

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 91. Enero-Abril 2024



UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

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

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

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

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

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



Edición electrónica: www.um.es/daimon

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 91. Enero-Abril 2024

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 91. Enero-Abril 2024

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.



FECYT 134/2022
Fecha de certificación: 01/05/2023
Número de certificación: 2023/01/01/2023

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 91. Enero-Abril 2024

Artículos

Unas notas sobre la pedagogía de Ortega y Gasset. <i>Javier Zamora Bonilla</i>	7
El misticismo fisiológico de Georges Bataille, o sobre el cumplimiento del espíritu trágico. <i>Joaquín Esteban Ortega</i>	23
El estatus ontológico de los posibles en la intelección divina: Juan Duns Escoto y Guillermo de Alnwick. <i>Enrique Santiago Mayocchi</i>	37
Francisco Suárez, metafísica y conocimiento <i>a priori</i> . <i>José María Felipe Mendoza</i> ...	53
“El pasado que debemos llevarnos al porvenir”: Compensación, modernidad y recuerdo en la filosofía de Odo Marquard. <i>Rafael Pérez Baquero</i>	69
¿Una oración común a las tres grandes religiones? Diálogo leibniziano apócrifo en dos escenas y un prólogo. <i>Rogelio Rovira</i>	85
El carácter idealizado de las leyes de la termodinámica clásica: ¿en qué consiste? <i>Edgar Eduardo Rojas Durán</i>	101
Deducción y conocimiento nuevo: una propuesta científicamente informada para enfrentar la paradoja de la inferencia. <i>Nancy Abigail Nuñez Hernández</i>	121
La evolución de X. Zubiri hacia el unicismo. <i>Carlos Pose</i>	137
Movimiento, Cuerpo y Espacio. Sobre la potencia que guarda la detención. <i>Lucas Ariza Parrado, Alexander Gümbel y María Camila Paez</i>	153
Las cuestiones fundamentales de «El corazón de Heidegger» y su papel en la obra de Byung-Chul Han. <i>Alberto Morán Roa</i>	173
Una aproximación a la intuición estética en Schopenhauer y Bergson. <i>Clara Zimmermann</i>	185

Notas críticas

Nota crítica sobre Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V. F., & Torices, J. R. (Eds.). (2022). <i>The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression</i> . Berlín/Boston: de Gruyter. <i>Lola Medina Vizuete</i>	203
Truenos sobre Europa (Nota crítica sobre INSAUSTI, Gabriel (2022). <i>Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber</i> . Sevilla: Thémata). <i>Nicolás de Navascués</i>	213
¿Generatividad o historicismo? Noticia y comentario sobre el libro <i>Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl</i> , de Anthony J. Steinbock. <i>Juan José Álvarez Rubio</i>	221

Reseñas

- GONZÁLEZ BLANCO, A. (2020). *Literature and politics in the later Foucault*. Boston: De Gruyter. (Itziar Romera Catalán) 231
- LEIGH, F. (Ed.). (2020). *Self-Knowledge in Ancient Philosophy. The Eighth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. (Alfonso Herreros) 233
- SALVADOR GONZÁLEZ, J.M. (2022). *La estética de san Buenaventura y su influencia en la iconografía de los siglos XIV-XV*. Madrid: Sínderesis. (David Torrijos Castrillejo)..... 237

ARTÍCULOS

Unas notas sobre la pedagogía de Ortega y Gasset

A few notes on the pedagogy of Ortega y Gasset

JAVIER ZAMORA BONILLA*

Resumen. El filósofo español José Ortega y Gasset escribió numerosos textos sobre pedagogía, tema que fue una preocupación principal en él desde su juventud. Aquí se analizan sus ideas pedagógicas a partir de conceptos como «pedagogía del paisaje», «pedagogía de la alusión» y «pedagogía de la contaminación». La influencia de la filosofía krausista de Francisco Giner de los Ríos en el pensamiento orteguiano fue notable en este sentido, como podrá verse. Mantuvieron una estrecha relación y, sobre todo, les unió un mismo afán de modernización de la sociedad española, como muestra su epistolario, casi todo inédito, que aquí se utiliza.

Palabras clave: José Ortega y Gasset, pedagogía, paisaje, maestro, discípulo, vocación.

