*; the latter provides the conditional, *if you are a deflationist, then you must reject truth relativism*—consequently, you can be a relativist to the extent that you endorse an inflationary conception of truth. I have no quarrel with Horwich's claim that certain inflationary conceptions of truth entail truth relativism. I do take issue with Horwich's argument for claiming that deflationism entails the negation of truth relativism, for it seems that the piece of reasoning that Horwich deploys in order to arrive at this conclusion could be generalized, so that Horwich's objection could actually be more general than it seems: if sound, the argument could actually entail that truth relativism is incompatible with any conception of our ordinary truth predicate according to which there is some sort of equivalence between a ground-language claim that *p* and the corresponding claim that *p* is true. Since any story the relativist may give concerning our ordinary truth predicate should entail some such equivalence, there seems to be a real problem for truth relativism here.

In what follows, I will briefly state Horwich's case for the incompatibility between deflationism and truth relativism, pointing out how it can be generalized, and I will attempt to counter it in its generalized form. The question whether truth relativism is ultimately compatible with deflationism about truth, and to what extent (if any), turns out to be a complex question, for it can be read in one of two ways: whether the intuitive idea that truth is relative to an evaluative perspective is incompatible with the claim that our ordinary notion of truth is deflationary (Horwich's concern in the first part of the paper), and whether the theoretical enterprise of providing a semantic theory based upon a theoretical notion of relative truth is compatible with deflationism (Horwich's concern in the second part of the paper). In discussing Horwich's incompatibility claim, I will provide an answer only the first concern, as I have dealt with the second part elsewhere (Caso (2016)).

2. An objection to truth relativism

Horwich starts by characterizing relativism about truth as the view that 'within various domains of discourse [...] there is no such thing as absolute truth, and truth applies only relative to a point of view' (Horwich (2014, 733)). Hence, 'although we can speak of a given assertion or belief as being true relative to *this* perspective but not relative to *that* one, there will be nothing in reality to make it simply true or simply false.' Then, he argues that relativism about truth is incompatible with deflationism about truth. Since the terms in which the argument is stated are important, I will cite the passage *in extenso*:

However, as regards the concept currently deployed in everyday life, in the law, in logic, in science, and elsewhere, this characterization [i.e., that there is no such thing as absolute truth] appears to be quite wrong. For it can hardly be denied that

our practice with the word ‘true’ is to treat the claim, ‘Blah blah blah’, (whatever it may be) as equivalent to ‘The proposition *that blah blah blah* is true’. Thus any statement that anyone ever makes is taken to amount to a statement to the effect that something is unqualifiedly true—and not merely true relative to a certain point of view. (Horwich (2014, 733–734))

That is, to endorse deflationism (which, for Horwich, is also the correct view on the ordinary truth predicate) involves holding (i) that our ordinary truth predicate is monadic—that is, that our ordinary truth predications are predications of truth *simpliciter* and not of truth *relative to a perspective*—, and (ii) that the ordinary truth predicate obeys an equivalence principle to the effect that it is always possible to move from the statement that *p* to the statement that the proposition that *p* is true and vice versa.¹ Endorsing relativism requires us to reject a truth predicate characterized by these two features. Hence, relativism is, at best, a wrong philosophical view that springs from inflationary conceptions of truth and philosophical semantics.

A temptation that should be avoided right from the beginning is to attempt to solve this problem by arguing against deflationism. Dialectical destruction of this conception about our ordinary truth predicate would no doubt allow the relativist to avoid any need to show that relative truth is compatible with it. However, we could risk being drawn into a long discussion that is not going to be settled any time soon (or so it seems). An alternative way of dealing with this problem could be to hold that, insofar as the debate between inflationism and deflationism concerning truth is far from being over, the relativist would be entitled, dialectically at least, to ignore the challenge, should she be of inflationary tendencies. But this would not be a satisfactory answer either, not only because deflationism might be the right view to hold regarding our everyday truth predicate after all, but also because it is possible to generalize Horwich’s objection in such a way that, should it be correct, truth relativism would be incompatible not only with deflationism, but with a far larger range of conceptions about truth.

The sense in which Horwich’s objection might be more far-reaching is the following. The key ingredient of our everyday truth predicate that features in the above-quoted piece of reasoning is the idea that it obeys (some version or other of) an equivalence principle, which could be formulated as:

(EQ) The proposition that *p* is true if and only if *p*.

The distinctively deflationary contention, namely that this is (pretty much) *all* that can be said about our ordinary truth predicate, seems to play no role in the quoted passage. Moreover, it is not even required for the argument contained there to run that all instances of (EQ) are accepted: all that is required is that the equivalence holds for substituends of ‘*p*’

¹ Of course, something ought to be done in order to avoid semantic paradoxes. However, we need not take any particular stand on the issue of paradoxes, since what we’ll say is tangential to this matter.

that contain no semantic vocabulary (which I will call *sentences of the ground language*).² Hence, there is a way to generalize Horwich's objection so that, should it be correct, it would entail that truth relativism is actually incompatible with any conception of our ordinary truth predicate according to which there is some sort of equivalence between ground language statements and the corresponding truth predications.

These would indeed be bad news for the relativist: regardless of what the correct story about our ordinary truth predicate turns out to be, it will most likely entail (some version or other of) (EQ), at least when restricted to sentences of the ground language as suitable substituends for '*p*'. Hence, if this generalization of Horwich's objection is sound, relative truth could not coexist with our ordinary notion of truth: given that our ordinary truth predicate applies to the propositions expressed by sentences belonging to the domains of discourse for which truth-relativistic treatments have been offered, endorsing relativism about truth would seem to require us to *replace* our ordinary concept of truth with another.

3. The elements of the objection

Well then, how are we to assess Horwich's reasoning? Under closer scrutiny, it consists of five central claims:

1. Truth relativism claims that, within certain domains of discourse, there is no such thing as absolute truth.
2. Our practice with the truth predicate is to treat a claim to the effect that *p* as equivalent to the claim that the proposition that *p* is true.
3. Hence, a statement to the effect that *p* is equivalent to a statement to the effect that something (i.e., the proposition that *p*) is unqualifiedly true.
4. Hence, there is such a thing as absolute truth in every domain of discourse.
5. Hence, truth relativism is incompatible with our ordinary practice with the truth predicate.

The crux of this argument is the transition from step 3 to step 4, since everything depends on it. Is this transition sound? Which is the underlying inferential or conceptual move?

The first thing we should note is that Horwich seems to be moving somewhat swiftly from the fact that ordinary truth predications are unqualified to the preliminary conclusion that they are absolute. However, there are two relevant senses of 'absolute' that ought to be distinguished at this point: 'absolute' understood as *without explicit relativization* and 'absolute' understood as *not subject to perspectival variation*. Deflationism (or more generally, the claim that our ordinary truth predicate obeys (EQ)) entails the claim that ordinary truth predications are unqualified, hence absolute in the sense that they lack explicit relativization. Truth relativism, on the other hand, does not (primarily at least) involve the claim that truth predications are (or ought to be) explicitly relational, but the claim that truth is subject to

2 We could relax even more the requirement at this point and demand only that the inferential transition from the claim that *p* to the claim that the proposition that *p* is true (and vice versa) is valid. Thus, it is not even required that there be such a schematic principle as (EQ)—we could get by with a set of inference rules that allow for such a back-and-forth between ground language statements and the corresponding truth predications.

perspectival variation (so that the correctness of truth predications may vary according to the perspective of assessment). So, if step 4 is to serve as an adequate ground for the claim rendered in step 5, ‘absolute’ ought to be interpreted in the latter sense, the one germane to truth relativism. However, if step 4 is to follow directly from step 3, ‘absolute’ ought to be interpreted in the former sense, the one linking it to the absence of explicit relativity.

Once this situation is brought to the fore, the inferential move from step 3 to step 4 should be regarded as problematic: How is it possible to move from the platitude that ordinary truth predications are unqualified, to the substantive claim that truth itself is not subject to perspectival variation? There are two directions in which it seems initially possible to argue in favor of an alleged connection between the unqualified character of our ordinary truth predications and their correctness being absolute or non-perspectival:

1. The monadic character of our ordinary truth predications and the endorsement of (EQ) entail that truth cannot vary according to the perspective of assessment.
2. The dependence of truth upon an assessment perspective entails that a monadic truth predicate that obeys (EQ) cannot be applied to the domains of discourse that are apt for a truth-relativistic treatment.

And the landscape becomes complicated by the fact that there may be up to three notions of relative truth (or three predicates that, more or less directly, could be associated with the idea of *truth relative to a perspective*) which could be seen as being targeted by Horwich’s argument: a properly semantic predicate, ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ (where w is a possible world and s a perspective of assessment), a predicate with immediate pragmatic relevance, such as ‘true as used at c and as assessed from c ’ or ‘correct as assessed from c ’ (where c is a context of use and c' a context of assessment, in MacFarlane (2014)’s terminology), and the predicate ‘true relative to a perspective’ as it might be used in an informal characterization of relativism as the view that there are domains of discourse in which propositional truth is relative to an assessment perspective.

In order to appreciate this last point, allow me to delve a bit into relativistic theories of meaning. In the presentation I favor (Caso, 2014), relativism about truth—or, more properly, *radical relativism*—is a semantico-pragmatic approach to natural languages according to which the correctness of assertive utterances of sentences belonging to certain areas of discourses is sensitive to the perspective from which they are assessed. The properly semantic part of radical relativism aims to define, in the style of Kaplan (1989), a predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ for propositional contents, where $\langle w, s \rangle$ is a circumstance of evaluation composed of a possible world w and a further, assessment-oriented parameter s (a standard of taste, a system of moral norms, etc.). The pragmatic part contains certain principles linking truth at a circumstance for propositions with correctness for utterances. For example:

- (P_R) An utterance of a sentence S made at c is correct, as assessed from c' , if and only if the proposition expressed by S at c is true at $\langle w_c, s_{c'} \rangle$,

where w_c is the world of c and $s_{c'}$ is the parameter relevant at the context of assessment c' . Thus, (P_R) is a semantics-pragmatics bridging principle linking the semantic-theoretic notion

of truth at a circumstance of evaluation for propositions with a notion of immediate pragmatic relevance, correctness as assessed from a context c' for assertive utterances (*cf.* also Kölbel (2008a, 2008b, 2009) for a similar articulation of a moderate version of relativism).

Of course, other presentations are also possible. MacFarlane (2014), for example, favors a purely semantic presentation of relativism (which justifies calling it *truth* relativism) according to which the definition of the propositional predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ is part of the semantics proper, while the characterization of a predicate of immediate pragmatic relevance is the job of what he calls *post-semantics*—a part of a theory of meaning that yields the predicate ‘true as used in c and as assessed from c' ’ as the predicate with immediate pragmatic relevance. The interface with pragmatics comes by linking this predicate with speech acts such as assertion and retraction by means of principles like the following:

Reflexive Truth Rule. At a context c , assert that p only if p is true as used c and as assessed from c .

Retraction Rule. An agent in context c' is required to retract an (unretracted) assertion of p made at c if p is not true as used at c and assessed from c' .

And again, we have the schema of a (properly) semantic-theoretic predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ and a predicate with immediate pragmatic relevance, this time for propositions, ‘true as used at c and as assessed from c' ’.³

Now, the wording of Horwich’s objection might suggest that what is being targeted is the predicate ‘true relative to a perspective’ that could be used in providing an informal characterization of relativism. However, Horwich’s insistence on his target being the notion of relative truth deployed in relativistic semantico-pragmatic theories of meaning suggests that the targeted notion could be the semantic-theoretic predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’, or the predicate with immediate pragmatic relevance, ‘true as used at c and as assessed from c' ’, or ‘correct as assessed from c' ’, as the case may be.

Hence, these will be the elements of the objection I will be concerned with: three candidates for being the target of the incompatibility claim, a piece of reasoning that seems to exhibit a gap between steps 3 and 4 of the reconstruction, and two ways in which we might attempt to overcome that gap.

4. Monadic truth and absolute truth

Let us concentrate on the first way in which we could attempt to bridge the gap between steps 3 and 4:

3 These predicates have immediate or direct pragmatic relevance in the sense that, in communicating, it is a presupposition that we are employing sentences we deem true at the context of utterance (in the relativistic case, true as assessed from that same context), or that we are trying to make utterances that are correct as assessed from that same context (*cf.* Lewis (1980) and MacFarlane (2014, ch 3)).

1. The monadic character of our ordinary truth predications and the endorsement of (EQ) entail that truth cannot vary according to the perspective of assessment.

I must confess that I cannot see how an argument supporting this first direction could be spelled out. On the contrary, there is a good explanation of how it is possible for truth to be perspectival, once the issue is recast in terms of the correct application of our ordinary truth predicate. The explanation runs along the following lines. The claim that our ordinary truth predicate cannot be applied to assessment-sensitive propositions is not part of relativism.⁴ What is part of relativism is the claim that the correctness of ordinary truth predications is sensitive to an assessment perspective, so that the same assessment-sensitive proposition may correctly be said to be true when assessed from a given perspective, and false when assessed from a sufficiently different one. That is, relativism does not preclude the application of our everyday truth predicate to assessment-sensitive propositions. Rather, it only precludes that its application be correct regardless of the perspective of assessment. Moreover, far from conflicting with (EQ), it is the adoption of this principle that explains how our ordinary truth predications can be assessment-sensitive: on the one hand, according to truth relativism, we have assessment-sensitive practices within certain domains of discourse, which determine assessment-relative truth conditions for the contents expressed by declarative sentences belonging to those domains; on the other hand, our ordinary truth predications inherit this relativity to an assessment perspective in virtue of the equivalence that holds between a claim to the effect that p and the claim to the effect that the proposition that p is true. Hence, (EQ) and the assessment-sensitive practices that (according to relativism) are characteristic of certain domains of discourse entail that our ordinary, monadic truth predications within those domains are as assessment sensitive as the corresponding ground-language claims.⁵

Also, note that this answer is independent of whether we take the target of Horwich's argument to be the semantic-theoretic predicate 'true at $\langle w, s \rangle$,' the pragmatically relevant predicate 'correct as assessed from c ' (or 'true as used in c and as assessed from c '), or the informal predicate 'true relative to a perspective': all that matters is that relativism can secure the application of a monadic truth predicate that obeys (a suitably restricted version of) (EQ) to assessment-sensitive propositions.

5. Monadic truth and relative truth

Let us move on to the second direction in which we could attempt an argument in favor of the connection between the unqualified character of ordinary truth predications and their correctness being absolute, namely:

2. The dependence of truth upon an assessment perspective entails that a monadic truth predicate that obeys (EQ) cannot be applied to the domains of discourse that are apt for a truth-relativistic treatment.

⁴ At least of the conception I favor. MacFarlane (2014, ch. 4) considers this to be so as well.

⁵ This is not a novel point, similar remarks may be found in Field (2001, 2009) and Wright (2008).

We have already seen that a general case can be made in favor of a monadic, (EQ)-obeying truth predicate applicable to assessment-sensitive propositions. Now we will see that no matter how relative truth is understood (i.e., in terms of which predicate we understand the claim that, within certain domains of discourse, truth is relative to a perspective), relative truth does not preclude the application of a monadic, (EQ)-obeying truth predicate to assessment-sensitive propositions.

Let us start with the semantic-theoretic predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’. If by the claim that truth is relative to a perspective we mean that, in doing semantics, we employ the predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ (hence rendering the claim that propositional truth is relative to a perspective as the claim that propositions are semantic objects whose extension is determined by reference to a circumstance of evaluation composed of a world and an assessment-oriented parameter), then the claim that relative truth entails that a monadic, (EQ)-obeying truth predicate cannot be applied to assessment-sensitive propositions risks to involve a somewhat imprecise description of the theoretical enterprise of relativism, as well as an under-appreciation of the distinction between levels of language with which relativistic semantico-pragmatic theories operate. For, from the point of view of the relativist’s semantic enterprise, the predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ is a theoretical predicate introduced with the explicit aim of systematizing facts about the meaning of sentences of natural language, thus allowing for the recursive assignment of contents to natural language sentences in context. Hence, it is a metalinguistic predicate that the semantic part of relativism employs to specify facts about the meaning of the sentences belonging to the areas of discourse being studied. In contradistinction, the ordinary, monadic propositional truth predicate is a predicate that belongs to the language whose semantics is being studied, that is, it is an object-language predicate, and should not be assumed to share the language level of theoretical predicates such as ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’.⁶ Thus, there appears to be no incompatibility between offering a relativistic semantic analysis of evaluative domains of discourse and holding that our ordinary notion of truth applies to the propositions expressed by declarative sentences belonging to those domains.⁷

So far, I have been focusing on the use the relativist makes of the theoretical predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ in spelling out her relativistic analyses as the target of Horwich’s objection in its generalized form, but what about the natural language predicate ‘true relative to a perspective’ that we could use in an informal characterization of relativism? It seems to me that targeting this predicate does not ultimately help Horwich’s objection, although it requires a modification of the answer we give to it.

6 As a matter of fact, it is possible to introduce into the object language an (EQ)-obeying predicate ‘... is true’ or ‘It is true that...’ which has under its extension, relative to a circumstance $\langle w, s \rangle$, exactly those propositions that are true at $\langle w, s \rangle$. See MacFarlane (2014, sec. 4.8) for more details.

7 Of course, the issue remains, whether a *deflationist* can accept the style of semantic theory deployed by the relativist. For the purposes of this discussion, I rest content with the claim that offering a semantic theory based on the notion of truth relative to a possible world and an assessment perspective does not preclude the application of a monadic truth predicate that obeys (EQ) to relativistic domains of discourse. The more general worry, whether a *deflationist* can accept a semantic theory formulated in those terms, will have to wait for another occasion. I limit myself to remark that, despite the fact that paradigmatic exponents of deflationism, Horwich among them, reject such a style of semantic theorizing, the question whether a deflationary understanding of our ordinary truth predicate is indeed incompatible with a truth-theoretic approach to semantics could still be an open question. For sympathetic views, see Williams (2005) and Kölbel (2008c).

To see that the relativity of propositional truth, characterized by means of this informal predicate, does not preclude the application of our ordinary truth predicate to assessment-sensitive propositions, it suffices to notice that the deflationist herself has a right to the phrase ‘true relative to a perspective.’ And whatever the correct philosophical story about our ordinary truth predicate turns out to be, if the deflationist has a right to use the phrase, with even more reason will any non-deflationist who endorses (EQ) as characteristic of our everyday notion of truth.

Let us start by noticing that the claim that certain propositions are true (or false) relative to a perspective is a way of generalizing over more specific relativizations, such as a relativization to a standard of taste, to a system of moral norms, etc. Now, the deflationist *already has a right* to use certain explicitly relativized truth predicates, such as those that relativize truth to a possible world and to a time. Of course, whether an explicitly relativized truth predicate is admissible from a deflationary point of view ultimately depends on whether its characterization involves deflationarily unacceptable resources (*cf.* Field (2001, 2009)), and the very idea of a deflationarily acceptable resource is itself somewhat vague. However, the following biconditionals seem to be introductions of deflationarily acceptable, explicitly relativized truth predicates:

- (1) The proposition *that dinosaurs are extinct* is true at a world *w* if and only if dinosaurs are extinct at *w*.

- (2) The proposition *that Socrates is sitting* is true at a time *t* if and only if Socrates is sitting at *t*.

These biconditionals may be seen as introductions of the explicitly relativized truth predicates ‘true at *w*’ and ‘true at *t*,’ respectively. And these predicates should be acceptable to a deflationist, since they amount to grammatical transformations warranted by how our everyday truth predicate behaves when ascending from explicitly relativized ground language claims.⁸ But, if this is so, then I see no reason not to accept predicates such as ‘true relative to a standard of taste’ and ‘true relative to a system of moral norms’ (hence, the predicate ‘true relative to a perspective’) as deflationarily acceptable, for the biconditionals:

8 Horwich (2014, fn. 11) admits that in the case of (1) we are in the presence of a mere deployment of the deflationary notion of truth, since it is a reformulation of the tautological:

Dinosaurs are extinct at *w* if and only if dinosaurs are extinct at *w*,

for all that is required to reach (1) from this tautology is to ascend, by means of (EQ), from ‘Dinosaurs are extinct at *w*’ to the corresponding truth predication on the left-hand side of this biconditional. Thus, we are in the presence of an explicitly relativized truth predicate that is admissible to the eyes of the deflationist. Even if this is not essential to the present discussion, Horwich does not agree on (2) being an introduction of an explicitly relativized *truth* predicate, for contents whose truth is relative to times are not, for him, full propositions, but propositional functions that require a time determination in order to become propositional contents. Thus, ‘true at *t*’ would not be a *propositional* truth predicate. In any event, I think Horwich would agree with the relativist in that the contents expressed by assessment-sensitive sentences are propositions, hence he would grant that the predicate ‘true relative to a perspective’ is offered as a genuine (i.e., propositional) truth predicate.

- (3) The proposition *that apples are tasty* is true relative to a standard of taste *S* if and only if apples are tasty relative to *S*.
- (4) The proposition *that stealing is wrong* is true relative to a system of moral norms *n* if and only if stealing is wrong according to *n*.

should be as admissible as (1) and (2), since the resources employed in introducing the new predicates are not fundamentally different from the resources employed before. Insofar as the idea of apples being tasty relative to a standard of taste, and of stealing being wrong according to a system of moral norms, are intelligible to the deflationist (and they seem to be), the new predicates should be deflationarily acceptable. With even more reason they should be acceptable to anyone with non-deflationary tendencies.

Thus, we have considered the semantic-theoretic predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ and the informal predicate ‘true relative to a perspective,’ and none provided warrant from the inferential move from step 3 to step 4 in Horwich’s argument. The only predicates that are left are the predicates with immediate pragmatic relevance, ‘correct as assessed from *c*’ and ‘true as used at *c* and as assessed from *c*,’ depending on the presentation chosen for the relativistic theory of meaning. Are these predicates incompatible with the application of a monadic, (EQ)-obeying truth predicate to the propositions expressed by sentences belonging to assessment-sensitive discourses? The short answer seems to be: *no*. The reason depends on how we conceptualize these predicates. If we take them to be philosophical terms of art, the considerations that applied to the semantic-theoretic predicate ‘true at $\langle w, s \rangle$ ’ seem to apply to these predicates as well: they would be predicates introduced for the purpose of semantico-pragmatic theorizing, and should not be considered to share the same level of language with the object-language truth predicate. Rather than conflicting with it, they help in spelling out in which sense the correctness of our ordinary truth predications is itself perspectival. If, on the other hand, we take them to be predicates drawn from an informal way of understanding the relativity of propositional truth or of utterance correctness, then they may be thought of as sharing the same language level with our everyday truth predicate. However, in that case, the situation seems to be parallel to that of the explicitly relativized truth predicates ‘true according to a standard of taste,’ ‘true relative to a system of moral norms,’ and more generally ‘true relative to a perspective’: they can be obtained by means of resources that ought to be deflationarily acceptable. All that we need at this point is that the practice of assessing the correctness of an utterance (or the truth of a proposition) from a context different from the context of utterance (or of use of that proposition) be intelligible to a deflationist—and I see no reason to expect it *not* to be. And if this practice is intelligible, then the idea that an utterance may be deemed correct or incorrect in an act of assessment (hence, that an utterance may be correct or incorrect as assessed from the context in which the assessment takes place) should also be intelligible (and the same goes for propositional truth).

Moreover, there are interesting relations between these explicitly relational notions of correctness and truth and the ordinary concept of truth that may be of help in understanding them better. For one of the key elements of relativism is the claim that an assertion is cor-

rect as assessed from a context c' just in case its content is true relative to (the world of the context of utterance and) the assessment-oriented parameter relevant at c' . This is indeed the import of a principle in the line of (P_R), once it is applied to the special case where the utterance in question is assertive. And the considerations in Evans (1985) have taught us that principles of assessment in the line of (P_R) are nothing more than the explicit relativization of a principle linking correctness *simpliciter* with truth *simpliciter*, which could be expressed as follows (leaving aside indexical sentences):

(C) An utterance of S is correct if and only if S is true.

Once this link is pointed out, (P_R) may be seen merely as making explicit the principle of assessment expressed by (C).

Of course, there are interesting (and difficult) issues regarding the relativistic notions of immediate pragmatic relevance: once speech acts such as assertion are understood in terms of these notions, it is not clear whether we may still think of them as aiming to, or as being (constitutively) normed by, truth or correctness (Evans (1985), MacFarlane (2005), García-Carpintero (2008), Field (2009)), so that it is not clear whether we can still make sense of assertion as a norm-governed practice (Caso (2014), Greenough (2011), MacFarlane (2014)) or we have to make sense of assertion under a different way of conceptualizing it—e.g., in terms of commitments rather than aims (MacFarlane (2005)). More recently, Gariazzo (2016, 2019) has claimed that assessment-sensitivity can be made sense of only piecemeal, taking one area of discourse at a time, and that usual ways of doing so are not successful. However, even if thorny, these issues are orthogonal to the issue of the compatibility of truth relativism with the claim that our ordinary truth predicate obeys one (suitably restricted) version of (EQ) or other.

6. Last line of resistance

In the last section, we claimed that the deflationist has a right to use the phrase ‘true relative to a perspective,’ and that this is enough to warrant the relativist’s use of the concept of relative truth. A last line of resistance that the deflationist might essay against the idea of relative truth could consist in holding that, even though she has a right to the *phrases* that the relativist employs in her characterization of truth relativism, the *philosophical content* that the relativist attributes to those phrases is off-limits for the deflationist. Of course, this worry goes beyond the problem of assessing the compatibility of the notion of relative truth with the claim that our ordinary truth predicate obeys one (suitably restricted) version of (EQ) or other. However, examining this worry will allow us to have a firmer grip on what is the minimal philosophical content required by the idea of perspectival truth, and it will allow us to ascertain to what extent truth relativism is compatible with a properly deflationary, or at least minimalist (in the sense of Wright (1992)’s and Kölbel (2002)’s metaphysically lightweight) conception of truth.

Surprisingly, it is not that clear that there is a substantive philosophical content behind the idea that propositional truth is relative to a perspective—or, more precisely, whatever

substantive content there is in the idea of relative truth does not seem to be a content that has to do *specifically* with the notion of truth. For, as we have already remarked, the claim that propositional truth is relative to an assessment perspective may be seen as a way of performing two operations of generalization at once. First, there is the generalization into the assessment-oriented parameter position, since ‘perspective’ may be taken to be a blanket term for more specific relativizations of propositional truth, such as a relativization to a standard of taste, to a system of moral norms, etc. Thus, the claim that propositional truth is *relative to a perspective* is simply a way of compacting into a single claim the more specific claims that propositional truth, in matters of taste, is relative to a standard of taste, that propositional truth, in moral matters, is relative to a system of moral norms, etc. And these relativizations, in turn, reduce, in the presence of (EQ), to claims that can be cast purely in terms of the ground language (with the well-known loss of expressive power). And this is the second operation of generalization, this time, into sentential (or propositional) position: the claim that the proposition that apples are tasty is true relative to standard of taste s_1 and false relative to standard of taste s_2 simply reduces, or is equivalent, to the claim that apples are tasty according to s_1 , and not tasty according to s_2 (*mutatis mutandis*, the same applies to sentences and propositions belonging to any discourse for which a distinctive form of assessment-oriented relativization is being proposed). Thus, the formulation in terms of *propositional truth* being relative to an assessment perspective is a convenient way of compacting into a single claim the numerous claims that could otherwise be cast in purely non-semantic vocabulary.⁹ That is, the minimal philosophical content involved in the idea that propositional truth is relative to a perspective comes down to a ground-language relativism: the deployment of a formulation in terms of truth, rather than the use of a schematic formulation or the endorsement of a plurality of formulations cast exclusively in terms of the ground language, has only an expressive function that ought to be acceptable to the deflationist.

7. Conclusion

The idea that, within certain domains of discourse, truth is relative to a perspective does not conflict with the claim that our ordinary truth predicate—which obeys (a suitably restricted version of) an equivalence principle to the effect that a claim that p is equivalent to the claim that the proposition that p is true—applies within those discourses. Regardless of whether the style of semantico-pragmatic theorizing deployed by relativists is ultimately acceptable to someone with deflationary tendencies, the most worrisome aspects of Horwich’s objection (that the philosophical insights of relativism require the revision of our practice with our everyday truth predicate and that the style of semantico-pragmatic theorizing chosen by relativists precludes the existence of truth *simpliciter* within assessment-sensitive discourses) seem to pose no real threat to relativism: the different notions of relative truth deployed in relativistic theories of meaning are compatible with our ordinary notion of

9 This point is also stressed by Wright (2008, 165): ‘In the presence of the Equivalence Schema, relativism about truth for ascriptions of beauty is just relativism about beauty. And in general, relativism about truth for ascriptions of the property ϕ is just relativism about ϕ .’

truth, and the endorsement of a relativistic conception of certain areas of discourse does not force upon us the rejection of our ordinary notion of truth as inapplicable within those areas. As for the question, to what extent is the idea of relative truth compatible with deflationism, it seems that the informal insight that there is no absolute truth and falsity within evaluative domains of discourse survives a deflationary understanding of our ordinary notion of truth.

References

- Caso, R. (2014), «Assertion and relative truth», *Synthese*, 191(6), pp. 1309–1325.
- Caso, R. (2016), «A second opinion on relative truth», *Manuscrito*, 38(2), 65–88.
- Evans, G. (1985), «Does tense logic rest upon a mistake?», in: Evans, G.: *Collected papers*, Oxford: Clarendon Press, pp. 343–363.
- Field, H. (2001), «Disquotational truth and factually defective discourse», in: Field, H.: *Truth and the absence of fact*, Oxford: Oxford University Press, pp. 222–258.
- Field, H. (2009), «Epistemology without metaphysics», *Philosophical Studies*, 143(2), pp. 249–290.
- García-Carpintero, M. (2008), «Relativism, vagueness, and what is said», in: García-Carpintero, M. and Kölbel, M. (eds.): *Relative truth*, Oxford: Oxford University Press, pp. 129–154.
- Gariazzo, M. (2016), «Can we make sense of MacFarlane’s relative truth?», *Manuscrito*, 40(2), 39–70.
- Gariazzo, M. (2019), «Assertion and assessment sensitivity», *Kriterion*, 143, 355–376.
- Greenough, P. (2011), «Truth-relativism, norm-relativism, and assertion», in: Brown, J. and Cappelen, H. (eds): *Assertion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 197–231.
- Horwich, P. (2014), «An undermining diagnosis of relativism about truth», *Mind*, 123(491), pp. 733–752.
- Kaplan, D. (1989), «Demonstratives: an essay on the semantics, logic, metaphysics, and epistemology of demonstratives and other indexicals», in: Almog, J., Perry, J., and Wettstein, H. (eds): *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press, pp. 481–563.
- Kölbel, M. (2002), *Truth without objectivity*, London: Routledge.
- Kölbel, M. (2008a), «Truth in semantics», *Midwest Studies in Philosophy*, 32, pp. 242–257.
- Kölbel, M. (2008b), «Motivations for relativism», in: García-Carpintero, M. and Kölbel, M. (eds.): *Relative truth*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–38.
- Kölbel, M. (2008c), «‘True’ as ambiguous», *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(1), pp. 359–384.
- Kölbel, M. (2009), «The evidence for relativism», *Synthese*, 166(2), pp. 375–395.
- Lewis, D. (1980), «Index, context, and content», in: Kanger, S. and Öhman, S. (eds): *Philosophy and grammar*, Dordrecht: Reidel, pp. 79–100.
- MacFarlane, J. (2005), «Making sense of relative truth», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, pp. 321–339.
- MacFarlane, J. (2014), *Assessment sensitivity: Relative truth and its applications*, Oxford: Clarendon Press.