Abstract. The Spanish philosopher José Ortega y Gasset wrote many texts on pedagogy, which was early a major concern of his. We analyse here his pedagogical ideas based on concepts such as «pedagogy of landscape», «pedagogy of allusion» and «pedagogy of contagion». The influence of the Krausist philosophy of Francisco Giner de los Ríos on Ortega's thought was great in this sense, as mentioned here. They maintained a close relationship, and, above all, they had the same desire to modernize Spanish society, as shown by his epistolary, almost all unpublished, which is used here.

Keywords: José Ortega y Gasset, pedagogy, landscape, magister, disciple, vocation.

El trasfondo institucionista de las ideas pedagógicas de Ortega y Gasset

Este artículo analiza algunas de las ideas pedagógicas del filósofo José Ortega y Gasset y su trasfondo institucionista por la influencia de Francisco Giner de los Ríos. Ortega, antes de ganar en 1910 la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, consiguió el

Recibido: 01/06/2021. Aceptado: 11/06/2021.

* Profesor titular de Historia del pensamiento y de los movimientos sociales y políticos en el Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid. jzamora@cps.ucm.es Líneas de investigación: la razón histórica y la historia conceptual, la teoría política contemporánea y, en especial, la democracia en la historia, la historia intelectual en la crisis del liberalismo entre las dos guerras mundiales, y la figura y la obra de José Ortega y Gasset. Publicaciones recientes: Zamora Bonilla, J. (2021), *Ortega y Gasset: la aventura de la verdad*, Barcelona: Emse Publishing - Ediciones El País; Zamora Bonilla, J. (2017), «Neutralité intellectuelle? Les intellectuels face à la Grande Guerre», en Bockting, Ineke; Fonck, Béatrice; Pietre, Pauline (éd.) (2017), *1914: neutralités, neutralismes en question*, Berna: Peter Lang, pp. 153-200. Este artículo se enmarca en el Proyecto de investigación «Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset» (FFI2016-76891-C2-2-P), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

año anterior la cátedra de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior del Magisterio, una institución fundada a principios del siglo XX por el Gobierno para la formación de los maestros de las escuelas públicas de primaria y secundaria. Simultaneó ambas cátedras durante pocos años. La Escuela Superior del Magisterio era una entidad pública, pero en el proyecto pedagógico de la misma influyó de forma notable Francisco Giner de los Ríos, filósofo krausista, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Central y fundador de la Institución Libre de Enseñanza, de cuya primera Junta en 1876 formó parte un abuelo de Ortega, Eduardo Gasset y Artime. En una carta del 13 de mayo de 1911, Giner de los Ríos le insistió a Ortega y Gasset para que no dejase la Escuela Superior del Magisterio y compaginase ambas cátedras: «(Por Dios, no deje usted la Escuela del Magisterio!)», le escribe Giner¹. La legislación española permitía compatibilizar ambas cátedras, y Ortega lo hizo pero sólo un breve tiempo.

Para comprender las ideas pedagógicas de Ortega y Gasset, hay que tener presente el ideario de Giner de los Ríos y el proyecto educativo de la Institución Libre de Enseñanza². Aunque Ortega y Gasset no fue alumno de la misma porque sus padres quisieron que estudiase en escuelas católicas – cursó el bachillerato en el colegio de San Estanislao de Kostka, situado en la localidad malagueña de El Palo, y los primeros años de Filosofía y Derecho en la Universidad de Deusto en Bilbao –, esto no le impidió al joven filósofo tener una relación muy estrecha con Giner de los Ríos, sobre todo a partir de 1906 cuando Ortega y Gasset publicó en *El Imparcial* unos artículos titulados «La Universidad española y la Universidad alemana», fruto de sus experiencias en Leipzig y Berlín. Estos artículos, como cuenta el propio autor, le granjearon la amistad del viejo maestro³. Desde entonces, el contacto entre Giner y Ortega fue frecuente. Éste fue uno de los que estuvieron más cerca del «abuelo» – como era conocido Giner de los Ríos entre sus discípulos – en sus últimos días, cuando falleció el 18 de febrero de 1915. El gran estudioso de la Institución, Antonio Jiménez-Landi, ha escrito que, cuando la muerte se aproximaba, Giner se reconfortó leyendo unos manuscritos de su maestro Julián Sanz del Río y las *Meditaciones del Quijote* de Ortega que la Residencia de Estudiantes había publicado unos meses antes, aunque lo que más le ayudó en ese trance fueron «las conversaciones con Ortega (...) – quien le visita a diario – [que] constituían su mayor goce espiritual»⁴. Compungido, Ortega y Gasset esbozó una necrológica, pero no llegó a publicarla. En ella escribe:

1 Carta de Francisco Giner de los Ríos a José Ortega y Gasset del 13 de mayo de 1911, enviada a Marburgo, en cuya Universidad Ortega pasó todo el año de 1911. Está publicada en Giner de los Ríos (1965, 125-133).

2 Ya realicé una primera aproximación al tema del trasfondo institucionista de las ideas pedagógicas de Ortega y su vinculación con los proyectos impulsados por Giner de los Ríos en Zamora Bonilla (2010), Zamora Bonilla (2003a) y Zamora Bonilla (2003b). Puede verse también Cabrero (2017).

3 José Ortega y Gasset, «La Universidad española y la Universidad alemana», en *Obras completas*, 10 tomos, Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010 (reedición de 2017), t. I, pp. 63-86. Esta edición se citará en adelante por el tomo y páginas siguiendo el esquema: Ortega y Gasset (2017, I, 63-86). Que de estos artículos nació su amistad con Giner lo cuenta Ortega y Gasset en «Temple para la reforma», en *Misión de la Universidad* (2017, IV, 1035).

4 Antonio Jiménez-Landi (1996, IV, 83). De ello se hace eco Aymerich (2002, 155-177).

Don Francisco Giner de los Ríos ha muerto. ¿Cómo diríamos?... La existencia nacional es, a despecho de la petulancia que manifiestan ciertos gruesos municipios, la de uno de estos mínimos pueblos interiores que, solos y alucinados, levantan sobre la gleba gris sus grises viviendas y, en medio, una iglesia rota como un izado harapo. Un área de polvo y ardor la rodea, en verano, hasta el infinito: el invierno le pone cerco de frías, áridas llanuras. Todo en él está quieto, mudo e inclinado hacia la muerte. Pero en la plaza hay una fuente, una fuente que fluye siempre, vivaz, incansable, segura, perennal, con la eterna jovialidad moza que es, a un tiempo, el rumor y el alma de toda agua corriente. Es la única nota de vida que hay en el ámbito moribundo, la única vena que allí llega del gran corazón inmortal que empuja al orbe... Y un día, al amanecer, también la fuente ha muerto. Ha sido don Francisco Giner el único manantial de entusiasmo que hemos hallado en nuestro camino⁵.

Con la metáfora del polvoriento pueblo meseteño en el que la vida brilla por su ausencia, Ortega simboliza la pobre existencia nacional de España, en medio de la cual Giner era la única fuente –el «alma», como dijo Antonio Machado en un poema que le dedicó tras su fallecimiento⁶– en la que los que tenían inquietudes intelectuales podían saciar su sed. Giner había consagrado la figura del joven pensador cuando asistió a escuchar su conferencia «Vieja y nueva política» en la que Ortega presentó la Liga de Educación Política Española el 23 de marzo de 1914. Se dice que también estuvo en su primera clase como catedrático de Metafísica⁷. No era Giner hombre que frecuentase los actos públicos y su presencia en el Teatro de la Comedia para escuchar a su discípulo fue un gesto trascendente. Giner apreció en el joven pensador al gran intelectual que podía llevar a buen puerto la obra espiritual que los krausistas habían emprendido a mediados del siglo XIX. Ortega reconoció en Giner «la fuente» de la que tenían que beber los que querían transformar su país, el manantial modernizador y europeizador que podía alimentar intelectualmente a una España nueva.

Como dijo de él su familiar y discípulo Fernando de los Ríos, Giner era el «verdadero Sócrates de la España joven». Esta comparación la había lanzado y repetido Miguel de Unamuno con ocasión de su muerte⁸. Giner dio forma civil y pedagógica al pensamiento de Julián Sanz del Río y convirtió su metafísica krausista en un proyecto ilustrado de escuela cuyo fin era la formación integral de la persona en una actitud ética ante la vida. Esta pedagogía partía de la fe en la capacidad humanizadora de la educación y de la confianza en el ser humano como un ente bondadoso que a través del conocimiento puede llegar a comprender la armonía de la naturaleza y comportarse según los principios de racionalidad inmanentes a la misma. La base espinosista –que Ortega le discutió a Giner de los Ríos en una carta– y leibniziana de estos planteamientos es en Giner de los Ríos fundamento de su antropología. La misma actúa también en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y en su posterior filosofía de la razón vital e histórica y, como veremos, es un sustrato esencial de su pedagogía, aunque en la citada carta Ortega se muestre hostil a Spinoza:

5 Ortega y Gasset, «[Francisco Giner de los Ríos.– La fuente ha muerto]» (2017, VII, 403).

6 Antonio Machado (1989, 587-588).

7 Así lo constata Cacho Viu (1998, II, 9), recogido también en Cacho Viu (2000, pp. 155-185).

8 De los Ríos (1997, III, 279). Unamuno (1966, III, 1178). Sobre Giner y su función socrática, puede verse el ensayo de Cerezo Galán (2012, 28-67).

nuestra conversación de esta mañana no me ha dejado buen sabor de boca –le dice Ortega a Giner–. Veo que son harto importantes las diferencias entre nuestros puntos de vista. Sí, Spinoza nos separa mucho en teoría para que coincidamos en la práctica. De la primera página hasta la última, Spinoza *reimt mein Widerspruch*. Es más, para mí está fuera de la línea clásica de los filósofos. Veremos a ver [sic] quién es el majo que demuestra en Spinoza la presencia del espíritu cartesiano. Desdichadamente Spinoza procede de Avicibrón, *hebracorum quidam*⁹.

Esta valoración de Spinoza contrasta con las muchas expresiones positivas referidas al mismo que aparecen a lo largo de la obra de Ortega desde su juventud hasta sus últimos escritos, como puede comprobarse, por ejemplo, leyendo las que encontramos en «Del optimismo en Leibniz», escrito entre 1946 y 1947 y publicado al año siguiente¹⁰.

Giner siguió desde muy temprano los pasos intelectuales de Ortega, al igual que hizo Unamuno. Como buen maestro, Giner no forzó la relación, sino que fue dejando libertad al joven para que se aproximase al ambiente institucionista a su apetencia y ritmo. En la carta ya citada que Giner dirige a Ortega el 13 de mayo de 1911, estando éste en Marburgo, se disculpa por no haber escrito antes y por haber dado ocasión a que esa demora haya dado pie a que Ortega pensase que estaba enfadado con él. Le dice que cree que esta nueva estancia en Alemania será para Ortega «nueva sesión de fermentación», y le habla de lo importante que será la misma «para la espiritualidad de nuestra España». «En ustedes –y en usted personal y especialmente– está la fuerza hoy –añade Giner– y por tanto la responsabilidad». En una tarjeta que Giner adjunta a dicha carta para decirle que de momento le manda lo escrito porque la misiva ya es larga y tiene mucho más que decir, añade:

Con toda el alma le reitero que no hay día que no piense en usted, y no tiene nada de gracia; con las cosas que ando entre manos –y mucho más adentro– lo que usted es y representa para mí le ha incrustado en el tejido de mi espíritu¹¹.

Cuando a Giner le piden por estas fechas que dé nombres de intelectuales próximos a la izquierda, expertos en distintas áreas, en el apartado de universidad y cultura anota en una cuartilla: «Ortega y Gasset, profesor de la Universidad de Madrid, la personalidad más acentuada y más unánimemente reconocida entre las que dirigen el actual movimiento de la juventud *intelectual*»¹².

9 Carta de Ortega a Giner, s. f., AO. Está catalogada como de 1910, pero seguramente es de 1914 por una referencia a la guerra, casi seguro a la Primera Guerra Mundial.

10 Ortega y Gasset, «Del optimismo en Leibniz» (2017, VI, 509-532). Las referencias a Spinoza en la obra de Ortega pueden consultarse en el «Índice de conceptos, onomástico y toponímico» elaborado por Domingo Hernández Sánchez e incluido en el tomo X de las *Obras completas* (2017, X, 1213). Ya Julio Caro Baroja comentó esta carta y dijo que: «Es posible que esta apreciación juvenil, despectiva, cambiara con el tiempo. De todas formas, Giner se dio muy pronto idea de la personalidad de su discípulo y objetador» (1966, XXVI).

11 Giner de los Ríos (1965, 125-133).

12 Citado por Aymerich (2002, 171-172). La referencia es al fondo Manuel B. Cossío de la Real Academia de la Historia, BRAH, Cossío, 81-1491.