- Williams, M. (2005), «Meaning and deflationary truth», in: Armour-Garb, B. P. and Beall, J. C. (eds): *Deflationary truth*, Chicago: Open Court, pp. 301–320.
- Wright, C. (1992), *Truth and objectivity*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Wright, C. (2008), «Relativism about truth itself: Haphazard thoughts about the very idea», in: García-Carpintero, M. and Kölbel, M. (eds.): *Relative truth*, Oxford: Oxford University Press, pp. 157–185.

Teoría estética y feminismos: respuestas inclusivas y globales a la experiencia en el arte y la sociedad actual*

Aesthetic theory and feminisms: inclusive and global responses to the experience in art and current society

*ANA MARTÍNEZ-COLLADO***

Resumen. El artículo analiza los procesos deconstructivos propuestos por la estética feminista desde la reivindicación de la experiencia y la defensa de un pluralismo interpretativo que reevalúe el proyecto moderno. Se revisan, de este modo, los conceptos de subjetividad, creatividad, genio, estética pura del placer y las categorías de lo bello y lo sublime para visibilizar perspectivas estéticas tradicionalmente silenciadas. Perspectivas necesariamente inclusivas que concilian la afirmación de la diferencia en un mundo global donde identidades, cuerpos y sexualidades habitan y coexisten en el espacio de lo público y lo privado en tanto testigos de la diversidad de nuestro tiempo.

Palabras clave: Estética, feminismo, arte contemporáneo, modernidad, belleza, sublime, cotidiano.

Abstract. This paper analyses the deconstructive processes proposed by feminist aesthetics from the claim of experience and the defence of an interpretive pluralism that re-evaluates the modern project. In this way, the concepts of subjectivity, creativity, genius, pure aesthetics of pleasure and the categories of the beauty and the sublime are reviewed to make visible aesthetic perspectives traditionally silenced. Necessarily inclusive perspectives that reconcile the affirmation of difference in a global world where identities, bodies and sexualities inhabit and coexist in the public and private space as witnesses of the diversity of our time.

Keywords: Aesthetics, feminism, contemporary art, Modernity, beauty, sublime, everyday.

Recibido: 06/04/2021. Aceptado: 08/07/2021.

* Este artículo es resultado de las estancias realizadas en el Department of Media, Culture and Language de la University of Roehampton (Londres) entre 2013 y 2018, de las investigaciones promovidas por el Grupo de Investigación Consolidado (desde 1997) de la UCLM “Visu@ls. Cultura visual y políticas de identidad”, y del “Archivo ARES. Estéticas, identidades y prácticas audiovisuales en España” (<https://aresvisuals.net>), financiado por los Proyectos de I+D+i MINECO (Ref.: HAR2013-45747-P) y MICIU (Ref.: PGC2018-095875-B-I00).

** Catedrática de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad de Castilla-La Mancha (ana.martinez@uclm.es). Crítica de arte independiente, comisaria de exposiciones y autora de numerosos ensayos de Estética y Teoría de las Artes, Estética de la Modernidad, Teoría y Arte Contemporáneo, Estudios Visuales, Nuevos Medios y Feminismo.

1. Introducción

El feminismo crea nuevas formas de pensar, nuevos significados y nuevas categorías de reflexión crítica; no es simplemente una extensión de viejos conceptos a nuevos dominios.

Hilde Hein (1990, 281).

Con la eclosión de un arte global, el marco que delimita el espacio de la representación evidencia una multiplicidad de puntos de vista unidos en la diferencia (Oñate, 2019, 62) que revelan otras realidades y experiencias –tanto personales como políticas– que, a fin de cuentas, elaboran “un lugar limítrofe donde poder advenir y morar” (62). En este contexto, el desarrollo de los feminismos tanto desde las prácticas artísticas como desde la reflexión teórica, con especial atención a los roles que el género desempeña en la formación y aplicación de ideas sobre la percepción, el arte, la creatividad y las categorías estéticas, ha abierto caminos de comprensión y expresión, de narración de la realidad y la existencia contemporánea. Ya en 1990 la teórica Hilde Hein en su texto pionero “The Role of Feminist Aesthetics in Feminist Theory” mantiene: “haciendo nuevas preguntas, forjando un nuevo lenguaje, conociendo nuevas equivalencias similares dibujadas desde los márgenes, nos encontramos con caras nuevas, y eso seguramente es alentador” (1990, 289). Un desarrollo que no implica exclusivamente a la mujer, sino que abre la puerta a colectivos y posibilidades identitarias veladas por el discurso hegemónico de entonces (Martínez-Collado, 2008, 249).

Una de las mayores estrategias en este sentido ha sido profundizar en el micro-relato de la cotidianidad, de las vivencias del día a día, para desentrañar sus políticas (Pollock, 1988). Hein partió de la definición de Jeffner Allen e Iris Marion Young sobre la teoría feminista como una “reflexión en la circunferencia de la experiencia” (Hein, 1990, 282) e insiste en que es la referencia experiencial la que vincula la teoría feminista a la estética, “ya que la estética es la transformación paradigmática de lo inmediato, múltiple y cualitativamente diverso, incluso la más monolítica de las teorías estéticas clásicas esta obligada a aceptar la multiplicidad y, a veces, dejarlo sin reconciliar” (282). Sumamos aquí la evolutiva concepción de la belleza y lo sublime y el camino del arte hacia el límite de la experiencia, donde arte y vida están cada vez más próximos: “una conexión directa y literal con la vida cotidiana” (Saito, 2010, 8). Por ello, en este espacio de inmediatez, la perspectiva feminista –en tanto cuestionamiento de toda epistemología– irrumpe desmantelando fronteras intensamente desde las últimas décadas del siglo XX.

2. Estética de la modernidad y perspectiva de género. Hacia una estética global

Como expone Mary Devereaux, “en el debate sobre el feminismo están en juego suposiciones profundamente arraigadas sobre el valor universal del arte y la experiencia estética” (1990, 339). Estos valores se encuentran tan incardinados en los imaginarios colectivos que quienes detentan su monopolio se resisten a este “derrocamiento” que las teorías feministas pretenden (339). El arte contemporáneo ha contribuido a la visibilización de estos cambios en tanto campo abierto de posibilidades creativas de difícil síntesis tanto por la diversidad de

las propuestas conceptuales y productivas como por el abanico interpretativo que despliegan (Appadurai, 2001, 46). Herederos de la experiencia estética de la Modernidad, ya sabemos de sus logros –como proyecto de realización positiva, emancipador y autónomo– y reconocemos sus “líneas de sombras” –un tiempo ya en el cual “la modernidad está decididamente desbordada” (6)–. Un tiempo en el que lo sólido no es reemplazado por formas más sólidas “mejoradas”, sino que es “susceptible a la disolución”, de ahí el concepto de “modernidad líquida” (Bauman, 2000, 17). Un estado de la experiencia en el que es definitivamente espúrea la imposición de cualquier modelo universalizante.

La más fuerte crítica que el proyecto moderno de construcción de una identidad emancipada recibió provenía de todo aquello que la definición de este modelo dejaba fuera como desde los ochenta escribieron John L. Taylor (1996) y Hal Foster (2001). El propio paradigma moderno se reconoce como un modelo abierto a distintas concepciones del mundo, en un orden de necesaria atención hacia las diferencias, impulsando el reconocimiento de su pluralismo interpretativo. Arthur Danto tomó conciencia de este gran logro que permitió “por fin hacer filosofía del arte de un modo transhistórico” (2005, 28), consolidando una tendencia que evitaba la legitimación de la experiencia estética a través de una narrativa maestra. Así, el trabajo realizado por la estética feminista desde la década de los setenta del siglo XX interviene y hace posible esta transformación de los paradigmas interpretativos al señalar la importancia en que el género influye en la formación de ideas sobre el arte, los artistas y el valor estético: “el arte es el campo privilegiado en que se ha estudiado al sujeto en proceso, y, además, el arte ha sido considerado como el campo principal en que tales brechas del orden simbólico pueden producirse con mayor probabilidad” (Ecker, 1986, 16).

De ello se sigue que la construcción social del género se entienda como un sistema de cultura y conocimiento cuya deconstrucción desoculta los artificios que encubren su supuesta neutralidad (Hein y Korsmeyer, 1990; Korsmeyer, 2017). Excluyendo de esta perspectiva la posibilidad de recoger cualquier esencialismo metafísico, Hein indica que no se pueden negar “las situaciones diferentes que separan radicalmente las vidas de los hombres y las mujeres y conducen a sus formas de comportamiento característicamente diferentes” (1990, 282). En “Modernity and the Spaces of Femininity” Griselda Pollock (1988) ya insistía en estos aspectos respecto a las diferencias en la perspectiva temporal de la construcción social y cultural, y abogaba por aceptar esa otra modernidad, una deconstrucción de “los mitos masculinos de la modernidad” (50), que nos permita reconocer esos otros espacios en los cuales se encuentran las mujeres. En este mismo sentido, Janet Wolff en “Feminismo y modernismo” (1990) reclamaba que para evitar la exclusión de las mujeres era necesario evidenciar las grandes diferencias entre el hombre y la mujer en cuanto a la “experiencia de lo que constituye lo moderno” (156), así como “examinar críticamente ese canon, y no limitarse a aceptar que el modernismo resultó inaccesible a las mujeres” (158). Desde entonces este trabajo ha reelaborado categorías estéticas como la belleza, lo sublime, el genio, la creatividad y el desarrollo de nuevas perspectivas de análisis respecto al placer, al cuerpo, al sexo.

A pesar de la importancia de los cambios que supone para la reflexión estética la consideración de la perspectiva de género, la resistencia a asumirlo ha sido lamentablemente más intensa que en otros ámbitos de conocimiento, una exclusión frente a la transformación del paradigma epocal. Todas las autoras pioneras se hacían eco de esta dificultad. Gisela

Ecker en 1986 recoge ya una serie de ensayos de autoras alemanas, escritoras, teóricas de la literatura, el arte y la sociología bajo la premisa de responder cómo es posible la participación en el discurso y la producción estética cuando hasta el momento había sido teorizado y producido desde la autoconciencia masculina (Ecker, 1986, 17-18). Y en 1990, Peggy Zeglin Brand y Carolyn Korsmeyer señalan que mientras que otras disciplinas comenzaron a asumir una relación con las prácticas artísticas realizadas por mujeres –un compromiso que modifica sus análisis ya desde la década de los años 70, como la historia del arte, la teoría fílmica, la crítica literaria, incluso la filosofía ética– “la estética filosófica ha permanecido relativamente poco representada en esta revolución” (Zeglin Brand y Korsmeyer, 1990, 277).

Esto no ha sido por la inexistencia de investigaciones relevantes al respecto, sino por su falta de reconocimiento en el discurso hegemónico. Por ello, aquella primera publicación pionera de Ecker fue celebrada con un número especial, “Feminism and Traditional Aesthetics”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (1990), que coincide con la publicación de un primer número monográfico en *Hypatia: Journal of Feminist Philosophy* (Hein y Korsmeyer, 1990). Cuando Peggy Zeglin Brand y Carolyn Korsmeyer publican el volumen *Feminism and Tradition in Aesthetics* (1995), reelaborado a partir del número de la revista mencionada, vuelven a insistir en esta demora del discurso feminista en el ámbito de la estética, señalando la perplejidad y disgusto frente a este hecho. A pesar de sus diversas posturas, esta denuncia es una constante en las autoras, las cuales insisten en la paradoja de esta exclusión en un campo de conocimiento que se define como interdisciplinar. Señalando, además, que la “contribución a la perspectiva feminista en la Estética no ha sido efectuada sólo por filósofas sino también por historiadoras, teóricas de la música, de la literatura, del cine y de la performance, además de por las propias artistas”, y valorando especialmente “la aportación de la perspectiva feminista en áreas colaterales a la tradición estética” (Korsmeyer, 2017). El volumen colectivo de Hilary Robinson *Feminism, Art, Theory: An Anthology* (2001), evidencia esta incorporación a través de la participación de distintas artistas y teóricas, además de destacar la revolución política de las aportaciones que proponen¹.

Katthleen Marie Higgins defendió de forma apasionada en “Global Aesthetics –What Can We Do?” (2017) la necesidad de implicar a la Estética como disciplina en la diversidad de tradiciones culturales que podrían “alentar un enfoque más inclusivo” (341). Si vivimos en un mundo global y plural es imprescindible comprender otras perspectivas que no estén bajo el patrón de los criterios de universalidad occidental. Como ejemplo de esta ignorancia o ausencia en el discurso –pero sobre todo para explicar las causas de esta resistencia– las compara con las dificultades de la perspectiva feminista. Recuerda a través de la explicación ofrecida por Mary Devereaux en “Oppressive Texts, Resisting Readers, and the Gendered Spectator: The ‘New’ Aesthetics” (1990) que la ignorancia o la resistencia del campo dominante respecto a la estética feminista estaba fundamentada en el desafío al *status quo* sobre los supuestos de la “disciplina”.

1 En España la reflexión teórica sobre el feminismo en las artes también se desarrolla desde diversos campos de conocimiento como lo ponen de manifiesto autoras tan relevantes desde la década de los 80 del siglo XX como Erika Bornay, Estrella de Diego, Helena Cabello y Ana Carceller, Mar Villaespesa, Rosalía Torrent, Patricia Mayo, Rocío de la Villa, o Lourdes Méndez, entre muchas otras.

Actualmente estamos más preparados para asumir la tolerancia respecto a los diferentes enfoques y perspectivas que abordan los conceptos estéticos, obligados por las transformaciones de la vida cotidiana y su expresión a través del arte y la cultura en general (Oñate, 2019, 23-24). En este sentido, el feminismo ha recorrido un largo camino en poco tiempo asumiendo una nueva metodología y una epistemología para dar testimonio del acontecer de la experiencia, alternativas a la construcción del discurso común, capaces de aplicar nuevas perspectivas de análisis (Hein, 1990, 282). Han sido imprescindibles la interdisciplinariedad (múltiples ramas científicas) y la transversalidad (diversidad de posiciones) así como el posicionamiento y las perspectivas parciales de la mirada que implican responsabilidad y compromiso político. Escribía Donna Haraway: “Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional” (1995, 335).

Estas son en sí mismas personales, condicionadas por la situación global y local desde las que se plantean, dialogan y cuestionan los referentes establecidos e incitan nuevas preguntas. La necesidad de la irreverencia hacia el sistema provoca, como desarrollan las autoras Caroline Ramazanoğlu y Janet Holland, que “en lugar de luchar para encajar en una categoría particular, nuestros esfuerzos se empleen mejor para hacer que los objetivos, suposiciones, políticas y éticas sean claras y justificables” (2002, 148). Así, nos podemos sumar a la propuesta de Higgins de buscar un objetivo que no debe ser el domino de una única forma de contar el mundo, ni posible ni deseable: “En cambio, deberíamos aspirar a volver a imaginar nuestro trabajo concibiendo la amplitud de la estética como global y nuestra tarea relacional. La estética global en este sentido es posible” (2017, 346-347).

3. Estética pura del placer y subjetividad genérica. De la creatividad y el genio

Los obstáculos para el feminismo frente a la estética clásica, como teoría de la percepción desarrollada en el siglo XVIII, han sido un reto para las teóricas y artistas de finales del XX. Celia Amorós define el “discurso filosófico” como “patriarcal”, un discurso “elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como ‘el’ género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia” (1991, 26-27). Como señalaban Peggy Zeglin Brand y Carolyn Korsmeyer, al basarse la Filosofía en una cierta visión de la percepción, “asumieron que la mente humana debería considerarse en sus componentes básicos como una especie de subjetividad genérica, que funciona de manera similar en todas las criaturas racionales” (1995, 15). De esta forma, aunque los juicios de gusto varían según el periodo histórico y la cultura, el placer estético trascendía estas diferencias accidentales. La estética pura del placer es una capacidad básica de la percepción humana que subsume bajo cualquier diferencia la pretensión de similitud perceptiva.

Los Estudios de Género han cuestionado la aplicación de conceptos clásicos como los del “genio” o la “genialidad” a partir de la participación de las mujeres artistas en el contexto público del arte. El problema consistía en dónde colocar desde el terreno de la historia a las mujeres, pues ellas no entraban en las categorías de los “grandes maestros”. Griselda Pollock

y Rozsica Parker marcaron un precedente cuando escribieron *Old Mistresses, Woman, Art and Ideology* (1986), planteando el juego de lenguaje entre “antiguas maestras” que en inglés también alude al concepto de “viejas amantes”, reconociendo que era imprescindible considerar, al tiempo, la dependencia de su estatus artístico con el social, económico y cultural. Una de las aportaciones más célebres fue el libro de Christine Battersby, *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics* (1989), que recorre el término desde el mundo clásico para señalar cómo incluso en el Romanticismo se consideran “valores femeninos” la emoción y otras características no racionales, excluyendo, sin embargo, a la mujer de la posibilidad de acceder a la creación artística. Pero no se trata de reivindicar un genio femenino, sino de reconocer a las mujeres artistas. Julia Kristeva en su trilogía *El genio femenino, Hannah Arendt, Melanie Klein y Colette* (1994) plantea la deriva en la historia del genio al héroe, para preguntarse: “¿y las mujeres?, ¿tendrán ellas talento y género?” o “¿sólo para la mano?”, en referencia a las actividades de la vida doméstica y cotidiana, que requerían paciencia, ya que “el estilo estaba reservado a los hombres” (2000a, 11). La clave de esta dificultad de su reconocimiento vuelve a fundamentarse en el peso del concepto de artista, del creador ideal masculino. “¿No es el concepto de genio una noción manipulada desde la mirada del poder, enraizada con el mundo clásico en el que los mitos paganos asocian divinidad con capacidad procreadora masculina?”, se preguntaba Estrella de Diego (1996, 350).

Una enriquecedora reconstrucción de la solidez de esta resistencia es la realizada por Carolyn Korsmeyer, *Gender and Aesthetics: An Introduction* (2004), quien explica la dificultad de su disolución a pesar de su debilitación progresiva ante las recientes prácticas artísticas y análisis teóricos. El tópico está basado en la presunción genérica de que la “belleza es un término que se asocia con la feminidad tanto como se aplica a la apariencia física de las personas y a las cualidades de ciertos tipos de obras de arte” y “la sublimidad connota tanto el poder rebelde de la naturaleza como la amplitud de la visión del genio artístico” (Korsmeyer, 2004, 7). ¿Cómo es posible explicar esta distinción de género en los conceptos de creatividad? “Aunque a menudo no es explícita, la racionalidad tiene importancia para la idea de creatividad y la capacidad de ser entrenado en habilidades artísticas, así como para la autonomía de la mente que es necesaria para la inventiva y la originalidad” (12). Es en el género masculino en el que se despierta esta fuerza racional capaz de desarrollar la creatividad artística. La mujer no sólo carece de esta fuerza, sino que es imposibilitada para rebelarse y ser independiente, resulta físicamente disminuida y psíquicamente propensa a lo loco, pero no a la supuestamente creativa sino a la histérica (30). Este patrón devalúa así las capacidades de la mujer para el ejercicio de la razón, confinándola al ámbito doméstico (Panea, 2020, 566).

Siglos de reafirmación de un discurso dificultan la crítica a los estereotipos que la propia Filosofía desde el siglo XVIII apoya, aunque veladamente, excluyendo a la mujer de toda autoría y participación pública. Rousseau, Kant o Hegel avalan estos posicionamientos; la misoginia romántica en Schopenhauer, Kierkegaard, o Nietzsche y Otto Weininger afianza aún más esta diferenciación sexista de la cultura moderna en el contexto de aquel fin de siglo. La filosofía del siglo XX recibe esta estructura patriarcal y sexista e incluso Simmel y Ortega y Gasset mantenían un esencialismo basado en la justificación de las diferencias y desigualdades, así como las aportaciones del psicoanálisis freudiano en tanto formuladores

de la constitución de la identidad del sujeto o las reflexiones en torno a lo femenino de Lacan (Martínez-Collado, 2008, 30-74).

4. De lo bello y lo sublime

Desde la década de 1980 hasta nuestros días venimos asistiendo a un paradigma estético que compromete las nociones de arte, belleza, sublimidad o creatividad, releyendo los tópicos de la modernidad. Como expone Peggy Zeglin Brand:

La promesa de la belleza puede no implicar la felicidad nostálgica de antaño, pero sus placeres poco convencionales (...) pueden proporcionar al menos una forma de escape, (...) una nueva ventana al mundo, a través de la cual podemos vernos a nosotros mismos como otros y ver a los demás como parte de nosotros mismos (2013, 22).

Todo ello gracias a las derivas posestructuralistas, deconstructiva y el psicoanálisis – como Roland Barthes, Hélène Cixous, Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Luce Irigaray o Julia Kristeva– y la crítica de arte feminista. Este conjunto de circunstancias intensifica una visión crítica de la cultura que amplía el concepto de arte debido a la intención de cuestionar, socavar, reutilizar o incluso rechazar los valores clásicos del arte. La autora Marsha Meskimmon en *Women Making Art. History, Subjectivity, Aesthetics* afirma que las prácticas artísticas de las mujeres han contribuido a renovar los conceptos estéticos en el proceso de incorporar nuevas historias de sujetos en el mundo (2003), un desafío a las representaciones culturales y una confección de relatos alternativos (Méndez Baiges et al., 2017). A pesar de todo, constituye un hecho no sólo la revisión de los modelos tradicionales de la representación, sino la propuesta de nuevos modelos interpretativos (Martínez-Collado, 2012, 131-151). Si bien “el género influye en la formación de ideas sobre el arte, los artistas y el valor estético”, una estética feminista ha de estar “en sintonía con las influencias culturales que ejercen poder sobre la subjetividad”, indisociables de otros factores como la etnicidad, el “origen nacional, la posición social y situación histórica (...) desde los primeros análisis de las normas que rigen la apariencia femenina” hasta “la consideración del cuerpo discapacitado y de las identidades transgénero” (Korsmeyer, 2017).

Por otro lado, Janet Wolff en “Groundless Beauty. Feminism and the aesthetics of uncertainty”, propuso una “estética de la incertidumbre” que rechazara tanto el nuevo universalismo del “retorno a la belleza” como la tentación de abandonar los criterios de juicio basados en principios” (2006, 143). Una reevaluación política del concepto de belleza que suponga que, aunque las normas de belleza son diferentes actualmente desde las perspectivas de las distintas comunidades en que se den, se encuentran, sin embargo, inmersas en el marco de la belleza. La ruptura de dicho canon permite que se pueda replantear dicho concepto, incitando otra perspectiva acerca de la percepción, reconocimiento e interpretación de las imágenes producidas como ejemplos de belleza: “dado que tales imágenes impugnan nociones filosóficas centrales como la distancia estética, el desinterés y las nociones simplistas de placer, la belleza pide una nueva evaluación para impulsarse hacia adelante con intención y resolución” (Zeglin Brand, 2013, 3). Una noción que integraría los conflictos identitarios de

nuestro mundo actual: “la belleza como ejercicio interdisciplinario complica rápidamente los supuestos simplistas que subyacen a la experiencia estética y la reacción placentera” (3). Y, de esta forma, incluiría las transformaciones que afectan a las cuestiones éticas y políticas, de género, etnia o clase social, la moda o los nuevos iconos culturales.

Otra de sus consecuencias sería la ruptura con la concepción utópica de que existe un placer estético desinteresado y contemplativo pensado para un sujeto universal. El valor del disfrute estético desinteresado ha sido objeto de un intenso escrutinio crítico por parte de las feministas. Laura Mulvey en “Placer visual y cine narrativo” evidenciaba el placer visual escondido en las representaciones: “ella” es el sujeto pasivo de observación; “él”, sujeto activo que mira (1975). En su análisis sobre las producciones cinematográficas de Hollywood, utilizando argumentos del psicoanálisis lacaniano demuestra la institucionalización de un tipo de mirada sexista que ha hecho de la relación masculina con la representación un canon, supuestamente universal. Tanto Griselda Pollock y Rozsika Parker (1987, 261), como posteriormente, Laura Cottingham (1994, 54-64) cuestionaban la dificultad de la propia representación cuando siempre han sido las representadas y no el sujeto y las productoras de las mismas.

La cuestión de la autonomía de arte constituye parte de un proceso que legitimó el valor de la producción artística como un espacio ficcional independiente y efectivo para el conocimiento, pero tanto el pensamiento marxista como el pensamiento feminista han señalado los peligros de no asumir su transformación epocal que deslegitima la expresión de la diferencia, las condiciones de vida reales y el compromiso social y político del arte contemporáneo. Mary Devereaux en “The Philosophical and Political Implications of the Feminist Critique of Aesthetic Autonomy” reclama una distancia respecto a esta aplicación de los criterios estéticos en tanto que parte de un “vocabulario patriarcal de opresión” (1992, 166). Asimismo, expone cómo el arte ha sido históricamente misógino, sexista, alienante y excluyente (1998). Posteriormente, la crítica Katy Deepwell –quien ya desde los noventa reivindica una postura feminista específica (1998)–, en “Beauty and Its Shadow: A Feminist Critique of Disinterestedness”, insiste también en la revisión de estos criterios universalidad, desinterés y neutralidad de género al “marginar a las mujeres como sujetos de análisis o productoras de cultura” (2019). Del mismo modo, reconoce la importancia de la estética feminista para demostrar “la contribución significativa de estas mujeres artistas a los principales desarrollos en el arte contemporáneo” (2019).

Una de las teóricas más relevantes en el campo de los Estudios Visuales, como Amelia Jones, también reconsidera la autonomía estética y la importancia de la posición de la mirada. En “Postfeminism, Feminist Pleasures and Embodied Theories of Art” (1994), ya señalaba que aunque sean ellas las que representan, no se puede evitar que sea la imagen la que adscribe a los sujetos a una posición que estructura lo social, económico, político, a la raza, al género, al sexo. Solo a través de reinscripción de la imagen “es posible cambiar las visiones construidas y, por lo tanto, generar otros devenires para la subjetividad y su representación” (Jones, 1994, 28). En *Seeing Differently: A History and Theory of Identification and the Visual Arts* insiste en la urgencia de “ver” distinto respecto a “una noción de diferencia que es binaria y que se relaciona específicamente con las ideas europeas de estar en el mundo” (2012, 46-47). En *Sexuality* (2014), una genealogía sobre la sexualidad en el

arte contemporáneo, reclama la necesidad de considerar el peligro de la identificación en tanto consecuencia espectacularizada de nuestra cultura:

Aunque no siempre se evidencia claramente, las creencias sobre identificaciones y deseos sexuales y de género (...), son absolutamente centrales en cómo se hace el arte, se distribuye, se expone, se discute, se valora, se recoge, se historiografía y se le da sentido (...) en nuestra cultura (12-13).

Anticipadamente, la producción artística más crítica, pionera en intuir estos cambios, anunciaba estos posicionamientos que comprometen los conceptos de arte y valor estético revisados anteriormente, liderando movimientos desde finales del siglo XX y principios del XXI “que confunden, asombran, ofenden y exasperan” (Korsmeyer, 2017). La representación del cuerpo abyecto, fragmentado, enfermo o anciano sobre todo a partir de la fotografía, las performances que insisten en la absurdidad de los roles de género y su imposición cotidiana o el factor documentalista del vídeo en tanto visibilización de los aspectos velados por el objetivo masculinista (como el deseo de todos los cuerpos no pertenecientes a la ecuación hombre-blanco-heterosexual) hablan de una cultura maleable y performativa. A propósito, Rosi Braidotti argumenta un modelo de identidad múltiple y plural, entendido como el desarrollo de “un nuevo nomadismo” (1994, 204). Elizabeth Grosz, quien también se resiste a los términos binarios clásicos, apuesta por reivindicar un cuerpo fluido: “Los cuerpos no son inertes, funcionan de manera interactiva y productiva. Actúan y reaccionan. Generan lo que es nuevo, sorprendente, impredecible” (1994, 11). O indudablemente el reconocimiento de una identidad “performativa”, propuesta por Judith Butler, una (des)ocultación de la sexualidad como una constante en la diversidad de nuestra experiencia vital: “El cuerpo culturalmente construido se liberará entonces, no hacia su pasado “natural” ni a sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales” (2001a, 126). Por ello la cuestión de la sexualidad será también, en las últimas décadas, desmontada por las artistas que progresivamente proponen otros modos de relación –sexuales, familiares y de género– en los que se asienta nuestra vida cotidiana y que debate los límites de la “transgresión”, como ya proponía Georges Bataille (1997, 81).

Afrontando la crítica a las categorías binarias, de la misma forma que presentamos un espacio-marco del concepto de la belleza, lo sublime también es un territorio a analizar. Si como Lyotard señalaba, lo sublime es “presentar lo que hay de impresentable” (1988, 21) y lo sublime es ahora (1990, 1), este ya no se da en lo incommensurable, infinito y transcendente. La crítica feminista manifiesta que lo sublime radica aquí, en el día a día de la experiencia cotidiana, donde conviven desde las imágenes del horror (Kristeva, 1988), la muerte, el miedo, la vida en su sentido más amplio, hasta las imágenes del placer. La autora Bonnie Mann define incluso un presente/futuro de la experiencia estética contemporánea como un “sublime liberador”, en tanto espacio abierto a la multiplicidad: “un espacio abierto, sean hombres y mujeres, o mujeres y mujeres”, que “se enfrentan como personas en lugar del rol que desempeñan” (2006, 158). Así “lo sublime liberador es la experiencia estética de la apertura de las palabras en un espacio intermedio en el que las afirmaciones de una mujer u otra, una persona u otra, se pueden escuchar y vivir” (158).