Hay muchos trasfondos compartidos entre Giner y Ortega, especialmente en la concepción de la persona y en la necesidad de educarla para la vida. Un texto de otro gran pedagogo, el historiador del arte Manuel Bartolomé Cossío, define a la perfección el fin pedagógico del proyecto institucionista:

El mundo entero debe ser, desde el primer instante, objeto de atención y materia de aprendizaje para el niño, como lo sigue siendo, más tarde, para el hombre. Enseñarle a pensar en todo lo que le rodea y a hacer activas sus facultades racionales es mostrarle el camino por donde se va al verdadero conocimiento, que sirve después para la vida. Educar antes que instruir; hacer del niño, en vez de un almacén, un campo cultivable, y de cada cosa una semilla y un instrumento para su cultivo¹³.

Giner tenía claro que la educación es para la vida, no sólo la educación primaria que con tanto afán cultivaron en la Institución, sino también la universitaria, porque en ésta, pensaba, se ha de preparar «no sólo para las diversas profesiones sociales, sino para la vida, en su infinita complejidad y riqueza», y estimular

al par, con la vocación al saber, la reflexión intelectual y la indagación de la verdad en el conocimiento, el desarrollo de la energía corporal, el impulso de la voluntad, las costumbres puras, la alegría del vivir, el carácter moral, los gustos sanos, el culto del ideal, el sentido social, práctico y discreto en la conducta¹⁴.

Giner tuvo claro desde su juventud que el camino para mejorar la vida de las gentes no era el de la revolución sino el de la reforma, sobre todo el de la reforma espiritual, el de la progresiva transformación de la humanidad a través de la ilustración. Comenzando con una famosa frase de Ibsen, Giner hace al respecto la siguiente reflexión:

«Donde hay que hacer la revolución es en las cabezas»; es decir, en los espíritus, no, pues, en las barricadas, ni en los campos, donde está ya bien duramente probado –¡y no digamos en España!– que las revoluciones, como tales revoluciones, sólo siembran dolores, desdichas, odios, salvaje atavismo, para recoger (*a pesar y no a causa de* esta barbarie como acontece en las guerras, otro crimen) algunos frutos que se habrían obtenido por otros caminos, y probablemente con mayor rapidez, si se tiene en cuenta la larga oscilación de acciones y reacciones que toda violencia trae consigo¹⁵.

Veremos en el siguiente apartado cómo resuenan en la filosofía pedagógica de Ortega estas ideas institucionistas, incluso trasladadas con su mismo vocabulario. En 1908, decía Ortega que el liberalismo tenía que ser un «sistema de la revolución» si se quería evitar que impusiesen sus arbitrariedades los «revolucionarios sin sistema»¹⁶.

13 Manuel B. Cossío (1966, 14). Originalmente en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1879.

14 Giner de los Ríos (1924, X, 41). Para un análisis de la labor pedagógica de Giner de los Ríos, puede verse Altamira (2015) y el importante estudio preliminar a esta obra escrito por Manzanero (2015).

15 Giner de los Ríos (1925, XI, 275).

16 Ortega y Gasset, «La reforma liberal» (2017, I, 143).

Giner, como luego hizo Ortega aunque de forma muy distinta, no se quedó encerrado en su cátedra sino que impulsó a un buen número de discípulos a cumplir su vocación intelectual y movió los hilos políticos que estaban a su alcance para que el ideario institucionista se expandiese y llegase a ser eso que Luis de Zulueta llamó «Institución difusa», la cual impregnó entes como el Museo Pedagógico, el Instituto de Reformas Sociales, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, la Escuela Superior del Magisterio, la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas, el Centro de Estudios Históricos, varios laboratorios científicos y el Instituto-Escuela¹⁷, con muchos de los cuales Ortega y Gasset colaboró e incluso formó parte de sus órganos directivos o de asesoramiento.

La pedagogía orteguiana

Vamos a exponer a continuación tres ideas centrales de la pedagogía orteguiana que tienen un claro trasfondo institucionista: la «pedagogía del paisaje», la «pedagogía de la alusión» y la «pedagogía de la contaminación»¹⁸.