5. La reivindicación de la experiencia: deconstruyendo fronteras entre lo privado y lo público

La autora Nelly Richard anticipó “que es en el nivel de lo que entendemos como vida cotidiana”, donde la dualidad público/privado “se determina”, siendo “el cuerpo” -punto de encuentro, interfaz porosa- “la fase principal en la que esa división deja su rostro” (1986, 65). La radical separación entre ambas esferas está en la génesis de las funciones de lo masculino y lo femenino, fronteras fundamentadas en un pensamiento dicotómico que se reproducen en las instancias sociales y por ello, la reivindicación de una estética de lo cotidiano (Haapala, 2005; Saito, 2010), interviene superando dicha dualidad para exponer su violencia exclusivista.

El potencial de la narración visual a través de las prácticas artísticas de las mujeres artistas desde la década de los 60 y 70 del siglo XX no ha hecho más que innovar y ampliar un imaginario común global. El cuerpo, el género, el sexo, la raza y la nación han sido visibilizados desde distintas perspectivas de la experiencia, desde el nacimiento a la muerte, acompañados de emociones que transitan la ira, el miedo, la tristeza, o aquellas situaciones sociales que nos posicionan, como la familia, la amistad, el trabajo o el hogar (Martínez-Collado, 2017, 42-45). Incluso desde la lógica de la construcción cultural, basada en el imaginario social y asentada en forma de mito como proponía ya en los cincuenta Gaston Bachelard en *La poética del espacio* se puede explicar porqué lo público y lo privado concentran la “alienación” y la “hostilidad” (1992, 251). Y de este modo, “la simple oposición geométrica se tiñe de agresividad. La oposición formal no puede permanecer tranquila, el mito la trabaja” (251). Hannah Arendt, a pesar de que considera que “nuestra sensación de la realidad” (1993, 72-75) depende de la existencia de la esfera pública, también es consciente de la fragilidad en la que se inscribe dado que como manifestación de un “límite de tolerancia” entre lo apropiado y lo inapropiado, destinados estos últimos al ámbito de lo privado, el pacto social fue rápidamente secuestrado por unos pocos. Para Jürgen Habermas (1981) lo público y lo privado, fruto de los ideales transgresores de los inicios de la Modernidad, evidencia que las sociedades actuales devienen ámbitos de tensión permanente, conflictos irresueltos, reproducción sistémica de la violencia estructural. Consideremos también la posición preventiva hacia lo que Richard Sennett califica como la “tiranía de la intimidad”, una tiranía no obstante “seductiva”, en la que “la medición de la sociedad en términos psicológicos”, conduce a su deformación (1978, 417-418) en las sociedades actuales, basada en la dependencia y en la utilización que nos aleja del compartir y participar en la vida pública y alienta una cultura narcisista.

La crítica feminista ha denunciado la dicotomía estructural de los conceptos de lo público y lo privado, situando siempre a la mujer siempre en el polo subalterno. Agnes Heller (1985) define lo público como un espacio de protección pero también evidentemente de dominación. Para Nancy Fraser en la historiografía revisionista de estos términos, “las exclusiones y los conflictos” (1993, 32) son los elementos constitutivos del debate. Chantal Mouffe (1993) insiste también en este carácter de dominación espacial. Una exclusión que en el terreno creativo Hélène Cixous cuestionaba ya en 1979: “¿Dónde está ella, la mujer, en todos los espacios que él frecuenta, en todas las escenas que prepara en el interior de la clausura lite-

raría?” (1995, 19-20). La afirmación feminista de politizar lo privado ha ofrecido, sin duda, como señalan Nancy Hirschmann y Christine Di Stefano, un

desafío radical a la noción de política en sí misma y ha instigado una redefinición de la política para incluir asuntos que el discurso dominante y la teoría consideran completamente no políticos, como el cuerpo y la sexualidad, la familia y las relaciones interpersonales (1996, 6).

Pero al incluir la categoría de género en este análisis podemos ir más allá y proponer nuevas posiciones, una descentralización de esta categoría. Butler mantiene una postura diferenciada sobre cómo entender otra forma de subversión ya que una simple reversión de las posiciones resultaría contradictoria: la negación o la represión de cualquier principio femenino no queda fuera de las normas culturales que lo reprimen y por ello mantiene que “si la subversión es posible, se realizará desde dentro de los términos de la ley” (2001a, 126). La alteración del sistema estipulado como límite entre lo público y lo privado es posible si se revisa al tiempo la concepción dual del poder. En *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), describe que “el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también algo de lo que dependemos para nuestra existencia” (2001c, 12). Al actuar la alteridad, entra en el discurso, se inscribe en el orden del lenguaje y en el del espacio público (2001b).

Lo privado y lo público, por tanto, se copertenecen. Lo personal es político, el lema feminista desde los años sesenta en que Kate Millet escribió en *Política Sexual* (1995, 68) es ya una de las pautas inexcusables del discurso contemporáneo. Ya en el inicio del nuevo milenio quedamos inevitablemente inmersos en el debate sobre la acción de lo micropolítico que desde los noventa se venía bosquejando. Un pensamiento presente en Gilles Deleuze y Clarie Parnet (1980, 142) y Félix Guattari y Suely Rolnik, quienes proponen una alternativa al programa emancipatorio desde la subjetividad. Se trata de una “producción operada por el deseo” que al manifestarse en otros ámbitos de producción produce una expresión diferente que procura “una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos” (Guattari y Rolnik, 2006, 21 y 29). El arte contemporáneo ha trabajado en este ámbito promoviendo un imaginario de ficción para encontrar nuevos espacios de reflexión sobre nuestra existencia.

En el impulso de este desplazamiento, la revolución feminista ha sido clave. Hal Foster ya en 1985, desde la crítica de arte lo señalaba a través de lo que definió como “recodificación de lo político” (2001, 97 y 101). Y en esa transformación del sujeto en las sociedades contemporáneas, para Anthony Giddens la participación de las mujeres ha tenido una transcendencia sin igual al “imaginar situaciones” relacionadas directamente con las “cuestiones de la política de la vida” (1997, 290). Frente a la obliteración del individuo propiciada por el ruido de la sociedad contemporánea de los medios de masas, ya en los ochenta Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano* propuso la práctica de “escamoteo” (2000, 29), un desvelar la experiencia de todos los días que actúe como un acto subversivo frente al orden establecido. Y junto con otros autores, Antonio Gramsci, Agnes Heller, Henri Lefebvre, Dorothy Smith Michael, son señalados por Michael E. Gardiner (2000, 31) como partidarios de un enfoque crítico para el estudio de la cotidianidad, implementando transformaciones de las condiciones sociales existentes.

De la misma forma, requerir la revelación de lo íntimo en lo público está cercano a una imposición si realmente queremos hacer real una posible metamorfosis de la sociedad. Desde la Sociología Giddens comprometió a “la posibilidad de la intimidad” con la “promesa de la democracia” (1995, 171). Desde la Semiótica Kristeva no dejó de promover la fuerza subversiva de lo íntimo: “lo imaginario puede resucitar en nuestra intimidad como potencialidades en revuelta” (2000b, 32), aludiendo a la revelación del imaginario como única posibilidad de una nueva ética. Desde la crítica de arte Nicolas Bourriaud frente a la utopía clásica, defiende “una utopía de proximidad” (2008, 8 y 54).

Proximidad que pone en primer plano la política de los afectos, prolongando la relevancia de la intimidad con las tesis que defienden la capacidad del arte para afectar, para explorar las emociones. Desde Deleuze o Brian Massumi viene adquiriendo protagonismo cada vez más este transformar lo social a través del afectar. Como resume Patricia Ticinetto Clough en *The Affective Turn: Theorizing the Social* (2007): “la auto-afectación está vinculada al sentimiento de estar vivo, es decir, el sentir la existencia o la vitalidad” (2). Entre la oposición conflictiva e inestable de lo público y lo privado y la negligencia de la Estética a dejar de lado lo cotidiano y las políticas de la intimidad encontramos una dimensión que podemos pensar como narrativas de la experiencia, que fluye entre ambas y abre tanto nuevas experiencias de placer como de displacer, de conocimiento de la sociedad y del mundo. Caroline Ramazanoğlu y Janet Holland insisten: “El conocimiento no es separable de la experiencia. (...) Lo que las personas hacen en la vida cotidiana, incluida la investigación, la enseñanza o el aprendizaje, no es separable del resto de sus vidas” (2002, 14).

6. Conclusiones

Pensar el mundo, desde cualquier tiempo y lugar, requiere repensar de manera incesante las categorías y genealogías propuestas desde la Estética, la Filosofía y todas las ramas de las Artes y Humanidades. La estética feminista desde su incorporación al discurso público se ha sumado a esta tarea, ampliando y diversificando el horizonte conceptual derivado de la experiencia estética. Si Marsha Meskimmon reafirmaba su “confianza en la capacidad de las mujeres para hacer arte que pueda cambiar nuestra forma de pensar sobre el mundo” (2003, 1), las aportaciones desde la estética feminista, estableciendo el vínculo entre la experiencia de todos los días e incluyéndola en el margen ampliado de los conceptos, se han sumado al igual que las prácticas artistas, a la defensa de estos nuevos imaginarios posibles tanto de la sociedad como del individuo. Del mismo modo, interpretándolos, han contribuido a esta apertura y a este deseo o posibilidad de transformación. La filósofa Susan Buck-Morss describe nuestro mundo como un “mundo-imagen”, ante el cual o bien podemos quedarnos en la superficie de esa globalización, o bien seguir la pauta de los creadores, y sumarnos como teóricos a “una estética, como una ciencia crítica de lo sensible, que no rechaza el mundo-imagen sino que lo habita y trabaja en pro de su reorientación” (2009, 42). El desarrollo de los estudios estéticos feministas ha contribuido a través de esta tarea de revisión y ampliación del margen, en el conocimiento a través de la experiencia de lo sensible, a exponer este “otro” imaginario global que, de hecho, nos pertenece a todos.

Bibliografía

- Amorós, C. (1991), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.
- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada*, trad. Gustavo Remedi, Montevideo: Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (1993), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós.
- Bachelard, G. (1992), *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcin, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G. (1997), *El erotismo*, trad. Pierluigi Cerri, Barcelona: Tusquets.
- Battersby, Ch. (1989), *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bauman, Z. (2000), *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arambide, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourriaud, N. (2008), *Estética relacional*, trad. Cecilia Beceyro y Sergio Delgado, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Braidotti, R. (2000), *Sujetos nómades*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós Argentina.
- Buck-Morss, S. (2009), “Estudios visuales e imaginación global”, trad. Juan Manuel Espinosa, *Antípoda*, n° 9, pp. 19-46.
- Butler, J. (2001a), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2001b), *El grito de Antígona*, trad. Esther Oliver, Barcelona: El Roure.
- Butler, J. (2001c), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid: Cátedra.
- de Certeau, M. (2000), *La invención de lo cotidiano*, trad. Alejandro Pescador, México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Cixous, H. (1995), “La joven nacida. Salidas”, en *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, trad. Myriam Díaz-Diocaretz, Madrid: Anthropos, pp. 13-107.
- Cottingham, L. (1994), “¿What’s So Bad About ‘Em?’”, en *Bad Girls*, Londres: ICA.
- Danto, A. (2005), *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, trad. Carles Roche, Barcelona: Paidós.
- Deepwell, K. (1998), *Nueva crítica de arte feminista*, trad. María Condor, Madrid: Cátedra.
- Deepwell, K. (2019), “Beauty and Its Shadow: A Feminist Critique of Disinterestedness”, en *Feminist Aesthetics and Philosophy of Art: Critical Visions, Creative Engagements*, L. Ryan Musgrave ed., Nueva York: Springer Netherlands.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980), *Diálogos*, trad. José Vázquez, Valencia: Pre-Textos.
- Devereaux, M. (1990), “Oppressive Texts, Resisting Readers, and the Gendered Spectator: The ‘New’ Aesthetics”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 48, n° 4, “Feminism and Traditional Aesthetics”, Otoño, pp. 337-347.
- Devereaux, M. (1992), “The Philosophical and Political Implications of the Feminist Critique of Aesthetic Autonomy”, *The Bucknell Review*, vol. 36, n° 2, pp. 164-186.
- Devereaux, M. (1998), “Autonomy and is Feminist Critics”, en *Encyclopedia of Aesthetics*, Michael Kelly ed., Oxford: Oxford University Press, pp. 1-179.

- de Diego, E. (1996), “Figuras de la diferencia”, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Valeriano Bozal ed., vol. II, “La Balsa de la Medusa”, Madrid: Visor, pp. 346-363.
- Ecker, G. (1986), “Introducción: Sobre el esencialismo”, en *Estética feminista*, trad. Paloma Villegas, Barcelona: Icaria.
- Foster, H. (2001), “Recodificaciones: hacia una noción de lo político en el arte contemporáneo”, en *Modos de hacer, Arte crítico, esfera pública y acción directa*, trad. Jesús Carillo y Jordi Claramonte, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 95-124.
- Fraser, N. (1993), “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, trad. Teresa Ruiz, *Debate Feminista*, año 4, vol. 7, pp. 23-58.
- Gardiner, M. E. (2000), *Critiques of Everyday Life*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Giddens, A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, trad. José Luis Gil Aristu, Barcelona: Península.
- Giddens, A. (1995), *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las relaciones modernas*, trad. Benito Herrero Amaro, Madrid: Cátedra.
- Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. Florencia Gómez, Madrid: Traficantes de sueños.
- Haapala, A. (2005), “On the Aesthetics of the Everyday: Familiarity, Strangeness, and the Meaning of Place”, en *The Aesthetics of Everyday Life*, Andrez Light y Jonathan M. Smith eds., Nueva York: Columbia University Press, pp. 39-55.
- Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antoni Domènech y Rafael Grasa, Barcelona: Gustavo Gili.
- Haraway, D. (1995), “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens, Madrid: Cátedra, pp. 313-346.
- Hein, H. (1990), “The Role of Feminist Aesthetics in Feminist Theory”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 48, n° 4, “Special Issue: Feminism and Traditional Aesthetics”, Otoño, pp. 281-291.
- Hein, H. y Korsmeyer, C. (1990), “Introduction”, *Hypatia: Journal of Feminist Philosophy*, vol. 5, n° 2, “Special Issue: Feminism and Aesthetics”, Verano, pp. 1-6.
- Heller, A. (1985), *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, trad. Manuel Sacristán, México D. F.: Grijalbo.
- Higgins, K. M. (2017), “Global Aesthetics –What Can We Do?”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, n° 75, vol. 4, pp. 339-349.
- Hirschmann, N. J. y Di Stefano, C. (1996), “Introduction: Revision, Reconstruction and the Challenge of the New”, en *Revisoning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder: Westviewpress, pp. 1-26.
- Jones, A. (1994), “Postfeminism, Feminist Pleasures and Embodied Theories of Art”, en *New Feminist Criticism. Art, Identity, Action*, C. Langer, J. Frueh y A. Raven eds., Nueva York: Harper Collins, pp. 16-41.
- Jones, A. (2012), *Seeing Differently: A History and Theory of Identification and the Visual Art*, Nueva York: Routledge.

- Jones, A. (2014), "Introducción/Art and Its Histories as 'Deployments of Sexuality'", Amelia Jones ed., Cambridge: M.I.T. Press, pp. 12-27.
- Kristeva, J. (1988), *Poderes de la perversión*, trad. Nicolás Rosa, México: Siglo XXI Editores.
- Kristeva, J. (2000a), *El genio femenino I. Hannah Arendt*, trad. Jorge Piatigorsky, Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (2000b), *El porvenir de una revuelta*, trad. Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Barcelona, Seix Barral.
- Korsmeyer, C. (2004), *Gender and Aesthetics: An Introduction*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Korsmeyer, C. (2017), "Feminist Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-aesthetics/>> (Consultado el 03-01-2020).
- Liotard, J. F. (1988), *La posmodernidad explicada a los niños*, trad. Enrique Lynch, Barcelona: Gedisa.
- Liotard, J. F. (1990), "Lo sublime y la vanguardia", *Diario 16*, 1 de diciembre.
- Mann, B. (2006), *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, Environment*, Nueva York: Oxford University Press.
- Martínez-Collado, A. (2008), *Tendenci@s. Perspectivas feministas en el arte actual*, Murcia: Cendeac.
- Martínez-Collado, A. (2012), "Releer / reescribir la historia, los conceptos, las imágenes. ¿Heroínas, hoy?", en *Agencia feminista y empowerment en artes visuales*, Rocío de la Villa ed., Madrid: Museo Thyssen-Bornemisza, pp. 131-151.
- Martínez-Collado, A. (2017), "Imágenes/secuencias, políticas de la identidad y la vida a través del videoarte en nuestra historia reciente", en *Secuencias de la experiencia, estadios de lo visible. Aproximaciones al videoarte español*, Ana Martínez-Collado y José Luis Panea eds., Madrid: UCLM y Brumaria, pp. 21-48.
- Méndez Baiges, M. et al. (2017), *Arte escrita. Texto, imagen y género en el arte contemporáneo*, Granada: Comares.
- Meskimmon, M. (2003), *Women Making Art. History, Subjectivity, Aesthetics*, Estados Unidos y Canadá: Routledge.
- Millet, K. (1995), *Política Sexual*, trad. Ana María Bravo García, Madrid: Cátedra.
- Mouffe, Ch. (1993), "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", trad. Hortensia Moreno, *Debate feminista*, nº 7, pp. 3-22.
- Mulvey, L. (1975), *Placer visual y cine narrativo*, trad. Santos Zunzunegui, Valencia: Episteme Ediciones.
- Oñate, T. (2019), *Estética y paideía (Hermenéuticas contra la Violencia I)*, Madrid: Dykinson.
- Panea, J. L. (2020), "Del descanso forzado a la cama interconectada como espacio de creación. Escenarios posibles desde las prácticas artísticas contemporáneas", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII: Historia del Arte*, nº 8, pp. 557-580.
- Pollock, G. y Parker, R. (1986), *Old Mistresses, Woman, Art and Ideology*, Londres: Pandora Books.

- Pollock, G. (1988), "Modernity and the Spaces of Femininity", en *Vision & Difference. Femininity, Feminism and the Histories of Art*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 50-90.
- Pollock, G. y Parker, R. (1987), "Strategies of Feminism. Introduction", en *Framing Feminism. Art and the Women's Movement 1970-1985*, Londres: Pandora Books, pp. 3-78.
- Ramazanoğlu, C. y Holland, J. (2002), *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, Londres: SAGE Publications.
- Richard, N. (1986), "The Rhetoric of the body", *Art & Text*, n° 2, "Special Issue: Margins and Institutions. Art in Chile Since 1973", pp. 65-73.
- Robinson, H. (2001), *Feminism - Art - Theory: An Anthology*, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Saito, Y. (2010), *Everyday Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.
- Sennett, R. (1978), *El declive del hombre público*, trad. Gerardo di Masso, Barcelona: Ediciones Península.
- Taylor, C. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona: Paidós.
- Ticineto Clough, P. (2007), "Introduction", en *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Patricia Ticineto Clough y Jean Halley eds., Durham: Duke University Press, pp. 1-32.
- Wolff, J. (1993), "Feminismo y modernismo", en *100%*, Mar Villaespesa ed., Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 148-165.
- Wolff, J. (2006), "Groundless Beauty. Feminism and the aesthetics of uncertainty", *Feminist Theory*, vol. 7, n° 2, pp. 143-158.
- Zeglin Brand, P. y Korsmeyer, C. (1990), "Introduction", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 48, n° 4, "Special Issue: Feminism and Traditional Aesthetics", Otoño, pp. 276-280.
- Zeglin Brand, P. y Korsmeyer, C. (1995), *Feminism and Tradition in Aesthetics*, Pennsylvania State: University Press.
- Zeglin Brand, P. (2013), *Beauty Unlimited*, Bloomington: Indiana University Press.

Nietzsche, ¿un organicista? Sobre la crítica de Nietzsche a la teoría social de Herbert Spencer

Nietzsche, an organicist? On Nietzsche's critique of Herbert Spencer's social theory

VÍCTOR MURIEL MARTÍN*

Resumen. Este artículo analiza la recepción de Nietzsche de la teoría social de Spencer a partir de dos fragmentos póstumos de 1881. El objetivo será, a través de una investigación de fuentes y siguiendo las anotaciones en los libros conservados en su biblioteca personal, mostrar el modo característico de Nietzsche de experimentar con las tesis de sus contemporáneos. Estas tentativas lo conducirán a una instrumentalización estratégica de las ideas de Spencer para postular, apoyándose en la fisiología y la teoría del derecho de Post, modelos originales de individualidad que se encuentran en las antípodas del organicismo.

Palabras clave: Friedrich Nietzsche, Herbert Spencer, Albert Hermann Post, organicismo, teoría del derecho, fisiología.

Abstract. This paper analyses Nietzsche's reception of Spencer's social theory on the basis of two posthumous fragments from 1881. It aims to show Nietzsche's characteristic way of experimenting with the theses of his contemporaries by means of an investigation of sources and the examination of Nietzsche's annotations in the books kept in his personal library. This attempt will lead him to a strategic instrumentalisation of Spencer's ideas in order to postulate, on the basis of physiology and Post's legal theory, original models of individuality, which are the antithesis of organicism.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Herbert Spencer, Albert Hermann Post, organicism, legal theory, physiology.

1. Introducción

En diversos fragmentos póstumos del cuaderno M III 1 de primavera-otoño 1881, Nietzsche juega con conceptos de la sociología organicista, tematizando la prioridad de lo social sobre lo individual y utilizando su terminología. En estos escritos comprende la sociedad

Recibido: 30/05/2021. Aceptado: 09/07/2021.

* Asistente de investigación en el Nietzsche-Kommentar de la Heidelberger Akademie der Wissenschaften y doctorando en la Universität Freiburg. Entre sus publicaciones destacan: "Nietzsche und der psychophysische Parallelismus von Fechner und Bain im Kontext der "nouvelle psychologie"" (*Nietzsches Nachlass: Probleme und Perspektiven der Edition und Kommentierung*, De Gruyter, 2023, pp. 101-132) y "La lírica romántica, política y religiosa del Nietzsche infantil en Naumburgo al comienzo de su "tercer período"" (*Revista Chilena De Literatura* 104, 2021, pp. 697-723). Contacto: vmurielm@gmail.com.

como un “organismo social” (FP 1881, 11[182], vol. II, 798¹) y critica el presupuesto de los filósofos que parten de la unidad del individuo como si fuera algo dado, ya que, realmente: “¡La *unidad* de ameba del individuo es lo último!” (FP 1881, 11[189], vol. II, 800). La idea del hombre primero como función del todo, del cual más tarde se separa el individuo, se repite en múltiples apuntes de primavera-otoño 1881 y servirá como suelo nutritivo para comenzar a pensar el instinto de rebaño. Nietzsche plantea que todo lo que el hombre es y hace, así como todas sus dimensiones fisiológico-psicológicas, las ha aprendido no de modo independiente como ser individual, aislado y autónomo, sino en tanto que miembro y órgano de una sociedad, vinculando la acción educativa del Estado con dinámicas hereditario-evolutivas.

Para arrojar luz sobre estas ideas, el presente artículo se centrará en dos fragmentos póstumos de primavera-otoño de 1881, a saber, el apunte 11[130] y el 11[182]. El argumento de ambos fragmentos es similar: exponen, en primer lugar, la prioridad de lo colectivo sobre lo individual y, en segundo término, el advenimiento del individuo como un proceso complejo y tardío. Ambas ideas parecen, al menos en un primer momento, asumir las tesis y el vocabulario de la sociología organicista de Herbert Spencer, tales como organismo, órgano, función o miembro. Sin embargo, la asunción estratégica de estas ideas no solo se llevará a cabo de un modo heterodoxo-sincrético, sino que, además, concluirá en una confrontación directa con los postulados del organicismo de Spencer, a través de una hipótesis alternativa y original del advenimiento de la individualidad. Esta tentativa está caracterizada, como se mostrará, por una multiplicidad de fuentes heterogéneas en el contexto de la confrontación de Nietzsche con sus contemporáneos. No solo sus lecturas en el campo de la fisiología y la teoría celular jugarán un papel fundamental, destacando autores como Michael Foster, Wilhelm Roux o Rudolf Virchow, sino de modo especial las realizadas en el ámbito de la teoría del derecho, especialmente a través de los estudios jurídicos desde una perspectiva comparativo-etnológica en la obra de Albert Hermann Post.

El objetivo de este artículo será poner de relieve la particularidad de las tentativas de Nietzsche en los apuntes mencionados desde una perspectiva filológico-filosófica, es decir, atendiendo especialmente a sus lecturas y siguiendo de cerca sus anotaciones y pasajes subrayados en las obras conservadas de su biblioteca personal. A través de este análisis se mostrará el modo específico en que Nietzsche opera estratégicamente con determinados postulados.

2. La recepción de Nietzsche de la sociología organicista en el contexto de finales del siglo XIX

La analogía entre las organizaciones políticas y los organismos se remonta hasta la antigüedad clásica. Platón o Aristóteles recurrían a la comparación de la sociedad y el Estado con el cuerpo humano. En la época helenística, los estoicos extendieron esta comparación hasta el universo, distinguiendo entre microcosmos y macrocosmos (cf. Sander, 2012, 65).

1 Los fragmentos póstumos citados en éste artículo se indicarán bajo la sigla FP, correspondiendo la numeración de página a la edición Nietzsche, F. (2017) *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, dirigido por Sánchez Meca.

Especialmente desde el siglo XVIII, como indica Fouillée (1880, 75), la similitud entre las sociedades y los seres vivos deviene en una analogía científica en sentido estricto, rebasando su carácter poético o metafórico. Por ejemplo, Rousseau lleva a cabo, en su artículo sobre la economía política en la enciclopedia, una analogía de las estructuras e instituciones organizativas de la sociedad con los distintos miembros y partes del cuerpo (Íbid.). En la primera mitad del siglo XIX, el uso de las metáforas biológicas y la interpretación orgánica del Estado estaba ampliamente extendido en las discusiones jurídicas filosóficas o políticas, desde posiciones conservadoras o liberales hasta la izquierda o la derecha hegelianas (cf. Sander, 2012, 81). A partir de la década de 1840 se publicarán numerosas obras que hacen uso de las analogías organicistas para explicar los fenómenos políticos, entre las que sobresalen autores como Karl Salomo Zachariä, Johann Caspar Bluntschili y Lorenz von Stein (Íbid.).

Uno de los autores más importantes de la filosofía organicista en la segunda mitad del siglo XIX es Spencer, donde el concepto de organismo deviene una de los conceptos esenciales del pensamiento sociológico. Su obra es, además, esencial para comprender el modo en que Nietzsche accede a este lenguaje. Junto a Spencer, también tuvo acceso a esta teoría de la mano de Auguste Comte y Émile Littré. John Stuart Mill hace referencia a la analogía del organismo en la teoría de Comte en su escrito *August Comte und der Positivismus* (1874), conservado en la biblioteca personal de Nietzsche. Mill muestra cómo Comte se valió de la analogía del organismo social poniendo de relieve la perspectiva funcional dependiente y solidaria en el plano social (Mill, 1874, 61).

Asimismo, destacan otros autores contemporáneos como Lewis Henry Morgan, Albert Schäffle, Alfred Espinas o Alfred Fouillée. La posible recepción por parte de Nietzsche de estas obras es compleja. Sobre Espinas o Fouillée no se poseen evidencias de lecturas directas de Nietzsche de sus obras en 1881². Tampoco existen evidencias de lecturas de Nietzsche de la obra de Schäffle de cuatro tomos *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1875-1878) donde expone estos pensamientos apoyándose en una minuciosa argumentación científica. Respecto a Morgan, si bien Nietzsche no se ha remitido nunca en sus escritos publicados ni en sus apuntes privados a su obra y no se encuentra ningún escrito de este conservado en su biblioteca personal, pudo tener conocimiento, al menos de un modo general, del uso de la metáfora del organismo respecto al Estado que Morgan utiliza en su obra *Ancient Society* (1877). En el tomo noveno de la revista “Philosophische Monatshefte”, que Nietzsche pide a Franz Overbeck desde Sils-Maria (20/21 de agosto de 1881, carta 139, CO IV, 149³), se presentan, a modo de exposición general, temas y problemas sobre los que tratan diversas revistas filosóficas contemporáneas. Entre estas, se realiza una breve referencia al séptimo tomo de la revista “The Journal of Speculative Philosophy”, editada por William Torrey

2 Si bien Nietzsche conoce a estos autores sin duda en 1881 a través de sus lecturas de revistas científicas y filosóficas como *Revue des Deux Mondes*, Nietzsche compra el ejemplar de Espinas de *Die thierischen Gesellschaften* (1879) el 23 de febrero de 1882 (NPB, 218). Sobre Fouillée, Nietzsche discutirá en sus apuntes privados de 1887 (ver por ejemplo los fragmentos de 1887 10[171] y 11[137] así como el apunte 1888, 11[147]).

3 La correspondencia privada de Nietzsche se indica bajo la sigla CO y el volumen correspondiente, atendiendo a la numeración de página en Nietzsche, F. (2010) *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, dirigido por de Santiago Guervós.

Harris en Missouri. Aqú se expone resumidamente la teoŕa de Morgan del Estado como un organismo (Ascherson, Bergmann, Bratuschek, 1874, 227).

Considerando las dificultades de concluir las fuentes exactas a trav́s de las cuales Nietzsche accede a la analoǵa de la sociedad como organismo en 1881, el presente art́culo defiende la tesis de que los apuntes privados que se van a analizar est́n insertos en el contexto de sus lecturas de Spencer. El caso del evolucionista ingĺs es especialmente interesante, no solo por la intensiva recepci3n de Nietzsche de su obra, quien comienza a leerle desde principios de 1880, sino por el caŕcter que adquiere en su teoŕa esta antigua analoǵa. Seǵn Spencer, la vinculaci3n entre organismo y sociedad no es una mera analoǵa o metáfora como en la antigüedad clásica, sino un paralelismo fundamental en los principios de formaci3n, apoyándose, como se veŕ, en los avances de las ciencias naturales y en especial de la bioloǵa. Si bien “organicismo” es un t́rmino equívoco que se concretiza de modo distinto en los diferentes autores, en la teoŕa de Spencer se encuentran elementos generales del mismo, como la teoŕa del crecimiento natural, la integraci3n social, aś como la interdependencia y heterogeneidad de las partes con sus funciones especializadas (cf. Gray, 1985, 238). Es decir, la sociedad, como los organismos biol3gicos, es una totalidad dinámica cuya integridad funcional se mantiene por la adaptaci3n recíproca de las partes y los procesos, la cual le permite progresar y desarrollarse. Sin embargo, como se mostrará, el organicismo de Spencer es muy particular, ya que este aparece conciliado con su posici3n como un defensor del individualismo liberal, rebasando por lo tanto la oposici3n político-filos3fica entre ambos (cf. Gray, 1985, 236-238).

3. La prioridad de lo colectivo: recepci3n sincrética de la teoŕa de Spencer y radicalizaci3n de la sociedad como organismo

Nietzsche experimenta en los dos fragmentos p3stumos mencionados con los conceptos y las categorías de la teoŕa sociol3gica de Spencer, a la que accede al menos a trav́s de los dos libros de este conservados en su biblioteca personal, a saber, los dos tomos de *Die Einleitung in das Studium der Sociologie* (1875) y *Die Thatsachen der Ethik* (1879). La teoŕa sociol3gica de Spencer se inserta en su comprensi3n evolucionista del desarrollo general del universo, comprendido como un sistema en el cual todas las partes estarían subordinadas al mismo orden necesario del principio de la evoluci3n. Influenciado por el naturalista y embri3logo Karl Ernst von Baer, que sostuvo que los cambios que todo organismo individual experimenta durante su desarrollo embriol3gico se manifiestan como el tŕnsito progresivo de una forma de estructura homogénea a una estructura heterogénea, Spencer otorga validez universal a esta ley como ley de la evoluci3n de lo real, que para von Baer se remitía exclusivamente al desarrollo embriol3gico. Spencer comprende todo desarrollo como la tendencia permanente de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo e indefinido como equilibrio inestable hacia la diferenciaci3n y la heterogeneidad, de lo anorgánico a lo orgánico. La teoŕa sociol3gica de Spencer se inserta, por lo tanto, en la tesis de que la realidad social est́ sometida a esta ley universal de la evoluci3n, encontrándose subordinada a las mismas causas que la evoluci3n cósmico-biol3gica. Coherente con estos postulados, Spencer parte de una formaci3n espontánea, históricamente devenida, del estado social, cuyo

desarrollo está regulado por la ley de adaptación, tendente hacia una heterogeneidad cada vez mayor, unido en sus obras más tardías al principio darwiniano de selección natural, tal y como sucede en los organismos biológicos.

La analogía entre organismo individual y organismo social no es para Spencer una mera similitud gráfica, “sino [...] un paralelismo fundamental en los principios de formación” (1875 II, 166)⁴. Esta relación es tan fuerte para Spencer que sostiene que “una comprensión racional de las verdades de la sociología no puede tener lugar hasta que no se haya logrado una comprensión racional de las verdades de la biología” (1875 II, 168).

Para Spencer, toda organización, ya sea puramente biológica o social, se inicia y se mantiene por la dependencia y ayuda mutua entre las partes. Apoya sus argumentos en la fisiología y se remite a los niveles más bajos de lo vivo, en concreto al ejemplo del protoplasma indiferenciado, el cual carece de una organización desarrollada. Como en los organismos biológicos, tampoco en el plano social la diferencia entre las partes y funciones, necesaria para la organización, es algo dado desde el comienzo, sino algo que surge y se desarrolla evolutivamente. Paulatinamente, la sociedad se va desarrollando como un organismo, tendiendo cada vez a una mayor división del trabajo y cumplimiento de funciones necesarias para la supervivencia del todo. En esta cada vez mayor dependencia, diferenciación e intercambio de funciones, consiste el progreso tanto social como biológico.

Si bien Nietzsche utiliza conceptos e ideas esenciales en la teoría sociológica de Spencer, como el crecimiento espontáneo de lo social, la interdependencia social y la división funcional de las partes, marca distancia desde el comienzo de estos apuntes. Mientras que Spencer parte en *Die Thatsachen der Ethik* del paso de una etapa pre-social del hombre al hombre social, debido al advenimiento de su condición de existencia social, Nietzsche parte de una visión radicalmente social del ser humano. Los afectos, así como las propiedades orgánicas que conforman primeramente al ser humano, no son instancias individuales que las obtiene como ser solitario o en una supuesta existencia primera pre-social, sino que se trata de propiedades sociales que se adquieren primeramente en cuanto tal. Junto a las dimensiones fisiológicas, también las afectivas y psicológicas son primeramente un producto social, en cuyas condiciones de existencia participamos y nos posibilita la existencia en cuanto animales gregarios:

[El hombre] comenzó, por el contrario, siendo parte de un todo que poseía *sus* propiedades orgánicas y hacía del individuo órgano propio – de tal manera que por medio de una habituación indeciblemente larga AL PRINCIPIO los hombres sentían los *afectos de la sociedad* frente a las demás sociedades y particulares y todo lo viviente y los muertos, y ¡no en cuanto individuos! (1881, 11[182])

4 Debido a que las citas corresponden a los ejemplares de Nietzsche conservados de su biblioteca personal en la Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek en Weimar, las traducciones al español son realizadas por el autor del artículo. Los pasajes subrayados por Nietzsche mismo en estas obras serán subrayados también en la traducción en español del presente artículo, correspondiendo a la versión original en alemán.

Nietzsche recurre a la terminología organicista de Spencer para agudizar y radicalizar esta prioridad de lo social y del carácter primero del hombre como ́rgano, de tal modo que todas las característias que posee en un principio son las propias de ser una funci3n de la sociedad:

Se transforma por completo en ́rgano que sirve a la sociedad y de todas sus propiedades hace un uso *restringido* al efecto: MEJOR DICHO: a ún no *tiene* todas las demás propiedades, y *s3lo las consigue por ser ́rgano de la comunidad: las primeras se ́ales de vida del conjunto de propiedades de lo orgánico las obtiene por ser ́rgano* (FP 1881, 11[182], vol. II, 798)

Ambos apuntes otorgan importancia constitutiva a las pulsiones y afectos, sosteniendo que estos no tienen un estado de naturaleza, es decir, no existen en sí a modo de esencia eterna o metafísica al estilo de Eduard von Hartmann o Schopenhauer, ni son primeramente una construcci3n individual, sino social. En cada uno de estos fragmentos, Nietzsche desarrolla un elemento diferente del modo en que son moldeadas las pulsiones del hombre. En 11[182] el acento reside en la construcci3n político-social a trav3s del poder del Estado como aquel que nos enseña las pulsiones. En el apunte 11[130], Nietzsche subraya a nivel filogenético el papel de la selecci3n y la herencia, insistiendo del mismo modo en la primacía de lo social, pero remitida a épocas lejanas e incluso a un pasado animal: „Nuestras pulsiones y pasiones han sido criadas en los *grupos familiares y sociales* a lo largo de períodos extensísimos de tiempo (antes probablemente en los *grupos* de monos): por eso son más fuertes cuando son sociales que individuales, a ún hoy en día“ (FP 1881, 11[130], vol. II, 785).

En este comienzo de 11[130] son fundamentales tres elementos. En primer lugar, el matiz de que las pulsiones y pasiones sociales sean más fuertes que las individuales “a ún hoy en día” es una indicaci3n temporal que agudiza la crítica de aquellos que, como Spencer, apuestan por un paulatino predominio de la simpatía. Para este último, la primacía de lo social sobre lo individual, responde, según su visi3n organicista, a un momento necesario del proceso evolutivo que, sin embargo, es superado paulatinamente por el desarrollo de lo social hacia una cada vez mayor heterogeneidad.

En segundo lugar, que las pulsiones hayan sido “criadas” (*gezüchtet*) apunta a un sentido estratégico muy concreto. Si bien en la literatura darwinista el concepto “züchten” aparece vinculado a un presupuesto anti-teleológico, éste aparece también vinculado a la tendencia hacia un perfeccionamiento cada vez mayor. Por el contrario, en este escrito póstumo, el concepto “criado” apunta a su carácter históricamente devenido, sin tendencia a ningún fin y sin connotaciones de perfeccionamiento, sino únicamente seleccionado en la evoluci3n como resultado azaroso, pero fácticamente real.

En tercer lugar, es importante subrayar la idea concreta de que las pulsiones y pasiones son criadas en asociaciones (“Verbände”). Con el uso de este concepto, Nietzsche no está interesado en el debate antropológico e histórico-hipotético de finales del siglo XIX sobre si es posible considerar la familia como una sociedad o si, más bien, la sociedad rudimentaria es un agregado de familias, discusi3n en la que Spencer participa activamente decantándose por esta última opci3n. Más que las posibles distinciones y clasificaciones, lo que le interesa

a Nietzsche es poner de relieve la función que desempeñan, a saber, la primacía del grupo, de lo social, sobre el individuo, entre o no en una definición clara y distinta de “sociedad”.

3.1. Comentarios de Nietzsche sobre las ambigüedades de Spencer

A continuación, se van a destacar dos momentos problemáticos en la argumentación de Spencer en el capítulo octavo de *Die Thatsachen der Ethik*, “Der soziologische Standpunkt”, atendiendo especialmente al modo en que Nietzsche confronta con ellos en estos apuntes. Estos dos momentos son el problema del individuo y la individualidad, por un lado, y la cuestión de los contratos, por otro.

En estos apuntes Nietzsche lleva a cabo una crítica de las teorías contractualistas, sosteniendo que el individuo es un producto tardío posibilitado por lo social y no al contrario: “Es la sociedad la que educa al ser individual, la que lo conforma en cuanto individuo a medias o completo, ¡NO es que esté constituida de seres individuales, que hicieran sus contratos!” (FP 1881, 11[182], vol. II, 798). También Spencer es un crítico del contractualismo desde la comprensión del surgimiento espontáneo de lo social, acorde con su paralelismo de la sociedad con el organismo, si bien su teoría social peca de cierta ambigüedad. En el mencionado capítulo de *Die Thatsachen der Ethik*, Spencer recrudece la importancia de los contratos para el desarrollo social en los distintos niveles de cooperación en función de la heterogeneidad de esfuerzos y fines. Así, distingue en primer lugar entre contratos iniciales tácitos, vagos y no explícitos y, en segundo término, declarados y definidos en niveles sociales más avanzados con división del trabajo. Es decir, si bien Spencer defiende, desde su obra *Social Statics* (1851), el inicio espontáneo de lo social contra Rousseau, en *Die Thatsachen der Ethik* insiste aún más en el carácter esencial de los contratos que serían realizados por individuos para el avance de lo social desde el comienzo, si bien se trata de contratos implícitos y no definidos: “Desde el principio, el cumplimiento de los contratos, que, aunque no se formulen específicamente, se reconocen en general, parece ser una condición previa para la cooperación social y, por tanto, también para todo desarrollo social” (1879, 156). Utilizando la analogía del organismo, Spencer llega incluso a defender un “contrato fisiológico” dentro del organismo individual, que consiste en las relaciones entre los órganos, para reparar a través de la sangre las pérdidas por su uso y cumplimiento de su función (1879, 158).

Un segundo momento problemático en la argumentación organicista de Spencer es la pregunta por el individuo y la individualidad, que se vincula al problema de los contratos, pues estos, incluso los no declarados y tácitos, son realizados entre individuos. En el mencionado capítulo, “Der soziologische Standpunkt”, Spencer argumenta cómo en determinados momentos históricos en el desarrollo social, a causa de la guerra y la existencia de sociedades antagonistas, el bienestar social adquiere más importancia que el bienestar individual y cómo esta tensión oposicional tiene que irse armonizando a lo largo del desarrollo evolutivo. Estos momentos del desarrollo histórico-social, si bien totalmente rechazables en los estados sociales contemporáneos a Spencer, han sido necesarios para avanzar en el cambio de las condiciones de existencia hacia una paulatina individualización y diferenciación.

Sin embargo, lo cierto es que, a pesar de estos momentos históricos donde lo social se presenta por encima de lo individual a través del conflicto externo, Spencer parte, como

se ha indicado más arriba, de la existencia previa y original de un hombre pre-social en su comprensión de la sociedad como un agregado de individuos (cf. 1979, 145). Como se ha indicado, este hombre pre-social dispone incluso de una adaptación perfecta de sus pulsiones heredadas a las necesidades de esas condiciones de existencia, las cuales le garantizan su existencia individual. La adaptación problemática de las pulsiones del hombre se manifiesta, en primer lugar, en relación a la nueva condición social de existencia, que exige una nueva readaptación.

Es decir, si bien Spencer comprende lo real y el desenvolvimiento social desde la ley de evolución de lo homogéneo a lo heterogéneo y una tendencia a una cada vez mayor individualidad, derivada de una mayor adaptación y diferenciación fisiológico-psicológica que imposibilitaría la existencia de individuos desarrollados al comienzo, su concepción de la sociedad como agregado lo conduce a esta relativa ambigüedad de considerar la existencia de individuos desde el principio, así como la posibilidad de una subordinación del bienestar individual al colectivo.

En la sección 50 del capítulo octavo de *Die Thatsachen der Ethik*, Spencer no se centra en las sociedades modernas ni argumenta desde la actualidad, momento histórico en el cual se habría producido, atendiendo a su teoría evolutiva, un desarrollo desde lo homogéneo a lo heterogéneo, gracias al cual la individualidad se encontraría más desarrollada, si bien aún imperfecta, sino que se remite a las fases primeras y lejanas en las que el estado social se consolida en el contexto del paso del estado pre-social al social. Spencer sostiene que la vida en común se ha establecido por el reconocimiento de sus ventajas para los individuos, es decir, por la garantía de una existencia más satisfactoria de las personas asociadas a la que podŕan llevar en un estado pre-social: “La vida en común se produjo sólo porque se constató que, por término medio, era más ventajosa para el individuo que vivir por separado” (Spencer, 1879, 147). Spencer defiende no solo que el bienestar de lo social no debe ser perseguido si no significa el bienestar de los miembros, sino que su surgimiento mismo, el surgimiento de lo social, remite a su carácter ventajoso para el individuo. Nietzsche destaca este pasaje, subrayándolo en el ejemplar de *Die Thatsachen der Ethik* conservado en su biblioteca personal. Junto a este fragmento, Nietzsche subraya también en la misma página la expresión “bienestar de las unidades” (Spencer, 1879, 147). Esta idea se inserta en la argumentación de Spencer de que, teniendo en cuenta que el fin último de lo social ha sido siempre favorecer las existencias individuales, el sacrificio de los derechos privados a los públicos dejará de ser necesario cuando cese el antagonismo social y la guerra.

Si bien la teoría de Spencer contiene estos elementos ambiguos que surgen de su intención de salvar el individualismo dentro del organicismo, defendiendo la tesis de la sociedad como agregado de seres individuales desde el comienzo gracias a los desarrollos de la teoría celular, es esencial poner de relieve, para la discusión de Nietzsche con la sociología organicista, que estos dos pasajes son los únicos que este último subraya en todo el capítulo “Der soziologische Standpunkt”.

Una primera hipótesis interpretativa de la relevancia de estos pasajes para Nietzsche puede ser la crítica a la idea de que sostener que la vida en común sea beneficiosa para los individuos no es una tesis científico-histórica, sino más bien una proyección de los prejuicios de Spencer que el primero considera surgidos del instinto de rebaño y que dominan su sistema teórico y moral. Es decir, que tendría su origen en la pulsión más fuerte que

regula su teoría ética y científica, creando determinadas jerarquías valorativas que pasan desapercibidas. Sin embargo, otra posible interpretación de la relevancia de esos pasajes de Spencer para Nietzsche podría ir de la mano de la argumentación que se está poniendo de relieve en este artículo, a saber, que no tendría sentido plantear supuestos intereses, ventajas o beneficios del individuo como instancia relevante desde el comienzo del desarrollo social, precisamente porque la existencia de individuos no tiene aún cabida. Por lo tanto, el argumento de Spencer de que el individuo se introduce en lo social por ser más beneficioso constituiría una proyección errónea de la cosmovisión actual.

Atendiendo a estos apuntes, Nietzsche considera la tesis contractualista, también en la forma específica bajo la cual la enmascara Spencer desde su organicismo, como advenimiento de contratos tácitos, un mito insostenible tanto histórica como fisiológicamente. La sociedad ni comienza con un contrato entre individuos ni puede progresar desde sus comienzos a través de relaciones contractuales tácitas, porque los individuos son producto, a todos los niveles (juicio, afecto, pulsiones), del moldeamiento social a través de la crianza en asociaciones unido a la acción del Estado: lo primero es la conformación social, en la cual se aprenden los afectos y las funciones y sobre la cual pueden surgir tardíamente en casos excepcionales los individuos. Mientras que el organicismo reconciliador de individuo y sociedad de Spencer le conduce a afirmar que la sociedad es una entidad constituida de individuos, Nietzsche, en cambio, radicaliza en estos apuntes de 1881 el carácter primeramente social del hombre desde el comienzo, siendo esta dimensión, como se ha visto, aquella que domina y moldea nuestras dimensiones fisiológico-psicológicas.

Desde finales de 1870, Nietzsche se inserta en las tendencias antropológicas del siglo XIX que posibilitan una “reanimalización del hombre”, es decir, situar al hombre entre los animales desde una perspectiva histórico-evolutiva (cf. Sommer, 2015, 93). Esta inserción implicaría un origen primero de lo social en sentido amplio en etapas evolutivas anteriores donde posiblemente han sido criadas nuestras pulsiones actuales. Numerosos autores contemporáneos como Espinas o Post, sobre el que se hablará en el siguiente capítulo, reivindican el estudio las sociedades humanas como herederas de las sociedades animales. Es decir, desde la hipótesis evolutiva de Darwin ya no tendría sentido, en definitiva, plantear la existencia primera de individuos solitarios que crean mediante acuerdos las relaciones sociales y las incipientes estructuras estatales. Esto no solo se encuentra en autores como Rousseau, sino que incluso, como se ha visto, también de modo implícito en Spencer.

Nietzsche observa por lo tanto en las tesis de Spencer, más allá de las tentativas de reconciliación de las aparentes tesis contrapuestas en la tradición interpretativa de su obra, una serie de insuficiencias y elementos problemáticos contra las que confronta en estos apuntes privados. El individuo, en definitiva, no existe desde el principio, tampoco en la versión indiferenciada y heterogénea de la comprensión de la sociedad como agregado de individuos en Spencer. El individuo, como se argumentará más adelante, tampoco adviene necesariamente como un proceso de diferenciación regido por leyes que finaliza en una inserción cooperativa y armónica del individuo en el todo social, a modo de reconciliación con las tesis organicistas de la sociedad. Frente a Spencer, el advenimiento del individuo es presentado en estos apuntes como una posibilidad tardía, excepcional y arriesgada.

3.2. *El individuo en la teoŕa del derecho: Las lecturas de Nietzsche de Albert Hermann Post*

Una posible fuente de inspiraci3n de estas posiciones radicalizadas del advenimiento tardío de los individuos en los escritos de Nietzsche contra las pretensiones forzadas de Spencer de reconciliar un individualismo desde el comienzo, si bien a ún evolutivamente imperfecto, puede observarse en las tesis del surgimiento y evoluci3n del derecho desde los pueblos primitivos de Post. El 21 de junio de 1881, Nietzsche pide a su editor diversos libros, entre los que se encuentran los dos tomos de *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (1880-1881), de Post (21 de junio de 1881, carta 118, CO IV, 130). La obra de Post conservada en su biblioteca contiene numerosas anotaciones y pasajes subrayados (NPB, 483). Si bien esta obra influenci3 a Nietzsche en escritos m ás tardíos, como *Jenseits von Gut und Böse* y *Zur Genealogie der Moral*, encontrándose extractos ya en 1883 (cf. Stingelin, 1991, 400-446), es posible ver indicios de una primera lectura de Nietzsche ya en primavera-otoño de 1881, como se refleja en diversos elementos de estos apuntes. A diferencia de los extractos de 1883, Nietzsche no se interesa en 1881 por elementos espećficos de la ciencia hist3rica del derecho como el castigo, sino que el acento reside, m ás bien, en el surgimiento tardío del derecho individual tal y como se conocía a finales del XIX.

En los dos fragmentos p3stumos de 1881 que se est án analizando en este capítulo, Nietzsche hace uso de algunas ideas esenciales de la obra de Post, especialmente respecto a la cŕtica a los contractualistas, aś como en relaci3n a la tesis de la primacía de lo colectivo sobre lo individual. Pueden observarse rastros de las lecturas de Post en la funci3n de la piedad entre los chinos en el apunte 1881, 11[130], aś como conceptos tales como venganza de sangre (“Blutrache”) o la figura del cacique (“Häuptling”) en 1881, 11[182]. Mientras que conceptos como venganza de sangre y el caciquismo se encuentran en numerosos estudiosos de las sociedades primitivas en el campo de la antropoloǵa e incluso en la obra de Spencer, no sucede lo mismo con la tematizaci3n de la piedad entre los chinos, lo cual sería un elemento exclusivo de Post que no se encuentra en el primero. Por cuestiones de espacio, no es posible exponer pormenorizadamente los rastros de ideas de Post que pueden observarse en la terminoloǵa concreta que Nietzsche utiliza en los apuntes de 1881. Lo interesante en el contexto de la presente investigaci3n es el elemento de la individualidad tardía de Post que Nietzsche comparte con este, frente a la ambivalencia de Spencer. Post expone en las conclusiones de su obra c3mo, “sobre la base de un tratamiento comparativo-etnol3gico de los derechos de los llamados pueblos primitivos” (Post, 1881, 231), la filosof́a del derecho debe reconsiderar los principios que hab́a asumido desde el monopolio de la jurisprudencia romana, prestando atenci3n a la diversidad de derechos arios (“arische] Rechte”) (cf. Post, 1881, 232). Post destaca como uno de los resultados fundamentales de su investigaci3n la evidencia de que en las etapas primitivas de lo social no existen derechos individuales, aś como ning ún tipo de relaci3n individual entre los hombres, sino que esto es resultado de un desarrollo largo. Al comienzo, los hombres solo conocen exclusivamente derechos y obligaciones colectivas:

Desde el punto de vista comparativo-etnológico, todo derecho individual es sólo un producto de un desarrollo infinitamente largo, mientras que los tiempos primitivos sólo conocen los derechos y deberes colectivos. En los estadios primitivos no hay parentesco entre individuo e individuo, ni relación matrimonial entre dos individuos, ni paternidad y maternidad individual, ni propiedad individual, ni reclamación individual, ni culpa individual. [...] Por lo tanto, una filosofía genética del derecho tendría que comenzar con el derecho colectivo y desarrollar el derecho individual a partir de él (Post, 1881, 232-233)

Post plantea la existencia de un comunismo originario en las sociedades primitivas donde no había surgido la personalidad individual: “La historia del desarrollo de la personalidad individual actual a partir del comunismo de las amistades sanguíneas primitivas (“Blutsfreundschaften”) es la historia de la persona natural” (Post, 1880, 74) El interés de Nietzsche por estas reflexiones es manifiesto: en el ejemplar de Post conservado en su biblioteca personal resalta esta página, anotando una línea al margen y doblando la esquina superior. Esta idea categórica desde el derecho y el estudio comparativo de los pueblos primitivos del advenimiento tardío de lo individual como “producto de una evolución infinitamente larga” parece ser una fuente de inspiración teórico-histórica de Nietzsche, en su crítica en estos escritos, a las teorías del contrato social de individuos libres en autores como Rousseau. Según Post, el derecho en los pueblos primitivos no surge de ningún modo a través de reflexión, contrato o la ley, sino paulatinamente a través de ejercicio (cf. Post, 1880, 50).

En definitiva, no solo las teorías de Spencer, que en su tentativa de reconciliación de individualismo y organicismo peca de ambigüedades, sino aún más las tesis de Post desde la ciencia del derecho, sirven a Nietzsche de estímulo para invalidar la tesis contractualista de individuos libres e independientes que, mediante acuerdos, ya sean explícitos o bien tácitos e implícitos como pretende Spencer, instauran el advenimiento de lo social. En una radicalización de lo social que rebasa la sociología organicista de Spencer, Nietzsche postula que lo primero es lo social, el grupo. Por lo que en primer lugar somos órgano, función del todo, del organismo social y nuestras construcciones fisiológico-psicológicas, nuestras pulsiones, no responden primeramente a condiciones de existencia individual, sino que surgen y son moldeadas socialmente y reforzadas por la herencia.

4. El advenimiento del “hombre fuerte y libre”: Nietzsche contra la sociología organicista

Hasta este punto del análisis histórico del inicio de lo social y de su relación con el individuo, se ha visto cómo Nietzsche recurre a diversos conceptos de la sociología organicista, si bien con determinadas reservas, perspectivas heterodoxas no exentas de crítica e incluso radicalizaciones, para las cuales se apoya en la teoría del derecho de Post. Sin embargo, el elemento esencial que plantea Nietzsche en estos apuntes y que, además, supone una apuesta constructiva original, es el modo en que surgen los individuos sobre la base de la prioridad de lo colectivo, la cual abarca todas las dimensiones de lo humano: desde la dimensión histórica y jurídica hasta la morfológica, fisiológica y psicológica.

La asunci3n de la primacía de lo social sobre lo individual y de la sociedad como organismo le permite a Nietzsche, junto con las dinámicas de herencia desde una perspectiva spenceriana, pensar el instinto de rebaño como un instinto formado históricamente en el desarrollo de la sociedad, como una serie de juicios incorporados que tienen su fundamento en el miedo y que actúan en el presente como instancia primera. Las estructuras que heredamos de la especie como los instintos, las pulsiones, los sentimientos y afectos, pero también los juicios, no responden a un advenimiento de la verdad en funci3n del desarrollo de nuestra sociedad y estructura corporal-fisiológica, sino que responde a un proceso histórico-evolutivo azaroso que tiene su origen en experiencias pasadas.

La comprensi3n de la herencia que maneja Nietzsche a comienzos de los años ochenta y que está de fondo en estos apuntes está muy influenciada por la teoría de Spencer. Según este último, las transformaciones del sistema nervioso a través de innumerables y continuos estímulos han ido conformando históricamente, a través de la herencia, determinadas disposiciones fisiológico-psicológicas y modos específicos de sentir y pensar (cf. Fornari, 2009, 147-148). Estas transformaciones acumuladas del sistema nervioso se manifiestan en el presente como un mecanismo de repuestas espontáneas. De este modo, espontáneamente, somos aún hoy más sociedad que individuos: “Inevitablemente, en aquel que quiere ser libre sobresalen en fuerza aquellas funciones con las que él (o sus antepasados) han servido a la sociedad” (FP 1881, 11[182], vol. II, 798).

Sin embargo, el monopolio del organismo social no es absoluto y Nietzsche plantea en la segunda mitad de ambos apuntes, tanto de 11[130] como de 11[182], momentos en los que el vínculo de la sociedad se desintegra. Estos momentos excepcionales de ruptura del lazo social implican que todas las características del organismo social que regulaban en una estructurada sujeci3n las pulsiones de los órganos se encuentran ahora en lucha entre sí. En este proceso complejo y agonal, la posibilidad de existir como individuo depende de la creaci3n de un nuevo orden pulsional. Los conceptos que maneja Nietzsche en esta apuesta de autorregulaci3n y reorganizaci3n de las pulsiones se apoyan en el *Lehrbuch der Physiologie* (1881), del profesor de fisiología en el Trinity College de Cambridge, Michael Foster, así como en la obra *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), del embriólogo Wilhelm Roux. Estos autores exponen en sus obras las características fundamentales que distinguen lo orgánico de lo inorgánico⁵. Nietzsche resume estas características en una lista sistemática que aplica al hombre en 11[182] que comprende la autorregulaci3n, compensaci3n superabundante (“überreichlicher Ersatz”), asimilaci3n a sí, secreci3n y excreci3n, fuerza metabólica y regeneraci3n. La idea fundamental es que estas propiedades no se encuentran presupuestas en el hombre como atributos substanciales, el cual comienza como mero órgano del mecanismo de autorregulaci3n del todo social. Estas propiedades las consigue al final, en cuanto hombre devenido libre. De este modo, el modelo de liberaci3n con el que Nietzsche experimenta en estos apuntes no responde a un proyecto teórico-racional de crítica del presente, sino que Nietzsche recurre a conceptos fisiológicos. La liberaci3n

5 El presente artículo no se centra en la recepci3n específica de Nietzsche de la obra de Roux, sino más bien en mostrar el modo concreto en que Nietzsche opera con las propiedades de lo orgánico en el contexto de la crítica a la teoría social de Spencer. Sobre las lecturas de Nietzsche de Roux desde 1881 y cómo Nietzsche experimenta con la existencia de fuerzas activas y creativas que conforman internamente a los organismos frente a la predominancia de las influencias externas ver Müller-Lauter, 1978, 189-235.

del todo social consiste en la posibilidad de establecer experimentalmente nuevos sistemas de autorregulación individuales. Así, si no perece⁶, el hombre libre ejerce los mecanismos de autorregulación aprendidos en cuánto órgano del todo social en sí mismo, deviniendo él mismo sociedad, un organismo con sus propios sistemas individuales de metabolismo, secreción... De este modo, se reorganiza su antigua adaptación social, su disposición como mera función del todo sin considerar lo individual, a las nuevas condiciones de existencia individuales.

Con estas tentativas, Nietzsche se opone fuertemente a las tesis de la sociología organicista en tres sentidos. En primer lugar, el advenimiento del individuo no es un resultado necesario del proceso evolutivo, sino algo costoso, experimental y arriesgado. Mientras que Spencer defiende el imparable advenimiento de individuos, de una creciente individualidad y heterogeneidad, a través de un desenvolvimiento de lo social regido por leyes inexorables, para Nietzsche se trata, en cambio, de un ensayo doloroso en el que la mayoría perece. Las experiencias del pasado realizadas en cuanto función nos constituyen orgánicamente, son condiciones de existencia. Por ello, Nietzsche los define como ensayos de individuos (“Versuchs-Individuen”).

En segundo lugar, la emancipación del individuo que piensa Nietzsche en estos apuntes no conlleva, como defiende Spencer, su integración creciente en lo social a través de lo que este último entiende como una simbiosis armónica entre un egoísmo mesurado y un altruismo racional que postula en sociedades industriales futuras. Individualidad y adaptación completa a las condiciones de existencia sociales, a través de la herencia de variaciones funcionales, son fenómenos concomitantes para Spencer, por lo que de ningún modo apostaría por una aparición del individuo tras la disolución del lazo social. Nietzsche apuesta en ambos fragmentos por un tipo de existencia independiente como liberación frente a la “fase más antigua de dependencia y el hundirse de las masas” (FP 1881, 11 [182], vol. II, 798).

En tercer lugar, mientras que, para Spencer, el individuo altamente desarrollado se caracteriza por una perfecta adaptación a las nuevas condiciones de existencia social que concluye en un estado absoluto de equilibrio, perfección y felicidad, y, por lo tanto, el final de los conflictos, Nietzsche apuesta por una visión totalmente diferente. Para Nietzsche el individuo fuerte implicaría un rebasamiento de las condiciones de existencia dadas en la comunidad, así como nuevos modos de autorregulación que no coincidan con la estructura pulsional heredada por sus antepasados y reforzada a través del Estado. Nietzsche agudiza la oposición entre las pulsiones seleccionadas evolutivamente en el organismo social y los intereses del individuo de un modo tal que no tiene cabida en Spencer, para quien la adaptación es cada vez más perfecta, tanto para el individuo como para el colectivo⁷.

6 Nietzsche plantea este proceso como un ensayo difícil y doloroso, un proceso en el que muchos perecen, puesto que las experiencias del pasado realizadas como función nos constituyen en cuanto condiciones de existencia: “[e]n la mayoría de los casos esos *ensayos de individuos* fracasan” (FP 1881, 11[182], vol. II, 798).

7 Si bien las complejas transformaciones y cambios de perspectiva desde las cuales Nietzsche se enfrenta al problema de la teleología en su obra exceden los objetivos del presente artículo, es conveniente señalar cómo la crítica a la teleología comienza a gestarse en sus años juveniles de la mano del neokantismo, refinándose en los apuntes de 1881 desde una perspectiva político-científica en la crítica a Spencer. Como se observa en sus apuntes privados escritos entre abril y mayo de 1868, Nietzsche esboza un proyecto de tesis doctoral, cuyo objeto de investigación gira en torno a Kant y el problema de la teleología en el marco de las ciencias contemporáneas (FP 1868, 62[7], KGW I/4, 551). La interpretación de Kant en estas notas está, como han destacado numerosos

Además, apoyándose en las teorías fisiológicas de Roux sobre las características esenciales del organismo, Nietzsche apuesta por un tipo de existencia plural, una relación agonal de las pulsiones en el individuo que, al vivir de forma independiente, es capaz de dar una nueva organización y regulación a esa multiplicidad que lo constituye como ser vivo, deviniendo él mismo sociedad: “El hombre libre es un Estado, una sociedad de individuos” (FP 1881, 11 [130], vol. II, 785). Esta analogía del hombre libre con el Estado, del individuo con la sociedad, es decir, con una estructura comunitaria que rebasa la comprensión meramente psíquica o substancialista del concepto de individualidad, es una consecuencia esencial de la teoría celular. Nietzsche está familiarizado con el surgimiento y desarrollo de la citología desde finales de 1860 interesándose especialmente por autores como Matthias Schleiden, Theodor Schwann o Rudolf Virchow. Virchow utiliza continuamente conceptos sociales aplicados a los fenómenos biológicos de los organismos para comprender la interrelación de las células. En su obra *Cellularpathologie*, publicada por primera vez en 1858, Virchow lleva a cabo una fuerte crítica a la centralización presupuesta en partes concretas de una organización superior como, por ejemplo, en el cerebro humano. Virchow apuesta por una comprensión de los organismos superiores no como unidades fijas, sino más bien como estructuras comunitarias, como “un organismo de tipo social” (1871, 17)⁸. En la conferencia *Atome und Individuen* (1859), Virchow ratifica sus tesis de *Cellularpathologie*, presenta al individuo como una multiplicidad interna y sostiene que “también el ser humano individual es una comunidad” (1862, 71). Virchow concluye esta línea argumentativa contra la ilusión de una unidad substancial del organismo y afirmando rotundamente: “El ‘yo’ del filósofo es sólo una consecuencia del ‘nosotros’ del biólogo” (Ibíd., 71-72). Pero Virchow no utiliza solamente el concepto de socialización, de la pluralidad que constituye al individuo remitiéndose a la célula, sino que además utiliza la analogía estatal para la organización del cuerpo (cf. Ibíd., 72).

investigadores, mediatizada a través de sus lecturas de autores como Kuno Fischer y Friedrich Albert Lange (Gentili 2010, 111, Himmelmann 2017, 168, Emden 2014, 84).

En estas notas, Nietzsche niega la posibilidad de explicar la vida orgánica en términos de finalidad en sentido fuerte, lo cual implicaría una asunción de ideas metafísicas, y critica a Kant no haberse mantenido fiel a una concepción antropomórfica, extendiendo elementos de una teleología formal a una teleología externa (cf. Gentili 2010, 115). Desde la perspectiva naturalista de Lange en *Geschichte des Materialismus*, donde apuesta por una historización del *a priori* en función de nuestra organización psicofisiológica, de cuyo desarrollo depende nuestra razón, la consideración de causas finales no sería ninguna necesidad en sí, sino que responde a una proyección antropomórfica. Nietzsche asume y desarrolla la crítica de Lange a la teleología, la cual le permite sostener que la necesidad de pensar lo orgánico según el concepto de finalidad es una creación de nuestro intelecto, el cual solo es capaz de comprender lo formal. El mismo concepto de organismo o ley son invenciones del intelecto debido a su limitación, a su imposibilidad de comprender la realidad cambiante y múltiple (FP 1868, 62[25], KGW I/4, 558). Sin embargo, nuestras limitaciones no excluyen la posibilidad de una pluralidad de formas que escapen a nuestra comprensión. De hecho, Nietzsche se remite en estos apuntes a pensadores clásicos como Empédocles, a quien vincula con Darwin para poner de relieve pensadores que hayan pensado lo orgánico desde el azar. Esta vinculación del desarrollo orgánico, basado en modificaciones carentes de finalidad en el sentido darwiniano, con lo azaroso, se inspira de nuevo en sus lecturas de Lange, quien reivindica la predominancia del “azar ciego” frente a un modelo teleológico (cf. Himmelmann 2017, 169).

8 Sobre las consecuencias sociales de la teoría celular de Virchow ver Sander 2012, 115-138. Acerca de su recepción en la obra de Nietzsche ver, por ejemplo, Moore, 2002, 35-37 o Stiegler, 2010, 48-57.

Sin embargo, en este apunte, también la idea de devenir sociedad y Estado que plantea Nietzsche en el hombre libre está diametralmente opuesto tanto a la teoría de Spencer como a la de Virchow. El estudio de los organismos supone, en el siglo XIX, un campo de batalla ideológico entre distintas corrientes políticas. No es inocente que Virchow insista en la autonomía de la célula y tipos de relaciones cooperativas de unas con otras para posibilitar el organismo, de tal modo que no estén sometidas a una dependencia absoluta en el sentido de los organicistas. Detrás de estas tesis científicas se encuentran modelos político-biológicos, una politización del cuerpo que en el caso de Virchow implica una proyección de su inclinación liberal (cf. Sander, 2012, 156).

El elemento agonal de las pulsiones, así como la reivindicación de la independencia, son los elementos centrales que Nietzsche opone en el individuo libre a las categorías liberales de cooperación y solidaridad de Spencer o Virchow. Nietzsche presenta la existencia del individuo libre como modelo de individualidad tensional, productiva y creativa, ensayando con una concepción de soberanía totalmente opuesta a la concepción armónica y perfectamente adaptada de Spencer. Para este último, el culmen evolutivo de la conducta no solo consiste en la desaparición de todo antagonismo, sino en una asociación activa de cooperación mutua en la consecución de los fines individuales. En este modelo de individuo, Nietzsche ve un tipo de existencia monótona y empobrecida, para la cual utiliza en repetidas ocasiones la metáfora de la arena⁹, substrayéndole el adjetivo “libre”. “El hombre más libre” exige para Nietzsche, en cambio, “el máximo sentimiento de poder sobre sí, el máximo conocimiento de sí, el máximo orden en la necesaria lucha de sus fuerzas, la máxima independencia relativa de las fuerzas particulares, la máxima lucha relativa en sí” (FP 1881, 11 [130], vol. II, 785).

5. Conclusiones

El presente artículo ha mostrado que Nietzsche no asume los postulados de la sociología organicista de un modo unívoco o sistemático, sino que, por el contrario, instrumentaliza y radicaliza de modo sincrético sus conceptos y categorías con el objetivo de proponer un modelo de liberación y surgimiento tardío del individuo que se auto-legisla desde condiciones de existencia individuales que se encuentra en las antípodas de Spencer. Además, si bien Nietzsche agudiza la independencia y el rebasamiento de las condiciones sociales de existencia, en este modelo de individualidad lo social juega un papel fundamental en dos sentidos. En primer lugar, la condición de posibilidad del modelo de individualidad tardía que Nietzsche ensaya en estos fragmentos como existencia independiente y autorregulada reside en nuestra conformación fisiológico-psicológica en el organismo social, tanto a nivel ontogenético como filogenético. Gracias a esto es posible, tras la disolución del lazo social, experimentar nuevos órdenes pulsionales y mecanismos de autorregulación de un individuo devenido él mismo organismo. En segundo lugar, el modelo concreto y original con el que Nietzsche ensaya en estos apuntes es una transformación social y estatal del individuo libre, como una existencia sumamente compleja que regula una pluralidad de fuerzas y pulsiones, manteniendo la maximización de su conflicto.

9 “Así surge necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy tolerables, muy aburridos” (FP 1880, 3[98], vol. II, 530)

Metodológicamente, este artículo ha puesto de relieve la complejidad y el modo particular en que Nietzsche se enfrenta a sus contemporáneos en sus apuntes privados, bajo el presupuesto hermenéutico de que sus fragmentos póstumos no muestran un supuesto Nietzsche auténtico y oculto donde se encuentran sus “verdades” filosóficas, como pretendía Heidegger (cf. Heidegger, 2002, 78). Por el contrario, estas notas constituyen un fructífero “campo de experimentación”¹⁰ en el que Nietzsche ensaya diversas posibilidades en el contexto de confrontación con sus contemporáneos, sin petrificarse en tesis definitivas. Se trata, más bien, de un filosofar en movimiento, plástico, a través de una pluralidad de fuentes desde ámbitos muy diversos, tales como la fisiología o la teoría del derecho, que Nietzsche utiliza para experimentar estratégicamente con hipótesis alternativas de crítica cultural.

Bibliografía

- Ascherson, F., J. Bergmann, E. Bratuschek (eds.) (1874), *Philosophische Monatshefte*, Berlin: F. Henschel.
- Campioni, G., P. D’Iorio, M. C. Fornari y A. Orsucci (eds.) (2003) *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Emden, C. (2014) *Nietzsche’s Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornari, M. C. (2009) *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fouillée, A. (1880) *La science sociale contemporaine*, Paris: Hachette.
- Gentili, G. (2010) «Kants ‘kindischer’ Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der ‘objektiven’ Teleologie», en: *Nietzsche Studien* 39, pp. 100-119.
- Gray, T. S. (1985) «Herbert Spencer: Individualist or organicist?», en: *Political Studies* 33(2), pp. 236-253.
- Heidegger M. (2002) *Was heisst Denken?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Himmelman B. (2017) «On Teleological Judgement: A Debate between Kant and Nietzsche», en: *M. Brusotti y H. Siemens (eds.): Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics* vol. I, London, New York: Bloomsbury Academic, pp. 167-180.
- Mill, J. S. (1874) *Auguste Comte und der Positivismus*, Leipzig: Fues.
- Moore, G. (2002) *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller-Lauter, W. (1978) «Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», en: *Nietzsche Studien* 7, 189-235.
- Nietzsche, F. (2003) *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868 – Herbst 1869* (KGW I/4), Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2010) *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, dirigido por L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2017) *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, dirigido por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.

¹⁰ Sobre los fragmentos póstumos de Nietzsche como “campo de experimentación” ver Sommer, 2019, 101.

- Post, A. H. (1880) *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis I*, Oldenburg: Schulz.
- Post, A. H. (1881) *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis II*, Oldenburg: Schulz.
- Sander, K. (2012) *Organismus als Zellenstaat : Rudolf Virchows Körper-Staat-Metapher zwischen Medizin und Politik*, Freiburg: Centaurus.
- Sommer, A. U. (2015) «Der Mensch, das Tier und die Geschichte. Zur anthropologischen Desillusionierung im 19. Jahrhundert», en: O. Müller y G. Maio (eds.): *Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven*. Göttingen: Wallstein, pp. 92-109.
- Sommer, A. U. (2019) *Nietzsche und die Folgen*, Berlin: J. B. Metzler.
- Spencer, H. (1875) *Einleitung in das Studium der Sociologie I*, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Spencer, H. (1875) *Einleitung in das Studium der Sociologie II*, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Spencer, H. (1879) *Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlags-handlung.
- Stiegler, B. (2010) *Nietzsche e la biologia*, Mantova: Negretto Editore.
- Stingelin, M. (1991) «Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, Oldenburg 1880/81 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr-Sommer und Sommer 1883», en: *Nietzsche-Studien* 20, pp. 400-432.
- Virchow, R. (1871) *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin: August Hirschwald.
- Virchow, R. (1862) *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Berlin: Georg Reimer.

NOTAS CRÍTICAS

¿Automatizando la mejora moral humana? La inteligencia artificial para la ética. (Nota crítica sobre LARA, F. y J. SAVULESCU (eds.) (2021), *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Madrid: Tecnos)

Automating human moral enhancement? Artificial intelligence for ethics. (Critical note on LARA, F. y J. SAVULESCU (eds.) (2021), *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Madrid: Tecnos)

JON RUEDA*

Resumen. ¿Puede la inteligencia artificial (IA) hacernos más morales o ayudarnos a tomar decisiones más éticas? El libro *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*, editado por Francisco Lara y Julian Savulescu (2021), puede inspirarnos filosóficamente sobre este debate contemporáneo. En esta nota crítica, contextualizo la aportación general del volumen y analizo los dos últimos capítulos de Monasterio-Astobiza y de Lara y Deckers, quienes argumentan a favor del uso de la IA para

Abstract. Can artificial intelligence (AI) make us more moral or assist us in making more ethical decisions? The book *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*, edited by Francisco Lara and Julian Savulescu (2021), can provide philosophical inspiration on this contemporary debate. In this critical note, I contextualize the overall contribution of the volume and analyse the last two chapters by Monasterio-Astobiza, and Lara and Deckers, who argue for the use of AI to make us better

Recibido: 27/01/2022. Aceptado: 21/02/2022.

* Jon Rueda es investigador predoctoral en filosofía, La Caixa INPhINIT Fellow, en la Universidad de Granada. Su investigación se sitúa en la intersección entre la bioética, la ética de las tecnologías emergentes y la filosofía de las innovaciones biomédicas. El autor agradece los comentarios de Belén Liedo a una versión previa del manuscrito. Esta investigación ha sido financiada por los proyectos ETHAI+3 (“Ética digital. La mejora moral desde un uso interactivo de la inteligencia artificial”) de la Agencia Estatal de Investigación (PID2019-104943RB-I00) y SOCRAI3 (“Mejora moral e inteligencia artificial. Aspectos éticos de un asistente virtual socrático”) del programa FEDER/Junta de Andalucía (B-HUM-64-UGR20), y un contrato La Caixa INPhINIT Retaining (LCF/BQ/DR20/11790005). Publicaciones recientes: Rueda, J. (2021). Socrates in the fMRI Scanner: The Neurofoundations of Morality and the Challenge to Ethics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 30 (4), 606-612. <https://doi.org/10.1017/S0963180121000074>. Rueda, J. (2022). From self-determination to offspring determination? Reproductive autonomy, procrustean parenting, and genetic enhancement. *Theoria (Stockholm)*, 88(6), 1086-1100. <https://doi.org/10.1111/theo.12349>. Correo electrónico: ruetxe@ugr.es.

hacernos mejores agentes morales. El objetivo es ampliar y matizar críticamente algunas cuestiones clave sobre cómo la IA puede asistirnos para tomar decisiones más éticas.

Palabras clave: Mejora moral, inteligencia artificial, inteligencia artificial para la ética, mejora humana, ética, ética de la inteligencia artificial.

moral agents. The objective is to expand and critically qualify some key questions about how AI can assist us in making more ethical decisions.

Keywords: Moral enhancement, artificial intelligence, AI for ethics, human enhancement, ethics, AI ethics.

1. Introducción

Hay dos razones por las que el concepto mismo de ‘mejora humana’ puede parecer presuntuoso. Por un lado, tilda de novedad algo que llevamos haciendo desde los albores de la humanidad: mejorarnos como especie. Imaginemos que un *Homo sapiens* del Pleistoceno y una lectora de esta nota crítica pudiesen contemplarse mutuamente. ¿Pensarían ambos que están ante alguien de su misma especie? Supongamos que nuestra sapiens contemporánea es una persona alfabetizada que lee estas páginas mediante gafas que corrigen las deficiencias de su visión y desde la pantalla de su ordenador portátil —un aparato que funciona como la extensión de su mente (cf. Clark y Chalmers, 1998)—. Nuestra lectora es capaz de comunicarse en varios idiomas, toca instrumentos musicales complejos, potencia su físico mediante la dieta y el entrenamiento y tiene una esperanza de vida cuya longevidad la convertiría en una Matusalén del Pleistoceno. Podemos sacar dos conclusiones de esta comparación odiosa: (a) los cambios intra-específicos (algunos de ellos cambios *a mejor*) pueden ser abrumadores (Jones, 2006; Liedo y Rueda, 2021), y, (b) la mejora humana es tan antigua como la humanidad misma (Harris, 2007; Buchanan, 2011).

Por otro lado, el término ‘mejora humana’ genera recelos porque está cargado de valor. Parece dar por bueno a nivel normativo aquello que está describiendo. ¿Quién no quiere ir a mejor? ¿Por qué no deberíamos mejorarnos más? ¿Quiénes proponen la mejora no están haciendo, al final y al cabo, una oferta que no podemos rechazar? Quien quiera vislumbrar posibilidades de respuesta a estos interrogantes, debería leer el libro *Más (que) humanos: biotecnología, inteligencia artificial y ética*, editado por Francisco Lara y Julian Savulescu. En su lectura podrá darse cuenta de que hay una novedad genuina en las tecnologías actuales de mejora humana y de que no toda mejora es deseable. Si bien es cierto que los humanos nos caracterizamos por una “aspiración a superarnos” (Lara y Savulescu, 2021, p. 15) —como dicen los editores en la introducción—, es innegable que las tecnologías emergentes abren un abanico de posibilidades sin precedentes en la historia de nuestra especie. Asimismo, estas mejoras no convencionales suscitan una mirada de cuestiones éticas que reclaman atención filosófica aguda. Una de las razones que más anima a la lectura de este volumen colectivo es, precisamente, que en él se encuentran algunos de los aspectos éticos más controvertidos del debate.

La otra carta de invitación a su lectura es, igualmente, la pericia de los autores que contribuyen a esta obra. Los doce capítulos que lo componen —o bien traducciones de artículos en inglés, o bien publicaciones inéditas— son resultado del trabajo de algunos de los filósofos y filósofas más curtidos en el debate de la mejora humana, tanto a nivel

nacional como internacional. Sus editores son el puente de colaboración entre el único grupo de investigación español (liderado por Francisco Lara en la UGR) que ha cursado varios proyectos financiados específicos sobre la ética de la mejora humana y el centro académico más puntero del mundo sobre este tema, el *Uehiro Centre for Practical Ethics* (dirigido por Julian Savulescu) de la Universidad de Oxford. Así, este libro viene a satisfacer una demanda nacional en alza sobre esta problemática que es cada vez más apremiante, pero que cuenta con escasos volúmenes en castellano para introducirse al debate general (Diéguez, 2017; Diéguez, 2021) y a los asuntos éticos en particular (Savulescu, 2012; Ortega Esquembre et al., 2015; Bostrom y Savulescu, 2017).

El libro está dividido en dos temáticas principales. La primera parte versa sobre la caracterización de la mejora humana y de su relación con debates éticos particulares. Voy a concentrar mi nota crítica en la segunda parte del libro, dedicada a la mejora moral, ya que en ella se encuentran algunas contribuciones que merecen una mayor discusión. El itinerario es el siguiente. Comenzaré con una brevísima introducción al debate de la mejora moral y resumiré las aportaciones de los dos últimos capítulos en los que Aníbal Monasterio-Astobiza, por un lado, y Francisco Lara y Jan Deckers, por otro, defienden el uso de la Inteligencia Artificial (IA) para mejorarnos como agentes morales. En la siguiente sección, desarrollaré tres cuestiones que reclaman más atención: (i) la taxonomía sobre la relación entre la ética y la IA, (ii) la justificación de la necesidad de utilizar la IA para la ética y (iii) otros potenciales innovadores de la IA para ayudarnos a tomar mejores decisiones de corte normativo.

2. La mejora moral humana

La segunda parte del libro está centrada en la *mejora moral*. Como se puede comprobar en el volumen de Lara y Savulescu, la mejora moral es, sin duda, un debate filosóficamente desafiante (cf. Rueda, 2020). Hay varias razones para tal consideración. En primer lugar, la mejora moral ha suscitado reticencias incluso entre algunos de los defensores más vehementes de otras biomejoras (Agar, 2010, 2015; Harris, 2016). En segundo lugar, hay un desacuerdo genuino sobre en qué consistiría una mejora moral, esto es, sobre qué es la *moral* en la mejora moral (Harris, 2016; Rueda, 2020). Los intentos de definir de manera neutral la mejora moral acaban desenterrando disputas filosóficas sobre qué es la moralidad (o qué debería ser), oscilando entre la vertiente descriptiva y normativa del concepto (Raus et al., 2014). En tercer lugar, se podría añadir una tercera particularidad, sugerida en la introducción de esta obra (Lara y Savulescu, 2021, p. 20), que no ha sido lo suficientemente atendida. ¿Qué es lo que convierte tan significativa a esta mejora respecto a las demás? ¿Por qué genera tantos reparos? Una respuesta plausible es que esta mejora tiene como objetivo potenciar un rasgo fundamental (aunque quizás no exclusivo) de nuestra especie: nuestra condición distintiva de agentes morales (cf. Ayala, 2010). Al fin y al cabo, muchas de las otras biomejoras (como las físicas, las cognitivas, el aumento de la longevidad o el de resistencia a enfermedades) ya las hemos aplicado en animales de laboratorio y algunas también en la ganadería industrial. Lo que es singular en la mejora moral es la particularidad de que los sapiens somos los *principales* animales candidatos a esta mejora —reconociendo, eso sí,

que hay quienes afirman que ciertas especies no humanas también podrían contar con cierta moralidad o proto-moralidad (Monsó et al., 2018).

Así, como hemos dicho anteriormente, si la historia humana es la historia de la mejora humana, ¿qué lugar ocupa en ella la mejora moral? ¿Es la historia humana también la historia de la mejora moral? Una respuesta afirmativa a esta pregunta no cabe duda que resulta más controvertida. Sin embargo, es cierto que siempre hemos intentado hacernos más morales por diferentes medios (Rueda y Lara, 2020). La educación (formal e informal), el derecho, el arte y la literatura, la religión, las normas sociales o los incentivos negativos (como los castigos, las prisiones, las multas, etc.) son ejemplos de cómo hemos tratado de influir y condicionar el comportamiento moral humano. En este sentido, en el libro editado por Lara y Savulescu se presentan diversas opciones no tradicionales para ahondar dichas posibilidades y sus respectivas consideraciones ético-filosóficas.

Lara dedica el primer capítulo de este segundo apartado al potencial de la hormona de la oxitocina para mejorar el comportamiento moral humano (traducción de Lara, 2017). Después, Antonio Diéguez y Carissa Véliz (traducción de Diéguez y Véliz, 2019) se preguntan, por otra parte, si la mejora moral podría socavar la libertad humana, en especial “la libertad para caer” que había sugerido Harris (2016). Argumentan que, a pesar de que un agente moralmente mejorado tenga menos opciones para caer (es decir, para obrar moralmente mal), ello no conlleva que la mejora moral haga que los sujetos mejorados sean menos libres. Asimismo, Paloma García Díaz publica una contribución inédita sobre “El neurofeedback y la mejora de la agencia moral”. La autora plantea la posibilidad de optimizar neurotecnológicamente la toma de decisiones morales mediante esta interfaz cerebro-ordenador que se basa en entrenar el control de las ondas cerebrales.

Como se ha mencionado, los dos últimos capítulos son los que más nos interesan en esta nota crítica. Ambos suponen un giro innovador, ya que se propone una vía alternativa a la bio- y la neuro-mejora moral, defendiendo el uso de la IA para influir de manera proactiva en los procesos de deliberación y decisión de la moralidad. Resumiré brevemente el argumento principal de cada contribución para, en la siguiente sección, añadir ciertos matices que pueden ser enriquecedores para el debate.

Monasterio-Astobiza publica la contribución inédita “Automatizando la toma de decisiones: Inteligencia Artificial y mejora humana”. En ella defiende que la idea de crear herramientas computacionales para mejorar la toma de decisiones ha estado presente desde los desarrollos históricos iniciales de la IA. Aplicado al ámbito de la moralidad, la IA podría asistirnos de manera providencial debido a que la racionalidad humana es limitada y abundante en sesgos cognitivos. Las tecnologías computacionales basadas en el aprendizaje algorítmico automático serían especialmente valiosas, además, cuando haya que tomar decisiones en contextos de ingente información y con resultados inciertos y probabilísticos. Si bien el autor defiende con entusiasmo la aplicación de la IA para la mejora moral humana, reconoce que este campo emergente se enfrenta a tres desafíos. En primer lugar, el “problema del pluralismo axiológico” constata la difícil programación de la IA para que tenga en cuenta la rica variedad de valores presentes en la moralidad humana. En segundo lugar, el “problema de la evitabilidad” refiere a la dificultad de impedir que la IA nos manipule o engañe en la toma de decisiones. En tercer y último lugar, el “problema de la atrofia

moral” señala el riesgo de que el uso habitual de estos asistentes artificiales pueda perjudicar nuestras habilidades morales a largo plazo.

Lara y Deckers, por otro lado, ponen a disposición del público castellanoparlante su artículo “La inteligencia artificial como asistente socrático para la mejora moral”, originalmente publicado en *Neuroethics* (2020). Este asistente consistiría en un bot conversacional que, mediante el diálogo socrático, mejoraría la toma de decisión de los usuarios. El proceso dialógico ayudaría a aportar mayor apoyo empírico, aumentar la claridad conceptual, comprender la lógica argumentativa, determinar el grado de plausibilidad de un juicio moral particular, generar conciencia de las limitaciones personales y asesorar sobre cómo ejecutar las decisiones. Este modelo socrático garantizaría la autonomía de los usuarios dándoles un rol protagonista en su propio proceso de mejora moral, a diferencia de propuestas anteriores que les relegaban a un lugar secundario (Savulescu y Maslen, 2015; Giubilini y Savulescu, 2018). Esta idea del asistente moral socrático ha sido recientemente ampliada en Lara (2021).

En definitiva, tanto Monasterio-Astobiza como Lara y Deckers consideran la IA como una candidata prometedoras para la mejora moral, sumándose a esta posición ya defendida, aunque con diferentes modelos, por autores previos (Savulescu y Maslen, 2015; Klineciewicz, 2016; Giubilini y Savulescu, 2018). Creo, eso sí, que hay al menos tres cuestiones relacionadas con ambos capítulos que necesitan cierta discusión.

3. IA, ética y mejora moral

Una vez presentada la posibilidad de usar métodos no convencionales como la IA para mejorar la moralidad humana, conviene ahora, en primer lugar, clarificar las posibles relaciones entre la ética y la IA.

3.1. La taxonomía sobre la relación entre la ética y la IA

Anibal Monasterio-Astobiza ofrece una triple taxonomía: la ética de la IA, la ética para máquinas y IA moral (todos términos provenientes de la literatura académica en inglés). En primer lugar, la ética de la IA trata sobre los aspectos éticos que surgen en el uso, desarrollo o implementación de sistemas de IA. Se basa en análisis normativos realizados por humanos o instituciones y puede proponer principios, guías o reglas para el desarrollo y aplicación ética de estas tecnologías computacionales y algoritmos de aprendizaje automático (Floridi et al., 2018; Coeckelbergh, 2021; Tsamados et al., 2021).

En segundo lugar, la ética para máquinas consiste en desarrollar máquinas o sistemas autónomos artificiales que tomen decisiones morales. Es decir, estas máquinas basadas en IA considerarían aspectos morales a la hora de proponer sus recomendaciones o de ejecutar ciertas acciones. Un ejemplo famoso es el de los coches autónomos. Los vehículos autónomos pueden enfrentarse a colisiones inevitables en las que deben decidir quién vive y quién muere, esto es, ante dilemas sacrificiales tipo el problema del tranvía (Keeling, 2020; Rueda, 2022). El desarrollo de los algoritmos para decidir en tales contextos tiene en cuenta explícitamente la consideración de factores morales. Más ejemplos podrían darse en

la implementación de robots sociales y otras máquinas que tomen decisiones por sí mismas con repercusiones morales.

En tercer lugar, *IA moral* consiste, según Monasterio Astobiza, en “cómo aprovechar el potencial de la IA para tomar mejores decisiones en contextos morales” y “conseguir la cooperación máquina-ser humano para resolver problemas complejos e importantes” (Lara y Savulescu, 2021, p. 267). En esta última caracterización es donde el autor inscribe la cuestión de la mejora moral mediante la IA. Esta caracterización terminológica, proveniente de Maslen y Savulescu (2015), es desafortunada y confusa. El concepto de ‘IA moral’ da literalmente a entender, más bien, un sistema artificial inteligente que se comporta moralmente. Este no es el objetivo de usar la IA para la mejora moral humana. El fin de esta última es que los humanos se comporten más éticamente o que tomen mejores decisiones morales, no las máquinas. Los sistemas de IA serían simplemente el medio de mejora. Por lo tanto, sería conveniente no utilizar el término ‘IA moral’ para referirnos a las posibilidades de mejora moral mediante la IA.

En contrapartida, creo que puede haber otras formulaciones simples más precisas en las que incluir la discusión de la mejora moral a través de la IA. En particular, propongo que el término ‘IA para la ética’ podría ser un concepto más adecuado. La *IA para la ética* establece de manera clara que la IA es el medio que tiene como finalidad apoyar en la toma de decisiones éticas. Incluiría, obviamente, la mejora moral mediante la IA. Sin embargo, al ser un paraguas conceptual más amplio, podría incluir otras opciones (que se comentarán más adelante) que no tengan que ver con la mejora particular de las habilidades morales de individuos, sino todo tipo de decisiones asistidas mediante la IA que tengan el objetivo de considerarse como éticas. En consecuencia, la ‘IA para la ética’ podría ser un avance terminológico que ofrezca un acomodo más preciso a las futuras propuestas de mejora moral mediante la IA y también a otras incipientes aplicaciones.

3.2 Sobre la necesidad de utilizar la IA para mejorar las decisiones morales

¿Por qué necesitamos la IA para la ética? Hay dos justificaciones principales para defender el uso de la IA para mejorarnos moralmente: (1) la complejidad de nuestros entornos sociotécnicos y (2) las deficiencias de la psicología moral humana. Estos dos argumentos, como veremos, también pueden solaparse. Monasterio-Astobiza se apoya en los dos, mientras que Lara y Deckers parten implícitamente del segundo. Conviene hacer ciertas matizaciones respecto a ambas razones.

El primer argumento señala que el mundo contemporáneo es realmente complejo. Consideremos el siguiente fragmento de la contribución de Monasterio-Astobiza:

Como una *trampa-22*, un callejón sin salida lógico, la humanidad solo puede escoger seguir mecanizando y automatizando la vida y el trabajo porque cualquier alternativa a escoger es perjudicial. Si continuamos la senda de la automatización, tal y como nos advirtiera Giedion o Wiener, podemos deshumanizarnos. Pero es que si no continuamos la senda de la automatización y mecanización de la vida y el trabajo, la complejidad de un mundo hiperconectado con problemas globales (cambio

climático, desigualdades, pandemias, etc.) nos desbordará dado que estos problemas solo pueden gestionarse con la ayuda de máquinas y sistemas socio-técnicos. La construcción de un mundo automatizado y digital y los problemas que entraña solo puede responderse desde un marco que contemple la automatización y digitalización de las soluciones (Lara y Savulescu, 2021, p. 261).

Este argumento parte de un hecho indudable: el actual mundo globalizado es altamente complejo, interconectado y con desafíos colectivos sumamente difíciles de coordinar. Sin embargo, Monasterio-Astobiza presenta la automatización (incluida la de la mejora moral) como algo inevitable. Esta visión demasiado determinista debería atemperarse. Hay alternativas a la automatización y sus mismos desarrollos están sometidos a incertidumbres y diferentes grados de intensidad. Entender la automatización como un proceso unívoco o como una tendencia unificada a escala planetaria es demasiado simplista e ignora la gran variabilidad de factores que condicionan sus distintas implementaciones. Asimismo, incluso aunque quisiéramos auxiliarnos en métodos computacionales para tomar mejores decisiones morales cabría una gran diversidad de modelos entre los que habría que decidir. Además, es curioso que presente la automatización como una solución al problema mismo de la automatización. Esta argumentación circular es paradójica e insatisfactoria.

El segundo argumento señala que los seres humanos tenemos deficiencias en nuestra psicología moral y que estos están en parte condicionados por “la influencia de la biología en la moralidad” (Lara y Savulescu, 2021, p. 283). Estas limitaciones se hacen más evidentes en nuestro mundo global actual con aspiraciones éticas exigentes y universalistas. Rasgos fundamentales de la psicología moral humana se forjaron evolutivamente en el Pleistoceno, cuando se vivía en pequeñas comunidades interdependientes y con lazos cercanos (Schaik et al., 2014; Burkart et al., 2018; Tomasello, 2018). La idea de que muchas de esas características han quedado desfasadas en el mundo contemporáneo ha sido, de hecho, uno de los argumentos principales para demandar la biomejora moral (Persson y Savulescu, 2012). Lara y Deckers, por su parte, argumentan que, a pesar de la sobrada evidencia respecto a la influencia biológica en moralidad, los métodos de biomejora son problemáticos y que sería más deseable corregir nuestras limitaciones de manera externa mediante la IA. Este propósito es en cierto modo laudable, ya que las evidencias neurocientíficas recientes apoyan su premisa de que la moralidad humana tiene una base biológica importante y algo deficiente (cf. Rueda, 2021a). Sin embargo, cabe advertir que la IA también tiene sesgos y limitaciones considerables. De hecho, los posibles sesgos discriminatorios de la IA son de las mayores preocupaciones (Coeckelbergh, 2021; Pot et al., 2021; Starke et al., 2021). La IA, además, no es infalible y puede equivocarse en las tareas que realiza o errar en sus predicciones y recomendaciones. Estos casos crean graves desafíos para la atribución de la responsabilidad (Martin, 2019; Felder, 2021; Tigard, 2021). Esto ha sido ampliamente ignorado por los defensores de la mejora moral mediante la IA y creo que debería cobrar más peso en el debate futuro. Bien es cierto que, más recientemente, Lara (2021) ha reconocido el que la falibilidad humana puede derivar también en errores de programación que serían problemáticos para la mejora moral.

3.3. Más allá de la mejora moral: otros potenciales innovadores de la IA para la ética

Restringir los potenciales de la IA para la ética al ámbito de la mejora moral individual sería desacertado. Mejorar las habilidades morales de las personas es *prima facie* algo positivo (Rueda, 2021b). Sin embargo, muchas veces de lo que se trata es de tomar decisiones más éticas, independientemente de si esto mejora o no las capacidades para decidir moralmente. La IA podría ayudar en muchos ámbitos a tomar decisiones más morales con independencia de si eso mejora las cualidades morales de los decisores. Por lo tanto, hay otros potenciales que no deberían pasar desapercibidos. Voy a exponer brevemente dos de ellos.

Por un lado, la IA puede asistir decisiones en contextos profesionales donde hay implicados una gran cantidad de datos y cuyas actividades tienen claras implicaciones normativas, como el ámbito sanitario o empresarial. Los datos masivos son difíciles de gestionar para los humanos y las herramientas computacionales basadas IA pueden ser muy valiosas en su procesamiento (Colmenarejo Fernández, 2017; Calvo, 2021). Un ejemplo de aplicación a nivel sanitario sería el uso de la IA para asistir en la distribución de recursos médicos escasos. En estas situaciones, se deben tener en cuenta múltiples variables para predecir los beneficios de pacientes candidatos y priorizar en base a criterios éticos. Ya se ha propuesto un modelo, por ejemplo, para la distribución ética de órganos a partir de la IA (Sinnott-Armstrong y Skorburg, 2021), aunque hay todavía que superar serios desafíos como la inexplicabilidad del funcionamiento de los algoritmos (Rueda et al., 2022).

Por otro lado, la IA también puede ser de gran ayuda para la toma de decisiones más allá de la agencia individual adscrita a personas concretas. Las instituciones y las compañías también pueden aprovechar este potencial, ya sean del sector público o del privado. El gran potencial de la IA para la ética en el contexto institucional reside en el diseño de políticas públicas o estrategias de actuación en las que no solo están involucrados una gran cantidad de datos y variables factuales, sino también múltiples preferencias morales de la ciudadanía. La IA podría procesar las actitudes morales de la población respecto a una controversia concreta para informar (no dictaminar) las decisiones públicas correspondientes. Esto sería particularmente interesante en el diseño de políticas y regulaciones respecto a tecnologías emergentes especialmente polémicas (cf. Savulescu et al., 2021), sobre todo en las que ya ha habido encuestas masivas sobre los aspectos morales en juego (Awad et al., 2018). En definitiva, la idea consistiría en que las instituciones usen la IA para diseñar políticas públicas basadas tanto en evidencias como en valores. Ello ayudaría a poner en marcha políticas más éticas. Esto desafortunadamente parece haber pasado desapercibido.

4. Conclusión

Esta nota crítica ha ampliado y discutido algunas cuestiones confusas o desatendidas en el debate emergente sobre el uso de la IA para la mejora moral, a raíz de dos contribuciones del libro editado por Lara y Savulescu. En cuanto a la relación entre la IA y la ética, se ha mostrado, que la investigación filosófica no solo debe centrarse en la ética de la IA, sino que también debemos encaminarnos a reflexionar detenidamente sobre el uso de la IA para la ética. La IA para la ética no solo recoge esa “aspiración a superarnos” que mencionaban

Lara y Savulescu en la introducción, sino que también nos muestra que a veces nos sentimos *superados* por el entorno altamente complejo y cada vez más “datificado” en el que se enmarcan nuestras aspiraciones normativas. Quizás la IA nos ayude a sentirnos menos sobrepasados como humanos y, en el mejor de los casos, nos ayude a tomar decisiones más éticas.

Referencias

- Agar, N. (2010). Enhancing Genetic Virtue? *Politics and the Life Sciences*, 29(1), 73-75.
- Agar, N. (2015). Moral Bioenhancement is Dangerous. *Journal of Medical Ethics*, 41, 343-345.
- Ayala, F. J. (2010). The difference of being human: Morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(SUPPL. 2), 9015-9022. <https://doi.org/10.1073/pnas.0914616107>.
- Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Henrich, J., Shariff, A., Bonnefon, J. F., y Rahwan, I. (2018). The Moral Machine experiment. *Nature*, 563(7729), 59-64. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0637-6>.
- Buchanan, A. (2011). *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, N. y Savulescu, J. (2017). *Mejoramiento humano*. Teell.
- Burkart, J. M., Brügger, R. K., y Van Schaik, C. P. (2018). Evolutionary origins of morality: Insights from non-human primates. *Frontiers in Sociology*, 3, 17.
- Calvo, P. (2021). Una propuesta de diseño de sistema de gobernanza ética de datos masivos para la investigación e innovación responsable. *DILEMATA*, 34, 31-49.
- Clark, A. y Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis* 58(1), 7-19.
- Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Madrid: Cátedra.
- Colmenarejo Fernández, R. (2017). *Una ética para big data. Introducción a la gestión ética de datos masivos*. Barcelona: Editorial UOC.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona. Herder.
- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados: El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona. Herder.
- Diéguez, A. y Véliz, C. (2019). Would Moral Enhancement Limit Freedom? *Topoi*, 38(1), 29-36.
- Felder, R. M. (2021). Coming to Terms with the Black Box Problem: How to Justify AI Systems in Health Care. *Hastings Center Report*, 51(4), 38-45. <https://doi.org/10.1002/hast.1248>.
- Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., Luetge, C., Madelin, R., Pagallo, U., Rossi, F., Schafer, B., Valcke, P., y Vayena, E. (2018). AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. *Minds and Machines*, 28(4), 689-707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>.

- Giubilini, A., y Savulescu, J. (2018). The Artificial Moral Advisor. The “Ideal Observer” Meets Artificial Intelligence. *Philosophy and Technology*, 31(2), 169–188. <https://doi.org/10.1007/s13347-017-0285-z>.
- Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, J. (2016). *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, D. G. (2006). Enhancement: Are ethicists excessively influenced by baseless speculations? *Medical Humanities*, 32(2), 77–81. <https://doi.org/10.1136/jmh.2005.000234>.
- Keeling, G. (2020). Why Trolley Problems Matter for the Ethics of Automated Vehicles. *Science and Engineering Ethics*, 26(1), 293–307. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00096-1>.
- Klincewicz, M. (2016). Artificial intelligence as a means to moral enhancement. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 48(1), 171–187. <https://doi.org/10.1515/slgr-2016-0061>.
- Lara, F. (2017). ‘Oxytocin, Empathy and Human Enhancement.’ *Theoria*, 32(3), 367-384.
- Lara, F., y Deckers, J. (2020). Artificial Intelligence as a Socratic Assistant for Moral Enhancement. *Neuroethics*, 13(3), 275–287. <https://doi.org/10.1007/s12152-019-09401-y>.
- Lara, F. (2021). Why a Virtual Assistant for Moral Enhancement When We Could have a Socrates ? *Science and Engineering Ethics*, 1–27. <https://doi.org/10.1007/s11948-021-00318-5>.
- Lara, F. y Savulescu, J. (eds.) (2021). *Más (que) humanos. Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Madrid: Tecnos.
- Liedo, B. y Rueda, J. (2021). In Defense of Posthuman Vulnerability. *Scientia et Fides*, 9(1), 215-239. <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2021.008>.
- Martin, K. (2019). Ethical Implications and Accountability of Algorithms. *Journal of Business Ethics*, 160(4), 835–850. <https://doi.org/10.1007/s10551-018-3921-3>.
- Monsó, S., Benz-Schwarzburg, J., y Bremhorst, A. (2018). Animal Morality: What It Means and Why It Matters. *Journal of Ethics*, 22(3–4), 283–310. <https://doi.org/10.1007/s10892-018-9275-3>.
- Ortega Esquembre, C., Richart Piqueras, A., Páramo Valero, V. y Ruíz Rubio, C. (2015). *Mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*. Granada: Comares.
- Persson, I., y Savulescu, J. (2012). *Unfit for the future: The need for moral enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Pot, M., Kieusseyan, N., y Prainsack, B. (2021). Not all biases are bad: equitable and inequitable biases in machine learning and radiology. *Insights into Imaging*, 12(1). <https://doi.org/10.1186/s13244-020-00955-7>.
- Raus, K., Focquaert, F., Schermer, M., Specker, J., y Sterckx, S. (2014). On Defining Moral Enhancement: A Clarificatory Taxonomy. *Neuroethics*, 7(3), 263-273.
- Rueda, J. (2020). Climate Change, Moral Bioenhancement and the Ultimate Mostropic. *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, 11, 277-303. <https://www.raco.cat/index.php/rljae/article/view/368709>.
- Rueda, J. (2021a). Socrates in the fMRI Scanner: The Neurofoundations of Morality and the Challenge to Ethics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 30(4), 606-612. <https://doi.org/10.1017/S0963180121000074>.

- Rueda, J. (2021b). Enhancing Virtue without Becoming Ned Flanders? *AJOB Neuroscience*, 12 (2-3), 121-124. <https://doi.org/10.1080/21507740.2021.1904051>
- Rueda, J. (2022). Hit by the virtual trolley: When is experimental ethics unethical? *Teorema*, 41(1), en prensa.
- Rueda, J. y Lara, F. (2020). Virtual Reality and Empathy Enhancement: Ethical Aspects. *Frontiers in Robotics and AI*, 7: 506984. <https://doi.org/10.3389/frobt.2020.506984>.
- Rueda, J., Delgado Rodríguez, J. Parra Jounou, I., Hortal, J., Ausín, T. & Rodríguez-Arias, D. (2022). “Just” accuracy? Procedural fairness demands explainability in AI-based medical resource allocations. *AI & Society*. <https://doi.org/10.1007/s00146-022-01614-9>.
- Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. (B. Rodríguez López y E. Bonete Perales, Eds. y Trad.). Madrid: Tecnos.
- Savulescu, J., y Maslen, H. (2015). Moral enhancement and artificial intelligence: Moral AI? En J. Romportl, E. Zackova, y J. Kelemen (eds.), *Beyond artificial intelligence. The disappearing human-machine divide* (pp. 79–95). Springer.
- Savulescu, J., Gyngell, C., y Kahane, G. (2021). Collective Reflective Equilibrium in Practice (CREP) and controversial novel technologies. *Bioethics*, 35(7), 652–663. <https://doi.org/10.1111/bioe.12869>.
- Sinnott-Armstrong, W. y Skorburg, J. A., (2021). How AI Can Aid Bioethics. *Journal of Practical Ethics*, 9(1). doi: <https://doi.org/10.3998/jpe.1175>.
- Starke, G., De Clercq, E., y Elger, B. S. (2021). Towards a pragmatist dealing with algorithmic bias in medical machine learning. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 24(3), 341–349. <https://doi.org/10.1007/s11019-021-10008-5>.
- Tigard, D. W. (2021). Responsible AI and moral responsibility: a common appreciation. *AI and Ethics*, 1(2), 113–117. <https://doi.org/10.1007/s43681-020-00009-0>.
- Tomasello, M. (2018). Précis of a natural history of human morality. *Philosophical Psychology*, 31(5), 661-668.
- Tsamados, A., Aggarwal, N., Cows, J., Morley, J., Roberts, H., Taddeo, M., y Floridi, L. (2021). The Ethics of Algorithms: Key Problems and Solutions. *AI & Society*. <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01154-8>.
- Van Schaik, C., Burkart, J. M., Jaeggi, A. V., y von Rohr, C. R. (2014). Morality as a biological adaptation—an evolutionary model based on the lifestyle of human foragers. En M. Christen, C. van Schaik, J. Fischer, M. Huppenbauer, y C. Tanner (eds.). *Empirically informed ethics: Morality between facts and norms* (pp. 65-84). Springer, Cham.

Filosofía rusa en polaco. ¿Un ejemplo para el mundo hispanoparlante?

Russian Philosophy in Polish. A Model for The Spanish-Speaking World?

JORDI MORILLAS*

Resumen. En esta nota crítica se analiza el proyecto de edición en polaco de algunas de las principales obras de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y principios del XX. Se ofrecen datos biográficos de los autores traducidos y se realiza toda una serie de consideraciones críticas en torno a su pensamiento. Se concluye con una invitación al mercado editorial español a llevar a cabo una iniciativa semejante con el fin de facilitar el acceso a un eslabón fundamental de la historia de la filosofía occidental.

Palabras clave: Gustav Shpet, Alexéi Losev, Leon Petrażycki, Ernest Radlov, Rusia, siglos XIX-XX, Filosofía.

Abstract. This critical note analyses the project of publishing in Polish some of the main works of Russian philosophy of the late 19th and early 20th centuries. It offers biographical data on the translated authors and a series of critical considerations on their thought. It concludes with an invitation to the Spanish publishing market to undertake a similar initiative in order to provide access to a fundamental link in the history of Western philosophy.

Keywords: Gustav Shpet, Alexey Losev, Leon Petrażycki, Ernest Radlov, Russia, 19th-20th Centuries, Philosophy.

En muchas ocasiones, la cercanía geográfica o cultural entre dos países facilita la toma de iniciativas editoriales que, en otros contextos, podrían resultar estrambóticas, cuando no exóticas. Un buen ejemplo lo constituye la serie de textos de filosofía rusa que están traduciendo los polacos desde el 2018 bajo la dirección de la profesora de la Universidad de Zielona Góra Lilianna Kiejzik.

Recibido: 04/10/2021. Aceptado: 25/11/2021.

* Profesor en la Universidad de Lübeck (Alemania). Correo electrónico: morillas.jordi@gmail.com. Líneas de investigación: relación paganismo y cristianismo (Celso, Porfirio), John Toland, siglo XIX alemán (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche) y ruso (Fiódor M. Dostoievski). Publicaciones recientes: «La Rusia de Putin... ¿y de Dostoievski?», *Estudios Dostoievski. Revista de Estudios sobre Fiódor M. Dostoievski*, núm. 5 (enero-junio, 2021), págs. 4-29 y «Мышкин против Раскольниковова? Или: что значит быть человеком у Достоевского», *The Anthropology of Dostoevsky. Man as a Problem and as a Subject of Reflection in Dostoevsky's World. Collected Works from the International Symposium, Sofia, 23-26 October, 2018*, Sofia, 2021, págs. 310-325.

Concebida como continuación de la serie monográfica «Filosofía rusa» emprendida en el año 2010 por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Zielona Góra, esta nueva colección pretende centrarse en la denominada «Edad de Plata» del pensamiento ruso. Con tal fin, se han publicado hasta el momento:

Gustav Shpet: *Fenómeno y sentido*

Alexéi Losev: *La dialéctica del mito*

Leon Petrażycki: *¿Qué es el derecho?*

Ernest Radlov: *Esbozo de una historia de la filosofía rusa*

Estos cuatro volúmenes guardan la siguiente estructura formal: una introducción (redactada por el traductor), la traducción debidamente anotada y el siempre útil índice onomástico. Veámoslos brevemente.

El primero está dedicado a Gustav Shpet (1879-1937), filósofo ruso discípulo de Edmund Husserl. Hasta tal punto estaba Shpet entusiasmado con la fenomenología que al año siguiente de publicar el maestro de Martin Heidegger su escrito fundamental *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideas para una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica. Primer libro: Introducción general a la Fenomenología pura), lo quiso presentar a sus compatriotas con *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы* (*Fenómeno y sentido. Fenomenología como ciencia fundamental y sus problemas*)¹.

Sin embargo, lo que Shpet ofrecía al lector (ruso) no era una mera exposición de las ideas de su maestro judío, sino un texto enriquecido «con sus propias intuiciones filosóficas» (pág. 22). Un ejemplo: mientras Husserl distinguía entre «intuición empírica» e «intuición esencial (ideación)», Shpet introducía un tercer tipo que denomina «intuición inteligible» (cfr. págs. 176-183).

Asimismo, esta obra tenía como misión ser una reflexión y una defensa del valor de la Filosofía que dejaba de ser para Shpet una mera teoría o una mera práctica, queriendo unificar ambos sentidos para llegar a una nueva definición. Así, la filosofía «debe indicar no sólo cómo *existe* todo ser y cada forma de *existencia*, debe indicar a cada uno no sólo su lugar y su destino, sino que debe revelar el *significado* único y la *idea íntima* única que hay detrás de toda la variedad de manifestaciones e impulsos del espíritu creador en su plena y completa autorrealización» (pág. 37, cfr. también págs. 35-36).

En profunda relación con este texto se halla *La dialéctica del mito* de Alexéi Losev (1893-1988)². Autor de una extensa obra de carácter filológico y, sobre todo, religioso, en este escrito publicado en 1930 Losev reivindica el mito como «parte integral del ser humano» (pág. 9), afirmando que «el mito es la forma de la persona y la persona el mito» (pág. 115).

Su investigación acerca del mito se lleva a cabo en el marco de una amplísima erudición, que se manifiesta tanto en las oportunas citas de apoyo a sus tesis que realiza

1 Gustaw Szpet: *Zjawisko i sens. Fenomenologia jako nauka podstawowa i jej problemy*. Przekład i Słowo od tłumacza Bogusław Żyłko. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2018.

2 Aleksy Łosiew: *Dialektyka mitu*. Przekład i wstęp Roman Sapeńko. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2019. En español se dispone de la traducción de Marina Kuzmina publicada en T. M. Editores, Bogotá, 1998.

de las principales novelas de Gógol o Dostoievski, como en su polémica con la doctrina desarrollada por Karl Marx y Friedrich Engels. En efecto, varios son los pasajes en los que Losev toma postura frente a la interpretación histórica del mito y de la vida del marxismo, advirtiendo del peligro que esta ideología puede tener para el individuo y para la sociedad en su conjunto (véanse, a título de ejemplo, las páginas 142, 145-148, 180-181 ó 257).

El tercer autor que se halla en esta colección³ constituye un ejemplo de intelectual versado no sólo en diversas lenguas (dominaba el polaco, el alemán y el ruso), sino también en distintas ciencias (historia antigua, filosofía moderna, ciencias naturales, derecho), además de estar profundamente comprometido con cuestiones políticas de su tiempo⁴. De hecho, Leon Petrażycki (1867-1931) fue arrestado durante tres meses por firmar el «Manifiesto Vyborg», documento redactado por varios intelectuales como protesta contra la disolución de la primera Duma el 22 de julio de 1906 por parte del Zar Nicolás II. De esta acción, sin embargo, Petrażycki no se sintió completamente satisfecho, como manifestó una vez fue liberado, al negarse que se le rindiera cualquier tipo de homenaje, puesto que, según sus propias palabras, «violar la ley (que era lo que en el fondo pedía el manifiesto) no es un buen motivo de celebración» (pág. 12)⁵.

Las bases de tal convicción se hallaban recogidas en una conferencia que había leído Petrażycki el 28 de noviembre de 1898 con el título *¿Qué es el derecho?* y que aparecería publicada en la revista *Вестник права* (El heraldo de la ley) en enero del año siguiente.

En este escrito, apoyado en un sólido aparato de notas con abundante bibliografía de la escuela jurídica alemana de su época, Petrażycki sostenía que la ley debía tener en cuenta los sentimientos humanos (lo que él denominaba las «emociones éticas») y huir, por consiguiente, de las abstracciones. De esta manera, proponía acabar con las definiciones de la ley en términos puramente jurídicos (lo que en su momento histórico defendían los neokantianos) y decantarse por una concepción más psicológica. Estas dos formas de pensar la ley y, por ende, el derecho, condujeron al surgimiento de dos escuelas de reflexión jurídica en Rusia: la de Moscú, de carácter normativa-neokantiana y la de San Petersburgo, heredera de Petrażycki y basada en la experiencia y en la realidad.

La mejor introducción al siguiente autor publicado en esta serie de filosofía rusa de la Universidad de Zielona Góra es la que él mismo, Ernest Radlov (1854-1928), formuló al gran filósofo ruso de finales del siglo XIX y principios del XX Vasili Vasílievich Rózanov:

Es usted demasiado indulgente conmigo y demasiado estricto consigo mismo. Por supuesto, usted es un genuino y gran escritor; lo mejor de mí es que no he hecho mucho. Naturalmente que podría escribir libros gruesos, pero ¿para qué? ¿Acaso

3 Leon Petrażycki: *Czym jest prawo?* Przekład i wstęp Lilianna Kiejzik. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2020.

4 En este contexto merece ser destacado su escrito *О женском равноправии* [Sobre la igualdad de la mujer]. Типография М. Меркушева, Петроград, 1915.

5 Н. Н. Шульговский: *Кружок философии права профессора Л. И. Петражицкого при СПб. университете за десять лет существования. Ист. очерк в связи с крат. изложением основ. идей учения Петражицкого*. С портр. проф. Л. И. Петражицкого и двумя гр. чл. Кружка. Право, Санкт-Петербург, 1910, págs. 9-10.

podría decir algo en ellos que sacara a la gente de su letargo? Lo que he aprendido, lo he aprendido demasiado tarde. Por eso está bien que haya escrito poco⁶.

Con un dominio excepcional del ruso y del alemán (ambos idiomas nativos en Radlov), así como de las lenguas clásicas, este filósofo se dedicó a la historia de la filosofía, siendo éste el marco en el que se inserta la obra aquí traducida al polaco: *Esbozo de una historia de la filosofía rusa*⁷.

Este *Esbozo* no es, sin embargo, una mera enumeración de autores y escritos ordenados temática o cronológicamente, sino que pretende ser una obra *metafilosófica*, esto es, «científica, reflexiva y totalizadora» (pág. 8), en la que se observa un fuerte rechazo del materialismo y del naturalismo, a los que se les acusa de vulgarizar el conocimiento que el hombre puede obtener del mundo (cfr. págs. 103-107).

Asimismo, la importancia de esta obra radica en el hecho de que constituye un esfuerzo por combatir la opinión divulgada en Occidente de que en Rusia no existe ni se tiene interés en la filosofía⁸. Así, estructurada en seis apartados, el primero constituye la introducción al escrito (págs. 21-25), mientras que en el segundo se realiza un breve esbozo de los primeros pensadores rusos y sus relaciones, no de dependencia, sino abiertamente críticas con el pensamiento francés, alemán y anglosajón de los siglos XVIII y XIX (págs. 27-51).

Como resultado de esta confrontación con la filosofía occidental surge lo que históricamente se conoce como «el pensamiento eslavófilo», cuyos representantes y teorías son discutidas en el apartado III (págs. 53-67), estando el siguiente dedicado por completo a la figura de Vladímir Soloviov, pensador que Radlov trató en persona y cuya doctrina divulgó en diferentes escritos (págs. 69-74).

El apartado V es sin duda el más interesante para el lector occidental, pues aquí se realiza un breve, pero exhaustivo recorrido por los distintos autores rusos que se han dedicado a la filosofía, estructurándolos por ámbitos temáticos (págs. 75-130). En él se halla una sucinta caracterización del pensamiento de Shpet (pág. 84) y una constante crítica a la ideología

6 Véase la carta del 16 de enero de 1916 en *Переписка В. В. Розанова и Э. Л. Радлова (Публикация Т. Н. Резвых)*, en Т. С. Царькова (отв. ред.): *Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год*. Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Дмитрий Буланин, СПб., 2016, pág. 541.

7 Ernest Radłow: *Zarys historii filozofii rosyjskiej*. Przekład i wstęp Justyna Krocak. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2020.

8 Las esperanzas en el futuro filosófico de su país se encuentran expresadas al final del primer apartado, donde resume la situación actual de la filosofía en Rusia en los siguientes términos: «La historia de la filosofía rusa puede dividirse en dos períodos: el preparatorio y el constructivo. El período preparatorio abarca la época anterior a Lomonósov. Aunque este período es más interesante para un historiador de la literatura que para un historiador de la filosofía, los principales rasgos de la cosmovisión rusa ya se ponen ahí de manifiesto. En el segundo período, desde Lomonósov hasta la actualidad, hay que distinguir dos direcciones: una, que representa sólo un reflejo de las corrientes de pensamiento occidentales y otra más nacional. La filosofía rusa aún no puede responder a demasiadas exigencias: todavía no tiene su Descartes, Bacon o Kant, pero es de esperar que las palabras pesimistas del famoso K. E. Baer, dichas a Delíanov, “En Rusia sólo se siembra, pero no se recoge la cosecha”, resulten incorrectas» (pág. 25). Radlov se refiere a la respuesta que ofreció Karl Ernst Ritter von Baer al Ministro de Instrucción Pública del Imperio Ruso, Iván Davidovich Delíanov, cuando le preguntó por su opinión de Rusia tras un viaje que comprendió por todo el país.

marxista, en tanto que intérprete desde el punto de vista material y económico de la vida y de la historia de los pueblos.

Las reflexiones finales de la obra expresan la esperanza de Radlov en una futura filosofía rusa que debe decir todavía su «nueva palabra» en el contexto de la historia del pensamiento universal. Esta «nueva palabra», empero, será únicamente posible –advierte Radlov– siempre y cuando no la pronuncie el materialismo y el pragmatismo y la filosofía mística dominante surgida como reacción se convierta en filosofía pura, es decir, no desprecie el racionalismo y se impregne de él (pág. 131). Dos características, no obstante, de una genuina filosofía rusa se pueden ya percibir, según Radlov: «un interés predominante por las cuestiones éticas y no por las teóricas, es decir, por la aplicación de las teorías éticas en la práctica, por ponerlas a prueba mediante la experiencia» y «el amor por lo objetivo, el rechazo del subjetivismo tanto en el campo de la epistemología como en la justificación de la ética», lo cual no contradice en absoluto el uso del método subjetivo por otros autores rusos anteriores, puesto que –aclara Radlov– «el término “subjetivo” se toma aquí en un sentido especial, como defensa de la psicología, del papel del individuo en la historia y de la valoración ética de los acontecimientos» (pág. 132).

Como se puede constatar, en el ámbito intelectual, estas cuatro obras son un buen ejemplo del interés de los rusos por la filosofía occidental, que no sólo hacen suya, sino que además amplían, ofreciendo particularidades que ésta no podría imaginar debido a las profundas diferencias culturales entre el mundo occidental (católico y protestante, esto es, con un predominio del concepto de la razón) y el mundo oriental (ortodoxo, con su carácter más irracional, en tanto que contempla la vida y el corazón como sus elementos fundamentales).

De esta manera, tenemos no sólo cómo Shpet habla de una «intuición inteligible», sino también la identificación positiva del mito con la esencia del hombre que no entraría necesariamente en conflicto con su racionalidad (Losev), así como una concepción de la ley basada en la experiencia de la comunidad, en la realidad, en la vida de la ley, que se concibe como una «manifestación psíquica» (Petrzycki). Por último, con la obra de Radlov nos hallamos ante la reivindicación de una filosofía genuinamente rusa que sea capaz de transitar por una senda propia, independientemente de las líneas marcadas por la tradición occidental.

Asimismo, en el ámbito biográfico estos cuatro autores ponen de manifiesto los peligros a los cuales está condenado el intelectual que vive en una sociedad dominada por un pensamiento único.

Shpet, por ejemplo, pasó de querer colaborar con el régimen bolchevique y de redactar incluso una carta dirigida a Stalin (que no llegó, sin embargo, a enviar) en la que, como afirmaba en otra posterior, se ofrecía «para trabajar en el frente de nuestra construcción cultural», a ser acusado durante la denominada «Gran purga» de actividades antisoviéticas y de mantener supuestas posturas a favor de la monarquía. De esta manera, tras varios arrestos (el primero de los cuales tuvo lugar el 14 de marzo de 1935), fue ejecutado por el régimen soviético el 16 de noviembre de 1937⁹.

En este contexto, más suerte tuvo Alexéi Losev. Aunque la publicación de *La dialéctica del mito* le llevó a ser arrestado y a ser condenado a 10 años de prisión, fue gracias a la

9 En las páginas 10-14 de la introducción del traductor polaco, Bogusław Żyłko, se explican en detalle las relaciones de Shpet con la Revolución bolchevique y el posterior régimen soviético.

intermediación de la primera mujer de Maxim Gorki, Ekaterina Peshkova, que pudo salir en libertad (mas en pésimas condiciones de salud) con la consiguiente devolución de sus derechos civiles en 1933. A pesar de que su obra fue confiscada, destruida y prohibida por el régimen soviético, se le rehabilitó y pudo no sólo volver a dar clases en la Universidad de Moscú, sino también recibir la Orden de la Bandera Roja del Trabajo (1983) y el Premio Estatal de la Unión Soviética (1986). Todo ello no fue, sin embargo, óbice para que con la publicación póstuma de los añadidos a *La dialéctica del mito* se diera una fortísima polémica en Rusia, que le llevó a ser criticado por su aparente antisemitismo y comparado incluso con el filósofo nacionalsocialista Alfred Rosenberg¹⁰.

Por su parte, ya se ha señalado que la naturaleza política de Petrażycki se reveló de manera clara tras su retorno a Rusia después de su estancia en Alemania en 1896, cuando firmó el «Manifiesto Vyborg» que pretendía ofrecer un cambio en la sociedad rusa y que le condujo al presidio. Fue quizás esta mala experiencia la que le llevó a rechazar el puesto de senador que se le ofreció tras la revolución de febrero de 1917 y a huir del país tan pronto como estalló la Revolución bolchevique. En efecto, Petrażycki marcha primero a Finlandia y posteriormente a Polonia, en cuya capital continuaría su labor docente en la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Varsovia. Allí no sólo no quiso participar activamente en política (aunque defendió a colegas judíos académicos del ostracismo), sino que su situación personal parece que fue tan traumática, que acabó cayendo en una profunda depresión que le conduciría al suicidio el 15 de mayo de 1931.

A Ernest Radlov no le afectaron en un primer momento los acontecimientos políticos de 1917, pudiendo continuar tranquilamente con su tarea pedagógica de enseñanza y de impulso de la filosofía. No obstante, a pesar de estas actividades en principio no peligrosas para el nuevo gobierno surgido de la Revolución, Radlov pronto empezó a tener problemas, cuando algunas revistas afectas al régimen iniciaron una campaña de acoso y derribo contra la última publicación antimarxista existente en la recién fundada Unión Soviética y de la cual él era el director: «Мысль» (*Pensamiento*), bajo la excusa de que fomentaba la tendencia idealista. Como resultado de todo ello, en mayo de 1923 se disolvió la Sociedad Filosófica de la que él era el presidente y cuyas reuniones se celebraban en el edificio de la Biblioteca Pública de San Petersburgo, prohibiéndole además enseñar en la Universidad. Un año más tarde se vio obligado a dimitir como director de esta misma Biblioteca, siendo a partir de entonces considerado como un miembro no deseado de la intelectualidad del país y falleciendo el 28 de diciembre de 1928 casi relegado al olvido.

10 Especialmente crítico fue Leonid Katzis con su escrito «О новом тексте» [Sobre un nuevo texto], publicado en *Сегодня* (18.10.1996), n.º 192 (797), pág. 5, ahora recogido en *Русская эсхатология и русская литература*. ОГИ, 2000, así como Dimitri Shusharin: «Без текста, или По плодам» [*Sin texto o Por los frutos*], publicado también en *Сегодня* (18.10.1996), n.º 192 (797), pág. 5. En la polémica participaron en su defensa diversos especialistas, así como su viuda, Aza Alibekovna Takho-Godi, editora de la edición más completa en ruso hasta la fecha de la obra: *Диалектика мифа. Дополнение к "Диалектике мифа" (новое академическое издание, исправленное и дополненное)* [*La dialéctica del mito. Complementos a La dialéctica del mito* (Nueva edición académica, corregida y ampliada)]. Сост., подгот. текста, вступ. статья А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого, коммент. В. П. Троицкого. Издательский Дом ЯСК, Москва, 2021.

Como se puede observar, estas ediciones polacas, comentadas y debidamente anotadas, ofrecen una buena panorámica de lo que representó la filosofía rusa antes de la Revolución de 1917 y del destino político de alguno de sus representantes más notables. Es por este motivo que sería de desear que alguna editorial española tomara una iniciativa semejante y se propusiera la publicación de estos y otros autores capitales del pensamiento ruso en el umbral de los siglos XIX-XX con el fin de darlos a conocer al público hispanoparlante y, con ello, favorecer y, sobre todo, enriquecer el debate filosófico contemporáneo.

Referencias

- Кацис, Леонид: «О новом тексте» [Sobre un nuevo texto], *Сегодня* (18.10.1996), n.º 192 (797), pág. 5.
- Łosiew, Aleksy: *Dialektyka mitu*. Przekład i wstęp Roman Sapeńko. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2019.
- Losev, A. F.: *Dialéctica del mito*. Traducción de Marina Kuzmina. T. M. Editores e Impresores Ltda., Bogotá, 1998.
- Petrażycki, Leon: *О женском равноправии* [Sobre la igualdad de la mujer]. Типография М. Меркушева, Петроград, 1915.
- Petrażycki, Leon: *Czym jest prawo?* Przekład i wstęp Lilianna Kiejzik. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2020.
- Radłow, Ernest: *Zarys historii filozofii rosyjskiej*. Przekład i wstęp Justyna Krocak. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2020.
- Szpet, Gustaw: *Zjawisko i sens. Fenomenologia jako nauka podstawowa i jej problemy*. Przekład i Słowo od tłumacza Bogusław Zytko. Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa, 2018.
- Царькова, Т. С. (отв. ред.): *Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 2015 год*. Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Дмитрий Буланин, Санкт-Петербург, 2016.
- Шульговский, Н. Н.: *Кружок философии права профессора Л. И. Петражицкого при СПб. университете за десять лет существования*. Ист. очерк в связи с крат. изложением основ. идей учения Петражицкого. С портр. проф. Л. И. Петражицкого и двумя гр. чл. Кружка. Право, Санкт-Петербург, 1910.
- Шушарин, Дмитрий: «Без текста, или По плодам» [Sin texto o Por los frutos], *Сегодня* (18.10.1996), n.º 192 (797), pág. 5.

RESEÑAS

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 89 (2023), pp. 221-234

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

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.

DI CESARE, D. (2021). *Sobre la vocación política de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 171 pp.

Donatella Di Cesare comienza su libro a través de un otro: “La filosofía no debe profetizar, pero tampoco debe dormir”, dice Heidegger, junto a Platón y Pessoa. Así da inicio este peculiar dispositivo literario, versado sobre el papel de la filosofía en la ciudad o sobre la filosofía y la ciudad, de un modo amplio; en definitiva, y como reza el propio título de manera explícita, sobre la vocación política de la filosofía, que de la *pólis* parte y a la ciudad debe retornar. En él, y desde apenas el comienzo, están presentes los habituales intereses teóricos de Di Cesare, antigua estudiante de Hans-Georg Gadamer y pensadora más que consolidada en el contexto europeo. Estos son, entre otros, la hermenéutica, las grietas abiertas en la historia y en la modernidad por el Holocausto, el estudio del *arché* o lo arquico como fuerza soberana y el estatus que la contemporaneidad confiere a la alteridad y la diferencia. Temas que la pensadora italiana extiende y amplía, trazando nuevos puntos de fuga; problemáticas que, de un modo u otro, condicionan y dan forma a las peculiaridades que Di Cesare decide abordar en *La vocación política de la filosofía*, una obra sobre la filosofía y el lenguaje, el lenguaje y la *pólis*, la *pólis* y la filosofía.

Di Cesare teje una obra que confiere importancia notable a su estructura formal. Así, su escritura poliédrica danza entre la lucidez teórica, los desarrollos serpenteantes y las imágenes poéticas. La autora apuesta, en estos términos, por la vocación de trazar paradojas etimológicas, concep-

tuales e históricas, más que por articular respuestas unívocas de las mismas, en una obra no lineal que decide dibujarse a saltos, bajo la forma de 25 capítulos breves. Así, sorprende la proliferación de amalgamas atípicas y relativamente heterodoxas donde la autora es capaz de repensar y rejunta en su particular atlas ideas y tradiciones de distintos lugares geográficos del pensamiento, de Kierkegaard a Marx, de la esferología de Peter Sloterdijk al realismo capitalista de Mark Fisher. No confundamos, no obstante, su apego formal a la constelación con la mera recopilación de artículos o textos inconexos: es esta una obra cuya arquitectura es el pasaje o la tesis breve, en una tradición fácilmente enmarcable, de Walter Benjamin a Giorgio Agamben. Así pues, *La vocación política de la filosofía* destaca por la imbricación polémica de conceptos, enclaves de una cadena que, en formación constante, no deja de perfilarse a sí misma a través de distintos momentos históricos en relación más o menos directa con la conjunción filosofía-ciudad.

En esta obra, Di Cesare se pregunta abiertamente, intentando escapar de lo universalista, aunque abrazando cierto balance transhistórico, ¿qué es la filosofía?, ¿qué es la filosofía, en relación a la *pólis*?, o, de una forma más pertinente, ¿qué es la filosofía, en relación a la destrucción de la *pólis*, en relación a la metrópolis y sus formas contemporáneas? Se perfilan, con la intención de atajar estas cuestiones, los conceptos de “inmanencia saturada”, en «La inmanencia saturada del globo», arranque

del libro, y “exofilia”, en «Por una exofilia», en los últimos tramos del mismo. Este salto tiene una dirección evidente: del adentro al afuera, de los discursos individualistas y cartesianos del yo a lo otro, de la inmanencia saturada a una filosofía exofílica.

«¿Cómo podría haber filosofía en un mundo sin afuera? Examinado con atención, el régimen ontológico del globo resulta ser el de una inmanencia saturada» (p. 12). El estadio último de la globalización se traduce, para Di Cesare, en la constitución de una inmanencia saturada que termina por dinamitar el afuera. La ciudad, atrapada en la economía del tiempo posfordista, vive tiempos paradójicos, los de una aceleración estática: celeridad rítmica que opaca la vida, estasis donde se torna imposible imaginar una alternativa a lo ya dado. El no-acontecimiento, en el devenir de las democracias liberales, y el colapso planetario se expresan como presente y futuro inevitable. Es en este punto cuando Di Cesare se encuentra con el realismo capitalista: ideología devenida cosmovisión efectiva del mundo, sin esperanza o deseo por afueras posibles que, sostiene Di Cesare, la contemporaneidad ha perdido, atrapada en el zulo de la inmanencia saturada, un adentro radical donde sólo es posible el yo.

Es en relación a esta problemática inmanentista, mediada por el capital, cuando la exofilia adquiere importancia, o dibuja un tránsito deseable para la autora. «El anuncio de que el afuera está perdido, extraviado, de que es inaccesible, llega ya muy temprano, con Zaratustra. Como al final ha caído el velo que ocultaba el transmundo, el Más Allá, todo es vacío, todo es igual, y desolado» (p. 155). Di Cesare decide primar el amor (*phileîn*) sobre el conocimiento (*sophía*), redirigiendo la vocación de lo filosófico hacia la pasión por lo otro. «Sin *philtá* no hay *pólis*» (p. 157), dice Di Cesare, sos-

teniendo que la ciudad hunde su arquitectura en la coexistencia común con la alteridad, aquello más allá del yo. La contemporaneidad ha lapidado así a la *pólis*, mitigando ese amor: el sujeto se hundió, como Narciso, en su propia mismeidad, frente al rechazo exofóbico del extranjero o el refugiado.

Por otra parte, las relecturas de Heidegger y Heráclito, aunque por motivos distintos, son fundamentales como arquitrabe de las tesis de Di Cesare. Así, la inmanencia saturada se conjuga o participa de la equivalencia ontológica y la horizontalidad matemática que plantean tesis como las de Graham Harman o Quentin Meillassoux, frente a la apuesta de Di Cesare: repensar el “ser-ahí” (*Dasein*) heideggeriano. Existir, etimológicamente, se compone de *ex* (fuera o desde) y *sistere* (estar situado), y remite, también, a un tipo de desplazamiento, si se quiere nómada, fuera de la estasis. La exégesis que Di Cesare realiza de las implicaciones políticas del pensamiento heideggeriano remite a un tipo de política sin *pólis*, una política nómada o extranjera que mira a lo global y a la poshistoria. Leemos: «Heidegger se adentra por un sendero poco transitado para devolver la política al lugar al que su etimología la reclama, a la *pólis*, interpretada, al margen de los viejos esquemas estatales, como polo en torno al cual gira el existir, «sede» del morar humano y de una cohabitación aún por venir» (p. 115). La ciudad heideggeriana se concibe, así, como lugar del acontecimiento (*Ereignis*), centro de la existencia y casa de un ser-en-el-mundo extraparlamentario, afuera de las coordenadas determinadas por lo árquico del Estado. El pensamiento de Heráclito transita, para Di Cesare, caminos similares, que apelan directamente al *leitmotiv* del libro. Así, la tesis principal del mismo, transversal al desarrollo de sus páginas, es tomada directamente del pensamiento heraclíteo:

“El *lógos* diurno pone al descubierto la existencia de la *pólis*, anuncia la ontología política [...] En suma: sin el *kóinon* del *lógos* no hay *pólis*. Sin ese vínculo del *lógos*, que es común y mancomunada, no podría darse la ciudad” (p. 23). Sin lo común (*kóinon*), para Heráclito el lenguaje, no hay ciudad (*pólis*), y sin ciudad no hay ni vocación pasional por lo otro ni, desde luego, comunidad.

Para Di Cesare, la “muerte política” de Sócrates, arquetipo del filósofo, es un punto de inflexión fundamental en la relación filosofía-ciudad. Irían luego Platón y sus discípulos, tras dejar la semilla académica en la *pólis* y huir a una ciudad urania, ultraterrenal, Giordano Bruno o Galileo Galilei, entre otros. Si Galileo fue perseguido en vida no fue por su teoría científica, dice Di Cesare, sino por el encaje filosófico de la misma, la virulencia con la que atacó el cosmos elucubrado por la teología católica. La condición atópica (*átopos*) atribuida a Sócrates desde el *Fedro* pervive, así, en el seno de la filosofía misma. Di Cesare recupera el *bíos xenikós* aristotélico para enunciar este sentimiento extranjero: «Al respecto del filósofo, que, alejado de la participación activa en la *pólis*, se retira para dedicarse sólo al pensar, Aristóteles en su *Política* habla de *bíos xenikós*, vida que se extraña, vida de extranjero» (p. 72). Una estela donde podríamos ubicar, también, la escritura radical de la *Ética*, de Spinoza, *El capital*, de Marx, o *Ser y tiempo*, de Heidegger. Si el filósofo vive como un extranjero, este sólo puede pensar desde un no-lugar, punto inconcreto o geografía incierta del mapa. La filosofía se revela, así, como forma de verbalizar una cierta capacidad de exilio, físico y metafísico. He aquí una cierta paradoja obviada por Di Cesare, entre la filosofía como ejercicio que nace de la ciudad y la discrepancia radical entre quienes la ejercen y la *pólis* misma. Dicho de otra forma, si la filosofía

está condenada a habitar un no-lugar, en el exilio, en un tiempo heterocrónico, no puede morar en la ciudad, que da forma a la comunidad y que, en cierto modo, y desde la perspectiva trazada por la propia autora, es su destino.

Di Cesare pone fin a este particular relato indagando en la relación entre la filosofía y las derivas de la ciudad en la contemporaneidad, perfilando un mapa donde la filosofía retorna a la *pólis* manchada de barro y maloliente, tras la caída del muro de Berlín, dispuesta a subsumirse a la política institucional para “democratizar la democracia” (p. 131). Ante los hiatos y los traumas del siglo XX, y ante una inmanencia saturada que desdibuja la posibilidad de otras realidades posibles, la filosofía abandona las preguntas radicales, aquellas que pretenden hacer visible la raíz. Emergen, así, filósofos normativos y negociadores, promotores, parafraseando a Žižek, de un neokantismo de Estado, una filosofía complaciente (auto) concebida como disciplina neutra o auxiliar. Frente a la hegemonía de los métodos y las formas de las ciencias neurobiológicas, al positivismo lógico que impregna la filosofía académica, las tretas propias de las humanidades y la filosofía quedan contaminadas o dilapidadas. La experimentación, cualidad *sine qua non* de lo filosófico, al menos para Di Cesare, ha sido abandonada. Paralelamente, los devenires contemporáneos nos hacen abandonar la dicotomía campo-ciudad, en pos de la metrópolis o esfera global. Di Cesare da cuenta y denuncia, en estos términos, la existencia de un espacio público inmerso en un proceso acelerado de privatización constante; una ciudad inexistente ya bajo la forma de *pólis*, éxtasis de lo común transmutado, mercantilmente, como patria del mercado, espacio residencial de los fantasmas del capital y sus imágenes.

No obstante, y pese a dibujar una encrucijada difícil, una relación problemática entre el *lógos*, el *kóinon* y la *pólis*, atravesados por la inmanencia mercantil saturada y la falsa ilusión del presente perpetuo, Di Cesare apuesta por una nueva interpretación de los sueños: un pensamiento que, a través de Benjamin, sea capaz de revivir los deseos incumplidos del pasado, en forma de espectro; esto es, que sea capaz de hacerlos retornar a la memoria, del pasado hacia el presente. “Si el siglo XX ha dejado sueltos tantos espectros, es porque puso en el orden del día otros tantos sueños que no se han visto cumplidos. Por eso no puede ser olvidado, ni reprimido” (p. 109). Los pasajes de Benjamin no sólo se olvidaron del yo, en cierto modo, lapidado por el *lógos* comunitario, sino que dibujaron las potencias del pasado en los recovecos de la *pólis*. Di Cesare apuesta, entonces, por conceder nuevas vidas a las potencias de un pasado que, desafiando la visión historicista, podría nutrir y transformar también nuestro presente.

Es interesante recuperar, en estos términos, un pasaje, una anécdota narrada por Esopo, luego por Platón, que sustituye al astrónomo por Tales de Mileto: «Una noche en que la bóveda celeste parecía más luminosa que nunca, un astrónomo, que acostumbraba a salir todas las noches para observar las estrellas, acabó en un pozo» (p. 41). La imagen, sugestiva, apela al andar, al tránsito inevitable que impone la ciudad. La filosofía, parece evocar, debe volver al barro, debe saber mirar hacia las estrellas sabiéndose, sin embargo, discípula del suelo. Así, tiene sentido, y junto a la recuperación de Benjamin, la mención del pensamiento y las prácticas surrealistas en la ciudad, de Louis Aragon a André Breton. Aunque no lo haga explícito en la brevedad del pasaje, Di Cesare refiere a la deambu-

lación surrealista, que trasladó la estética de la escritura automática al paseo como práctica estética, añadiendo al vagabundeo la desorientación psicológica. La autora omite, sin embargo, las formas de la deriva letrista o los avances de la psicogeografía situacionista, momentos de la contemporaneidad donde la estética, entendiéndose a sí misma desde una vocación práctica, también política, toma contacto estrecho y directo con lo urbano. Hallar nuevas formas de andar la ciudad deviene, así, forma estética y política de repensar sus espacios; experimentar la ciudad y junto a la ciudad, verbo genuino de lo filosófico, significa, en cierta medida, construir y conferir sentidos inéditos a la *pólis*. Si *La vocación política de la filosofía* se ocupa, en gran medida, de fantasmas y espectros, éxodos y sueños perdidos que podrían volver a ser posibles, Francesco Careri ofrece, en *Walkscapes. El andar como práctica estética*, también desde el contexto italiano, un correlato sobre la fijación vanguardista por redimensionar simbólicamente las formas de la ciudad, sus multiplicidades, en un pensamiento que deviene práctico a través del paseo. Una posibilidad, en cierta medida, de devolver efectivamente la filosofía a las calles.

El *arché*, lo árquico, se define como fórmula variable del poder soberano, de Platón a Hobbes, de Maquiavelo a Gramsci. Contra esto, y como negación, las distintas formas de lo an-árquico. Cuando el *arché* se reduce a la política institucional y policial, a la despolitización del mundo y a la privatización de la *pólis*, se convierte en un Todo, una amalgama sin afuera, inmanencia saturada trazada por la conjunción Mercado-Estado. Fascinada por la conceptualización heraclíteica del *kóinon*, lo común, en relación al *lógos*, Di Cesare articula una propuesta similar a la de Guy Debord: lo

común es el lenguaje, que ha sido expropiado efectivamente por el espectáculo, que mantiene, sobre sí mismo, el discurso unívoco y autoelogioso de la separación. La negación del *arché*, ese plano inmanente saturado de mercancías, parece caminar, para Di Cesare, en la dirección de un impulso an-árquico distinto del anarquismo clásico, que se oponga frontalmente a la territorialización árquica del Estado. La exofilia apostaría, pues, por operar fuera de los márgenes del *arché* estatal con la

vocación clara de recuperar lo común: el lenguaje y la ciudad, sede también de lo otro que da forma a la *pólis*. Recuperar la ciudad significa, entonces, recuperar la vida frente al trabajo asalariado; recuperar el *lógos* comunitario frente al espectáculo como forma de lo no-viviente.

Abraham Cea Núñez
(Universidade de Santiago de Compostela)

KAMPOURAKIS, K. and MCCAIN, K. (2020). *Uncertainty. How it Makes Science Advance*. New York: Oxford University Press.

Communicating philosophy to broad audiences is not always an easy task. Kostas Kampourakis and Kevin McCain's *Uncertainty—How it Makes Science Advance* (Oxford University Press, 2020) has the merit of taking a complex philosophical topic—i.e., how scientific practice and knowledge relate to epistemic and psychological uncertainty—and make it accessible to the general public. It also has the virtue of reminding us philosophers of science that our abstract discussions, when contextualized and approached in the right way, can be extremely relevant for social concerns. What this book offers to the reader is a clear, illustrative guide for understanding that there's knowledge, understanding, and rationality in science even in the absence of certainty—and, to an extent, *precisely because of it*.

The book is organized into three parts of five chapters each. The first block introduces a series of topics that, overall, set the

framework for accepting that certainty is not required for knowledge—either scientific or not—, and that trusting in science is not, and should not be, related to being certain. Psychologically, being certain precludes us from wondering and questioning ourselves, thus leading to dogmatism. Any psychological certainty about how the world is can act as a barrier for inquiring about it and being open to alternative possibilities. Epistemically, it is an unachievable goal, since we can never be secure that it is *impossible* that we are wrong. While we feel a need for our beliefs to be certain, dealing with uncertainty should be a part of our maturation process, and perhaps even of our education systems, as the authors defend (pp. 28-32). A key point for dealing with uncertainty is to discern between those things we know nothing about, and those for which we have grounds to conceive their probability of taking place. When we buy a lottery ticket, it makes a difference to know

how many tickets there are in total. Whether we will win or not is uncertain either way, but knowing our odds will allow us to make more rational choices, such as not quitting our job too soon in the expectation of having the lucky ticket. When it comes to science, this understanding of uncertainty translates into a rational confidence in its progress. Despite there being complex biases in scientific methodology—it is a human enterprise after all—the authors make the case that the self-correcting nature of science makes it the best candidate amongst the possibilities for deserving our trust and for helping us deal with uncertainties.

The second part of the book articulates a series of exemplar domains of science where uncertainties are sometimes poorly understood by the general public, leading to misrepresentations of their actual scope and focus. This comes in two extremes of trust in science: distrust and overconfidence. Distrust is exemplified by climate change (Ch. 6), vaccination (Ch. 7), and human evolution (Ch. 8), all areas in which uncertainties about specific aspects are often overemphasized and taken to imply that the disciplines are entirely untrustworthy. The complexity ingrained in particular elements—such as the prediction of *weather* details rather than general climate trends, or the specifics about when and how much Neanderthals interbred with *Homo Sapiens*—is sometimes mistaken for a lack of consensus about, and evidence for, the bigger picture of these domains. Interestingly, the authors point at the media being an important misleading factor, when in the search of an appearance of neutrality it tends to show different positions about the same topic. As they exemplify it, when people face a debate between a scientist warning of human-caused climate change and a scientist who is skeptical about it, “[t]hey typically are not told that the scientist

speaking in favor of the consensus view ... is representative of thousands of other scientists, whereas the dissenting scientist is representative of just a handful” (p. 91).

We have clearly seen this problem in the still ongoing worldwide COVID-19 crisis. Some unavoidable uncertainties about potential negative reactions to vaccination for each particular individual at times have eclipsed in the media the overwhelming quality of knowledge on the efficacy of vaccines for lowering death and hospitalization rates. Setting—obviously relevant—political and economic aspects aside, media attention has often focused on the wrong sources of uncertainties, contributing to an image of chaotic research, similarly to when apparently neutral debates on climate change raise doubts about there being scientific consensus about it. The fact that we might win the lottery if we buy a ticket does not undermine the fact that we all have thousands of times higher odds of not having the winning ticket. Similarly, the fact that we might get a serious reaction to a vaccine does not undermine the fact that we all have thousands of times higher odds of not having it. And the fact that we might still get the disease despite being vaccinated does not undermine the fact that our odds not to have it, and the odds that it will be much milder, are similarly much higher. This is a good example of why Kampourakis and McCain insist that not all uncertainties are the same: knowing about the chances can really make a difference.

On the other hand, overconfidence is illustrated by genetic testing (Ch. 9) and forensic science (Ch. 10). In these areas, people often fail to understand that there are uncertainties inherent to them that ought to make us more cautious when it comes to acting in accordance to particular results obtained from them. For example, a genetic

test may be able to detect with some—definitely not perfect—accuracy the presence of a gene that is understood to be statistically correlated with a particular disease in humans. In addition to a lack of knowledge of the precise role of the gene *when the disease is present*, the development of the disease is by no means a necessary consequence of having the gene. Nor is typically the lack of it a guarantee that the disease will not develop. In sum, people taking genetic tests—an activity that is apparently becoming more and more profitable in the last few years—tend to underestimate the uncertainties intrinsic to our understanding of the role of genes in our health, magnifying how much they will benefit from knowing their so-called “genetic predisposition” to specific diseases.

The final block of chapters argues that, far from being exceptions, the uncertainties that these domains face are an unavoidable part of scientific practice more generally. Social aspects, complexity, and the nonexistence of one unique and definite “scientific method” are universal ingredients of scientific practice. Here is perhaps a point where the book could have benefited from mentioning differences, and not only similarities, in methodologies across sciences. Probably due to the previous expertise of the authors, the examples drawn in the second block all seem a bit too similar. They all point at highly complex natural systems, all biological except for the climate science example. This can cast a doubt on whether the same principles would apply to domains such as fundamental physics—which is the paradigm of so-called ‘hard science’—or to social sciences—the paradigm of ‘soft science’. While the latter are not even mentioned, physics is alluded to on several occasions, but always through a superficial lense that clashes with the general tone of

the book—e.g., the mention of Heisenberg’s *uncertainty principle* (p. 163) is a bit misleading. The idea that there are ‘hard’ and ‘soft’ sciences, even if totally discarded in academic circles, is a pervasive one in the public. Perhaps being explicit about differences in things such as the level of mathematization of different domains would have been helpful for making the argument of the book even more persuasive.

That concern aside, the last part of the book makes it fairly clear that the idealizations and limitations ingrained in our scientific theories and models render both explanations and predictions uncertain in all the sciences. The latter are nonetheless key components of what can be considered the actual goal of science: understanding. When we understand phenomena, we have knowledge about it that we can use in explanations and predictions about it. Recognizing the uncertainties in this knowledge only fuels the engine that searches for an even deeper understanding. This is how science advances, namely by an awareness of what are our uncertainties and how supported our beliefs really are by evidence. Only this awareness is capable of bringing new ideas that are better in explaining and predicting natural phenomena than those we already accept in the scientific community.

Despite the unquestionable merits in this pedagogical presentation, the book surprisingly makes no mention to pseudoscience, a matter that seems to me to be highly intertwined with its core argument. It is indeed a mirroring problem in the trust in science debate: that misunderstanding uncertainty often leads to accepting pseudoscientific perspectives. This is slightly different from the “all goes” concern the book raises at a point, while it has especially harmful consequences. Believers of pseudoscience are not mere science deniers or skeptics—like the

anti-vaccine movement that is having such an enormous impact these days. Neither are they absolute relativists, believing that any belief is as legitimate as any other. Pseudoscience believers often defend the scientificity of their own dogmas, and they tend to do so pointing at the uncertainties of real science. For example, some seem to believe that homeopathy would reach scientific standards if put to test, but that not enough homeopathy experiments are made because it is a blindspot in our current theories and researchers feel unjustifiably certain about it not being a valid hypothesis whatsoever. Here, the pseudoscience believer advocates for the scientificity of her views by twisting the significance of uncertainty in science.

Another concern this book raises to me is that it is explicitly aimed at non-scientists in the general public, while I believe it should be aimed at scientists as well. In other words, this is a book from two theoreticians of science—a science education expert and a philosopher of science—to *both* scientists and the general public, but probably more stress could have been made on this throughout its pages. Of course, and as the book makes clear, a good scientist should be already aware of the uncertainties inherent to scientific practice. Nonetheless, most of the points made in the book are by no means trivial for the scientific community in general, that would also benefit from learning about them in order to be more self-aware and better communicate

its work to the public. Trust in science also depends on the scientific community being transparent about its own uncertainties, thus fully aware of them.

By no means these points undermine the fact that this book translates the debate of important philosophy of science questions into a writing style that very much welcomes a non-specialized reader. The book makes it plain that epistemic certainty is simply not possible, a fact that renders psychological certainty undesirable. But, quite importantly, it also explains clearly how this doesn't mean that we should not be more confident about some things than about others, let alone that knowledge isn't possible. Instead, it advocates that we need to match our psychological certainty to our epistemic one—that is, we need to be *rational*—, accepting that while our scientific knowledge cannot be certain, it provides the best understanding of nature that humankind has come up with to date. As the authors state in the last pages of the book, “recognizing that science is trying to achieve deeper understanding of natural phenomena rather than certainty helps us to appreciate the tremendous success of science” (p. 204).

Cristina Villegas
(Konrad Lorenz Institute for Evolution and
Cognition Research)

CATALÁ GORGUES, J.I.; ROS GALIANA, F. (2020). *Senderos de la descripción. Perspectivas teóricas y prácticas diversas*. Granada: Editorial Comares.

La obra titulada *Senderos de descripción. Perspectivas teóricas y prácticas diversas*, coordinada por Jesús Ignacio Catalá Gor-

gues y Fernando Ros Galiana, nos invita a (re)considerar la noción polisémica, presente y diseminada en múltiples disciplinas,

del concepto de la descripción. Desde esta perspectiva, los distintos autores que participan revisan el alcance y contribución, así como los distintos enfoques sugeridos en diferentes campos de conocimiento, del ejercicio descriptivo. Resulta inevitable revisar a Aristóteles, y su noción clara y consistente de inducción; pasando por el esfuerzo ilustrado de conceptualizar la descripción y fijar su alcance; para continuar con las propuestas surgidas a mediados del siglo XIX que superarían la historia natural tradicional, con objetivos más ambiciosos que aquellos que se limitaban a exhibir los “descriptores aficionados de especies”. En definitiva, se trata de indagar sobre cuántas preguntas y respuestas se articularían desde un planteamiento sin prejuicios del problema descriptivo.

En el primer capítulo, se nos recuerda la distinción entre hechos y teoría, ciencias duras y ciencias blandas, en principio todas ellas con un reconocimiento de condición científica. ¿Qué ocurre en el caso de la Lingüística? A lo largo de su texto, Ángel López, expone la relevancia presente, pero sobre todo por venir, de la lexicología enaccionista para aquellos investigadores interesados en la descriptología lingüística. Nos expone así las virtudes de un paradigma que se ocupa de captar un mundo exterior en el que la acción (corporizada del organismo, por sus raíces vinculadas a la ciencia biológica) va cambiando implacablemente. Una propuesta que comienza con el análisis de los dos procedimientos determinantes para el análisis lingüístico, a saber, formalismo y descriptivismo, y finalmente sugiriendo este paradigma alternativo de la enacción.

En el siguiente capítulo, Ricardo Sanmartín nos recuerda la importancia (y la dificultad) de afrontar el reto de la alteridad, superando el sesgo etnocéntrico para así acercarnos críticamente a la comprensión de

lo ajeno y de la propia cultura. Se trata, en primera instancia, de un ejercicio involuntario (de caer en la cuenta) que necesita de un tiempo para la observación *multisensitiva*. Un pasear por lo que ya se ha percibido, de manera consciente e inconsciente, atraídos por un interés de investigación que nos lleve entonces a la tarea compleja de describir etnográficamente un sistema de significados simbólicos. En este sentido, el autor expone la importancia de la observación participante: de vital importancia en el proceso descriptivo, ya que nos permitirá “ver lo que no se va a escuchar”. Observa para pensar e interpretar; para finalmente, describir.

Por su parte, Enrique Anrubia nos sitúa en el problema tan sugerente y clásico de la relación entre lenguaje y realidad; más bien, la problemática entre lenguaje, descripción y realidad. Nos presenta una oposición entre el *orador* y el *narrador*, y cómo lo encarnamos indistintamente en nuestros discursos cotidianos. La toma de conciencia (la obligación de recordar) de que la descripción de lo real es siempre imprecisa, y tomar entonces el ejercicio descriptivo en su función mediadora que en cierta medida nos permite hacernos con la realidad. Esta condición fracturada también interviene en nuestra experiencia con el acontecimiento del dolor, en cómo lo contamos.

El capítulo de Hasan G. López Sanz revisa la conocida experiencia del antropólogo Lévi-Strauss (sus reflexiones recogidas en *Tristes trópicos*) para ofrecer el testimonio de una de las personas que acompañó al etnógrafo francés en su expedición brasileña. La publicación de la obra de este colaborador, designado por el Museo Nacional de Río de Janeiro, incluye un rico material fotográfico, notas y comentarios que completan la *versión oficial* de cómo se desarrollaron estos trabajos de campo. Con este trasfondo, el autor ofrece una revisión del material

fotográfico de Lévi-Strauss, que ordena en cuatro momentos distintos, correspondientes a distintos usos que las propias fotografías tendrían: cuando se toman como documentos etnográficos, o cuando se utilizan en *Tristes trópicos* con un propósito que trasciende la intención descriptiva.

El siguiente capítulo continua en el ámbito de la etnografía. Así, Fernando Ros Galiana recupera la aportación inteligente, sensible y precisa de Thomas Edward Lawrence, un camuflaje decidido. Si consideramos que la *auto-etnografía* se caracteriza por trascender la observación participante y las premisas de un diario de campo, de modo que el individuo se convierte en investigador-actor-participante. Observación participante y participación-observación en un juego de estratos, desdoblamientos y actores que son al mismo tiempo observadores de sí mismos en mitad del trabajo de campo.

El libro cierra con un capítulo que aborda el debate sobre el juicio negativo que se suele aplicar a las prácticas descripti-

vas en las disciplinas de ciencias. Así, Jesús Ignacio Catalá recupera los detalles de un caso concreto, un debate académico, que sirve para recuperar el debate (prejuicios y presupuestos) en torno a la pertinencia de las listas y catálogos como práctica descriptiva no exhaustiva. Listas faunísticas y florísticas: un trabajo minucioso y detallado de recolección y consulta; productos vigorosos de la ciencia actual.

En definitiva, se trata de una obra que invita a la reflexión sobre el alcance y las posibilidades de la práctica de la descripción. Un ejercicio que bien puede interpretarse como fin en sí mismo pero que debería entenderse, si se pretende amplificar su efecto, como un ejercicio de mediación, como *punto* entre la realidad y las *distintas ficciones* que ocupamos, tanto en el ámbito académico como de reflexión cotidiana.

Gabriel López Martínez
(Universidad de Alicante)

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano (2021). *Filosofía de la mente*. Madrid: Ediciones Comlutense. 287 pp.

Tanto aquéllos que se inician ahora en la filosofía de la mente como aquéllos que deseen echar un vistazo de conjunto a la disciplina están de enhorabuena con la incorporación de la *Filosofía de la mente* de Mariano Rodríguez González al catálogo de los textos con este perfil en nuestra lengua. Disponíamos ya de traducciones de manuales como los de Bechtel (1991), Churchland (1992) o Crane (2008). Entre los nuestros, Carlos Moya (2004), David Pineda (2012), Pascual Martínez-Freire (1995) y

José Hierro-Pescador (2005) habían publicado también importantes obras de carácter sinóptico e introductorio. Los cuatro habían presentado ejemplarmente a la filosofía de la mente, a la vez, como empresa de análisis conceptual y como parte integrante de las ciencias cognitivas, si bien la balanza se inclinaba en los textos de Moya y Pineda hacia el primero de esos planos mientras en los de Martínez-Freire y Hierro-Pescador lo hacía hacia el segundo. Sin desatender la relevancia del trabajo filosófico relativo

a los fundamentos de las disciplinas científicas encargadas del estudio de la mente, el cerebro y la conducta (p. 25), el texto que nos ocupa se ubica en una posición intermedia –más que justificada en las fuentes–, en la que la reflexión de corte ontológico aparece como hilo conductor del desarrollo de la filosofía de la mente.

Esta *Filosofía de la mente* nos ofrece pues una introducción a la disciplina ensayada desde su núcleo vertebrador: el problema de la relación psicofísica o problema mente-cuerpo. Existen, desde luego, otros extremos en la agenda de la disciplina, pero el de articular una «ontología regional» (p. 19) capaz de acomodar la relación entre los fenómenos mentales –*en general*– y el cuerpo sigue constituyendo su centro de gravedad.

El grueso de este manual se dedica así a un detallado recorrido por las soluciones propuestas hasta la fecha para el tradicional problema mente-cuerpo. El problema del contenido –relativo a las condiciones en virtud de las cuales determinados conjuntos de fenómenos logran referirse a otros o ser acerca de ellos– es asimismo objeto de un tratamiento cuidado, aunque más resolutivo. Intercaladas en el itinerario a través de los dos problemas anteriores encontramos también numerosas consideraciones en torno al vínculo entre mente y acción, que tan pormenorizadamente ha venido estudiando el ya citado Carlos Moya. Por su parte, el abordaje del problema de la conciencia –atinente al tipo de relaciones habidas entre el mundo físico y los estados fenoménicamente conscientes– se reserva para una ulterior publicación independiente.

Como no podía ser hoy de otro modo, el telón de fondo de la exposición de las señaladas soluciones al problema mente-cuerpo es el del proyecto naturalista, enfrentado a la tarea de conceptualizar lo mental como un conjunto de fenómenos equiparables al

resto de los fenómenos naturales, pero también a la de elucidar las implicaciones de esa incardinación de lo mental en el seno de un mundo asumido, por principio, como explicable dentro del ámbito propio de las ciencias naturales.

El recorrido comienza, como es habitual, poniendo el foco en el dualismo cartesiano, con el que se plantea por primera vez, en toda su rotundidad, el problema ontológico del que sigue ocupándose la filosofía de la mente. Más allá de la desahuciada ontología del dualismo de sustancias –y de hecho con total independencia de la misma–, lo que queda al cabo del planteamiento cartesiano, «*lo que queda de desafiante para nosotros*» (p. 28), es el carácter perentorio de las intuiciones cartesianas sobre la especificidad epistémica de lo mental: dar cabida a la autoridad de la primera persona y la inmediatez con que los fenómenos mentales le son dados al sujeto sigue constituyendo una de las principales dificultades que cualquier ontología de lo mental debe afrontar –y también un decisivo criterio de adecuación.

La estructura de la exposición de la propuesta cartesiana da la medida de lo que encontrará el lector en las sucesivas secciones: a la presentación de los argumentos originales, recogidos de una atenta lectura de las fuentes, se suma un examen de réplicas y contrarréplicas que desemboca en una valoración final del legado de cada opción teórica a la disciplina.

El apartado dedicado al dualismo se completa con un autor tan influyente en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX como habitualmente desatendido en la literatura sobre filosofía de la mente: Popper, cuyo dualismo interaccionista pretendió extraer de la biología evolucionista argumentos contra las ontologías materialistas de lo mental.

La lista de las soluciones clásicas al problema mente-cuerpo se cierra con un repaso

que va del conductismo y las teorías de la identidad al funcionalismo y el eliminativismo. Destaca en esta sección el modo en que el minucioso apartado dedicado a Wittgenstein culmina en un recurso al trilema de Bieri destinado a hacer patente que el problema mente-cuerpo, «lejos de ser un pseudoproblema, *se nos plantea inevitablemente como un problema perfectamente real*» (p. 54). Debe resaltarse asimismo el modo en que, sobre el trasfondo de la contraposición sellarsiana entre la imagen científica y la manifiesta, el apartado dedicado al materialismo eliminativo se remata con una cita de *On Certainty* que viene a reforzar la idea de que cualquier revolución conceptual en las neurociencias deberá ser compatible con nuestra imagen manifiesta, y en ningún caso pretender suplantarla o desafiarla, «*a no ser que nos pueda proporcionar un marco alternativo*», cosa poco menos que impensable a causa de la inconmensurabilidad entre descripción y valoración (p. 70).

En concordancia con su influencia, el funcionalismo es la opción teórica analizada de forma más extensa y detallada en esta sección. A la exposición del funcionalismo analítico y el computacional se añade la ponderación de las limitaciones del programa funcionalista, encabezadas por su incapacidad para hacerse cargo de los aspectos no cognitivos de lo mental, y muy particularmente del problema de la conciencia.

El capítulo dedicado a las soluciones al problema mente-cuerpo pasa también revista a las más destacadas entre las propuestas alternativas a las soluciones clásicas: el naturalismo biológico, el monismo anómalo, el emergentismo y el escepticismo. Las fronteras entre las tres primeras posturas se perfilan difusas, y es que los recursos conceptuales y entramados teóricos de las diversas encarnaciones del materialismo no reductivo tienen más puntos en común que

rasgos diferenciales. Esos puntos de convergencia pueden recogerse en la elocuente reformulación davidsoniana de la esencia del problema mente-cuerpo, que invita a ubicar a la base misma de la filosofía de la mente la necesidad de reconocer y dar cuenta del abismo que media entre los niveles personal y subpersonal de descripción de los fenómenos mentales (p. 98).

Constituye, a nuestro juicio, un significativo acierto la identificación de la primera entre las numerosas (cf. Arias Domínguez, 2021) flaquezas del naturalismo biológico: en lugar de ofrecer, como pretende, una solución al problema mente-cuerpo, cuanto pone a nuestro alcance es una serie de analogías que nada dicen acerca de las vías por las cuales debiera discurrir la indagación teórica y empírica de cara a atenuar nuestra perplejidad ante el enigma psicofísico. Igualmente acertada es en este punto la pasarela escogida, a través de Hume y Kant, hacia el escepticismo misteriano de McGinn.

La crítica de Jaegwon Kim a la posibilidad de un materialismo no reductivo abre el camino hacia un capítulo que traza una original trayectoria a través de las principales reelaboraciones críticas del problema mente-cuerpo. El capítulo se abre con un prolijo y aprobatorio sondeo de las derivas de la filosofía de la mente de Putnam en el contexto de su giro pragmatista. Como es sabido, desde el punto de vista que adoptara tras su abandono del realismo, todas las posturas vigentes en la discusión contemporánea en filosofía de la mente, incluyendo las que se presumen antirreduccionistas, no constituirían sino diversas encarnaciones de un reduccionismo desorientado, cortado por el patrón de una mala interpretación de la naturaleza y el alcance de las ciencias naturales. Sigue a la exposición de la reelaboración de Putnam la del enactivismo, igualmente concienzuda, pero no ya apro-

batoria: mientras las suspicacias de Putnam ante la noción *tradicional* de representación no amenazarían con desinflar el objeto de la psicología, los enactivistas nos deberían, por su parte, una explicación de aquello que estarían invitándonos a poner en su lugar.

Tomando decididamente partido, Mariano Rodríguez se abre paso en este punto –a través del análisis de las implicaciones de la inteligencia artificial para la filosofía de la mente– hacia la propuesta que, «sin casi dudarlo» (p. 274), apuesta, habría servido para resolver definitivamente el problema *filosófico* del vínculo psico-físico: la de Daniel Dennett. Dos matices importantes. En primer lugar, las cursivas: el problema científico seguiría, claro, abierto. El filosófico habría sido resuelto toda vez que ahora sabríamos ya cómo pensar adecuadamente en él y podríamos así comenzar a distinguir las preguntas pertinentes de las irrelevantes de cara a avanzar hacia las respuestas (p. 169). En segundo lugar, el nombre propio: al de Dennett se suma el de Nietzsche, un filósofo poco habitual en la literatura estándar sobre filosofía de la mente, pero cuya relevancia para la disciplina ha estudiado en detalle nuestro autor (cf. Rodríguez González, 2012; 2018).

La apuesta es, desde luego, arriesgada, y son muchos los que atribuirían ese riesgo al eliminacionismo dennettiano: antes que resolver el problema, dirían, cuanto hace Dennett es descartarlo. Con todo, bien cabe que no sea de este lugar común que dimanan los más sustantivos entre los riesgos asumidos con esta apuesta, y es que quizá tenga la solución dennettiana un flanco si cabe más débil en su dependencia respecto de una concepción de la evolución del lenguaje, como mínimo, discutible. Improvisar conjeturas acerca de la evolución del lenguaje es, como señala Noam Chomsky, muy fácil y, a la vez, muy difícil: lo primero porque uno

puede especular libremente en la línea que le resulte más conveniente, y lo segundo porque lo poco que sabemos de la biología del lenguaje proporciona asideros demasiado endebles como para evaluar con alguna garantía esas conjeturas (Chomsky & Bricmont, 2020: 122). El problema de la especulación dennettiana, cabría argüir, estriba justamente en su complicado ajuste con lo poco que sabemos acerca de la biología del lenguaje (cf., v. g., Berwick & Chomsky, 2016). No serán pocos los tentados a aducir, adicionalmente, que, desde el punto de vista filogenético, demorar la solución al problema mente-cuerpo hasta la emergencia del lenguaje humano es demorarla demasiado. Sea como fuere, la defensa que hace Mariano Rodríguez de su apuesta ofrece, ante todo, una extraordinaria introducción a la filosofía de la mente de Dennett.

Una vez explorado el campo completo de las soluciones al problema mente-cuerpo, la «inmejorable» (p. 245) antología de Thomas Metzinger *Grundkurs Philosophie des Geistes* nos abre el camino hacia las diferentes dimensiones del problema de la naturalización de la intencionalidad, incluyendo la que lo vincula con el problema de la acción (p. 216). La ruta seguida aquí nos lleva, con un ojo permanentemente puesto en las condiciones de validez del realismo intencional implícito en nuestro discurso cotidiano, de las dudas de Stich acerca de la posibilidad misma de la empresa de naturalización del contenido al cuestionamiento fodoriano de la semántica del rol funcional, y de ahí a la semántica informacional de Dretske y la teleosemántica de Millikan, pasando por la discusión en torno al contenido no conceptual, las imágenes mentales, el realismo neurobiológico de los vehículos representacionales, el externalismo semántico o la mente extendida.

Sobran, a la luz de esta rica síntesis, los motivos para recomendar la lectura de esta

Filosofía de la mente; pero no sólo a esa luz: podemos añadir, al menos, otras dos. En primer lugar, la que ilumina esa trabazón sincrónica y esa coherencia diacrónica habitualmente veladas por la creciente autonomía y tecnificación de cada uno de los debates abiertos en el área. En segundo lugar, la que arroja el bien documentado equilibrio con que estas páginas nos aproximan a la tensión entre los éxitos cosechados y los desafíos que ha de enfrentar aún el programa naturalista –que, huelga anotar, subyace a cada uno de aquellos debates.

Referencias

- Arias Domínguez, A. (2021). *La filosofía de la mente de John Searle: Introducción y discusión*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente: Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: Tecnos.
- Berwick, R. C. & Chomsky, N. (2016). *¿Por qué solo nosotros? Evolución y lenguaje*. Barcelona: Kairós.
- Chomsky, N. & Bricmont, J. (2020). *Razón contra poder: La apuesta de Pascal*. Madrid: Hermida.
- Churchland, P. M. (1992). *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Crane, T. (2008). *La mente mecánica: Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. México: FCE.
- Hierro-Pescador, J. (2005). *Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- Martínez-Freire, P. (1995). *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa
- Moya, C. J. (2004). *Filosofía de la mente*. Valencia: PUV.
- Pineda, D. (2012). *La mente humana: Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez González, M. (2012). *Nietzsche como última palabra: Estudios de filosofía de la mente*. Saarbrücken: EAE.
- Rodríguez González, M. (2018). *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Madrid: Avarigani.

Asier Arias Domínguez
Universidad Complutense de Madrid

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

1. Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2022

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2022. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!

CLAVE: Apellido(s), Nombre, número de originales evaluados en 2022.

- | | |
|--|---|
| 1. Aguiar, Fernando, 1 | 26. Buil Zamorano, Unai, 1 |
| 2. Aguirre Santos, Javier, 1 | 27. Burgos, Elvira, 1 |
| 3. Alcalá Rodríguez, Francisco Javier, 1 | 28. Busquets, Ester, 2 |
| 4. Aparicio Payá, Manuel, 1 | 29. Cabot Ramis, Mateu, 1 |
| 5. Arcos, Federico, 2 | 30. Campero, María Belén, 2 |
| 6. Assalone, Eduardo, 1 | 31. Campillo Meseguer, Antonio, 1 |
| 7. Ávila Bravo-Villasante, María, 1 | 32. Caneda Lowry, Santiago, 4 |
| 8. Bagur Taltavull, Juan, 1 | 33. Cardona Suárez, Fernando, 1 |
| 9. Balaguer Garcia, Esmeralda, 2 | 34. Casado Chamizo, Sergio, 1 |
| 10. Balmaceda, Tomás, 1 | 35. Catalina Gallego, Cristina, 1 |
| 11. Barberis, Sergio, 3 | 36. Cea, Ignacio, 1 |
| 12. Barone, Pamela, 1 | 37. Cervieri, Ignacio, 1 |
| 13. Barrientos Rastrojo, José, 1 | 38. Chillón, José Manuel, 1 |
| 14. Bea, Emilia, 1 | 39. Conde Soto, Francisco, 1 |
| 15. Berrón, Manuel, 1 | 40. Conderana Cerrillo, Jesús Manuel, 2 |
| 16. Bertomeu, María Julia, 2 | 41. Coronel Tarancón, Alberto, 1 |
| 17. Billi, Noelia, 1 | 42. Correia Machuca, Manuel, 2 |
| 18. Blanco, Azucena, 1 | 43. Costa de Matos Fernandes, Christiane, 1 |
| 19. Blanco Brotons, Francisco, 2 | 44. Darat, Nicole, 1 |
| 20. Bonete Perales, Enriquer, 1 | 45. de Caux, Luiz Philippe, 1 |
| 21. Bravo Zamora, Damian, 2 | 46. de Cózar Escalante, José Manuel, 1 |
| 22. Broncano Rodríguez, Fernando, 1 | 47. de la Nuez, Paloma, 1 |
| 23. Brugnami, Enrico, 1 | 48. de Santiago Guervós, Luis, 1 |
| 24. Buarque, Luisa, 1 | 49. Di Castro Stringher, Elisabetta, 2 |
| 25. Buffone, Jesica, 2 | 50. Di Pego, Anabella, 1 |

51. Díaz López, Lucas, 1
52. Durán, Laura Carolina, 1
53. Esparza, Gustavo, 1
54. Espinoza Lolas, Ricardo Andrés, 2
55. Fair, Hernán, 3
56. Farrés Juste, Oriol, 1
57. Fernández Acevedo, Gustavo, 1
58. Fernández Bascones, Elisa, 1
59. Fernández Manzano, Juan Antonio, 1
60. Fernández-Jardón, Francisco, 2
61. Ferrer Santos, Urbano, 1
62. Finotelli, Claudia, 1
63. Fleisner, Paula, 2
64. Fonti, Diego, 1
65. Gaitán Torres, Antonio, 1
66. Galera-Gómez, Andres, 1
67. Gama Barbosa, Luis Eduardo, 1
68. García Díaz, Laura, 1
69. García Gibson, Francisco, 1
70. García Manrique, Ricardo, 1
71. García Pascual, Cristina, 1
72. García Ruiz, Alicia, 1
73. García Ruzo, Antonieta, 2
74. Garcia-Aguilar, Gregorio, 1
75. García-Granero, Marina, 2
76. García-Lorente, José Antonio, 2
77. Garrido Rodríguez, Natividad, 1
78. Gatica, Andrés, 1
79. Gómez, Adolfo, 2
80. Gómez Algarra, César, 1
81. Gómez Franco, Irene, 1
82. Gómez Ramos, Antonio, 1
83. Gómez Villar, Antonio, 1
84. González, Angel, 2
85. Gouvea, Rodrigo, 1
86. Grisales-Vargas, Adolfo, 1
87. Guerra Palmero, María José, 1
88. Gutiérrez, Antonio, 3
89. Gutiérrez Xivillé, Ana Carolina, 1
90. Hansberg, Olbeth, 1
91. Haro Almansa, Francisco Andrés, 1
92. Hereza, David, 1
93. Hernández, Nalliely, 1
94. Hernández Cuevas, Luis, 1
95. Herrera Guevara, Asunción, 1
96. Herrero, Montserrat, 2
97. Hers Martínez, Alberto Manuel, 1
98. Hervás Muñoz, Marina, 1
99. Idareta Goldarecena, Francisco, 2
100. Irurozqui Victoriano, Marta, 1
101. Jaimes Cienfuegos, Javier, 1
102. Jarque Soriano, Vicente, 1
103. Jaume, Andrés Luis, 1
104. Johnson, Felipe, 1
105. Jordana, Ester, 1
106. Kalpokas, Daniel Enrique, 1
107. La Barbera, Maria Caterina, 1
108. Ladrero Benito, Alejandro J., 1
109. Lara, María Pía, 1
110. Latorre Merino, Jorge, 1
111. Laurenzi, Elena, 1
112. Lavilla de Lera, Jonathan, 1
113. Lawler, Diego, 1
114. Ledesma, Germán, 1
115. León Casero, Jorge, 1
116. Lo Guercio, Nicolás, 1
117. Loaliza, Juan R., 1
118. Loewe, Daniel, 2
119. López, Diana María, 1
120. López Álvarez, Pablo, 1
121. López de Lizaga, José Luis, 1
122. Macon, Cecilia, 1
123. Magnet Colomer, Jordi, 2
124. Mahler, Carolina, 2
125. Maiso, Jordi, 2
126. Martín Mozo, Gonzalo, 1
127. Martínez Martínez, Francisco, 1
128. Martínez Sánchez, Ángel, 3
129. Mata García, Gonzalo, 1
130. Mattarollo, Livio, 1
131. Mayocchi, Enrique Santiago, 1
132. Mejía Fernández, Ricardo, 2
133. Mendiola, Ignacio, 1
134. Mittelman, Jorge, 1
135. Molina Molina, Laura, 1
136. Monardes, Eva, 1
137. Monserrat Molas, Josep, 1
138. Montemayor, Carlos, 1

139. Moreno, María Rita, 2
 140. Morillas Esteban, Jordi, 1
 141. Moscoso Perez, Melania, 2
 142. Moyano, Cristian, 1
 143. Müller, Marcos José, 1
 144. Muñoz Sanchez, Maria Teresa, 1
 145. Navarrete Alonso, Roberto, 3
 146. Novella Suarez, Jorge Benito, 2
 147. Núñez Cantos, Marco Antonio, 1
 148. Oquendo Prieto, Luis Felipe, 1
 149. Ortega Chacón, Orlando, 1
 150. Ortigosa, Andrés, 2
 151. Pachilla, Pablo, 1
 152. Pajon Leyra, Ignacio, 1
 153. Palomo, Miguel, 1
 154. Paolicchi, Leandro, 1
 155. Pavesi, Pablo, 1
 156. Pedace, Karina, 1
 157. Pérez, Diana, 1
 158. Pérez del Amo, M.^a de los Ángeles, 2
 159. Pérez Royo, Victoria, 1
 160. Perpere Viñuales, Mora, 1
 161. Pierallini, Sara, 1
 162. Pineda, David, 1
 163. Piñero, María Eugenia, 1
 164. Polo Pujadas, Magda, 1
 165. Posada-Kubissa, María Luísa, 1
 166. Prata, Tarik, 1
 167. Ramos, Iago, 1
 168. Rendón Ángel, Juan Edilberto, 1
 169. Rendueles, Cesar, 1
 170. Reverter-Bañon, Sonia, 1
 171. Roca Jusmet, Luis, 1
 172. Rodríguez, Juan José, 1
 173. Rodríguez, Federico, 1
 174. Rodríguez, Romina Emilce, 1
 175. Rodríguez Alemán, Rosalía, 1
 176. Rodríguez Aramayo, Roberto, 3
 177. Rodríguez Benavides, Iván Ramón, 2
 178. Rodríguez García, Hernan Ferney, 1
 179. Roggero, Jorge Luis, 1
 180. Rojas Jiménez, Alejandro, 1
 181. Rojas Vergara, Emma del Pilar, 1
 182. Roldan Gomez, Isabel, 1
 183. Ruiz Stull, Miguel, 1
 184. Ruvituso, Mercedes, 1
 185. Sales Gelabert, Tomeu, 1
 186. Sanchez Cuervo, Antolin, 1
 187. Sánchez Espillaque, Jéssica, 1
 188. Sánchez Marín, Leandro, 1
 189. Sanchez Ordorika, Elias, 2
 190. Sánchez Santiago, Alfredo, 3
 191. Sánchez Soberano, Ramsés Leonardo, 1
 192. Sánchez-Gey Venegas, Juana, 1
 193. Sandoval Sarrias, Andrés, 1
 194. Sebastian, Miguel Angel, 1
 195. Seco Martínez, José María, 1
 196. Serrano Marín, Vicente, 1
 197. Sierra García, Emilio, 1
 198. Silveira, Hector, 1
 199. Sisto, Martín, 1
 200. Solé, María Jimena, 1
 201. Straehle, Edgar, 1
 202. Strok, Natalia, 1
 203. Suárez, Ernesto Joaquín, 1
 204. Suárez Ruiz, Hero, 1
 205. Torrijos Castrillejo, David, 1
 206. Toscano Méndez, Manuel, 2
 207. Travaglia, Marcos, 2
 208. Turégano, Isabel, 1
 209. Ujaldón Benitez, Enrique, 1
 210. Uribe Flores, Eduardo, 1
 211. Valdivielso, Joaquín, 2
 212. Valls Boix, Juan Evaristo, 2
 213. Vázquez, Margarita, 2
 214. Vázquez, Manuel E., 1
 215. Veleda, Juan Ignacio, 1
 216. Vera Vega, Pablo, 1
 217. Vergés, Joan, 3
 218. Vilar Roca, Gerard, 1
 219. Viñuela Villa, Pedro Aurelio, 1
 220. Wagner, Astrid, 1
 221. Zamora Zaragoza, José Antonio, 1
 222. Zúnica García, Alfonso, 3

2. Datos estadísticos de los años 2020, 2021 y 2022

	2022	2021	2020
Envíos recibidos ¹	216	181	201
Envíos aceptados	90	79	68
Envíos rechazados	113	110	127
Envíos rechazados (antes de revisión)	44	38	37
Envíos rechazados (después de revisión)	69	72	90
Envíos publicados	63	75	74
Días hasta la primera decisión editorial ²	32	35	26
Días hasta la aceptación	91	130	81
Días hasta el rechazo	76	94	99
Tasa de aceptación ³	43%	43%	36%
Tasa de rechazo ⁴	57%	57%	64%
Tasa de rechazo antes de revisión	24%	22%	18%
Tasa de rechazo después de revisión	34%	35%	46%

Murcia, 5 de enero de 2023.

Dr Emilio Martínez Navarro (Editor de *Daimon*)

-
- 1 Los envíos incluyen todo: artículos, notas críticas, reseñas e informaciones (por ejemplo, el listado anual de personas evaluadoras).
 - 2 El número de días que la mayoría de envíos tardan en recibir la primera decisión editorial, como rechazarlo inmediatamente o enviarlo a revisión. Estos datos indican que el 80% de envíos alcanzan una decisión dentro del número de días proporcionado. Esta estadística intenta describir el plazo en que la mayoría de autores/as que hacen un envío a su revista recibirán una decisión.
 - 3 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.
 - 4 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.