Pedagogía del paisaje

Para Ortega, el paisaje es la esfera de las posibilidades de cada ser humano, su horizonte vital, el lugar de la realización en que cada persona se esfuerza o no por ser sí misma y es fiel, o no, a su vocación. El paisaje puede modificarse y, en cierta medida, está en nuestras manos su transformación. El paisaje, o circunstancia, es limitación y, a la vez, destino de cada individuo. Cada uno tiene que desarrollarse, que realizarse en su paisaje. La pedagogía del paisaje fomenta en la persona la consciencia de su destino, le incita a ser sí misma, que es la única manera de bordear la limitación que nuestro paisaje nos impone. El paisaje nos invita a desarrollar el yo en nuestra circunstancia: «la vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno», escribe Ortega¹⁹. La pedagogía del paisaje enseña al ser humano sus límites, pero también le muestra cómo trascender su horizonte vital para ampliarlo. El poeta Juan Ramón Jiménez llamó, en una bella y precisa metáfora, a su amigo Ortega «imán de horizontes»²⁰ por su capacidad de ampliarlos sumando a otros, conectando a los mejores en iniciativas culturales de gran alcance. En *Meditaciones del Quijote*, Ortega

17 Lo muestra muy bien la trilogía que coordinaron Javier Moreno Luzón, Fernando Martínez López, José García Velasco, Antonio Morales Moya, Gonzalo Capellán de Miguel y Eugenio Otero Urtaza (2012), la cual ha venido a completar los estudios ya clásicos de Antonio Jiménez-Landi (1996) y Vicente Cacho Viu (1962), y el más reciente coordinado por Manuel Suárez Cortina (2011). En todos ellos, se puede ver no sólo la labor práctica de la filosofía de Giner sino también sus fundamentos krausistas. Para la descripción de estos espacios y su labor, puede verse Ribagorda (2009).

18 Los dos estudios más extensos de la pedagogía de Ortega y Gasset son los de Robert McClintock (1971) y Margarida Isaura Almeida Amoedo (2002). Pueden consultarse también Guo (2020), Botanch (2015), Castelló Meliá (2010), Casado (2001) y el embrionario y ya clásico de García Morente (1922). Del autor pueden verse Zamora Bonilla (2004).

19 Ortega y Gasset, «Temas del Escorial» (2017, VII, 409).

20 Juan Ramón Jiménez (2003, 225-234).

dijo que «la inconexión es el aniquilamiento»²¹. Había que procurar la conexión, la cooperación necesaria para promover un mundo en que se pudiera vivir de forma más satisfactoria.

En un texto de septiembre de 1906 titulado «Moralejas. La pedagogía del paisaje»²², Ortega pone en boca de Rubín de Cendoya unas reflexiones sobre lo que es un paisaje, las cuales querría confrontar con la *Pedagogía social* de Paul Natorp, con el que pronto estudiaría en la Universidad de Marburgo pero al que aún no conocía personalmente. Cendoya es un imaginario «místico español», trasunto de Giner como sabemos por un manuscrito de 1915 conservado en el Archivo Ortega con el título «Temas del Escorial», en que Ortega aborda la misma cuestión del paisaje, pero en el que Giner aparece desempeñando el papel que en el texto de 1906 ejerce el «místico español» Rubín de Cendoya²³. Junto a una pedagogía «social» promovida como «programa político» –por parafrasear el título de una famosa conferencia que Ortega pronunció en 1910 en la sociedad liberal El Sitio, de Bilbao²⁴–, enfocada a formar ciudadanos útiles a la ciudad sobre bases platónicas y neokantianas, hacía falta una «pedagogía del paisaje» que comprendiera a la persona en su circunstancia concreta para educar al individuo que sufre, ríe, llora, goza y siente, desde los fundamentos de la pedagogía institucionista. Giner y sus seguidores mostraron que la educación ha de dirigirse a la persona singular, a cada uno de nosotros, al estudiante que viene a la escuela con la carga de una vida que se va forjando en diálogo, a veces imperativo y, no pocas veces, violento, con su entorno, dentro del cual va a ir cada cual desarrollando, no sin esfuerzo, su propia personalidad.

Afirma Cendoya que el paisaje de la Sierra del Guadarrama le hace descubrir una porción de sí mismo «más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar» ante lo huidero de la vida, y le hace encontrar dentro de sí «algo personalísimo, específico»²⁵. Añade que «cada paisaje» enseña al ser humano algo nuevo y le «induce en una nueva virtud», por eso «el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo». El místico afirma que debe a los paisajes «la mitad mejor» de su «alma» y que, si no fuera por el tiempo que había vivido «en la hosquedad de las ciudades», ahora sería «más bueno y más profundo». Concluye: «Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres». Según Rubín de Cendoya, «las dos grandes virtudes que ha de formar en el hombre la pedagogía son la sinceridad y la serenidad», y éstas las enseña mejor «la naturaleza que todos los maestros del mundo». Recuerda que Nietzsche se preguntaba por qué nos encontramos tan a gusto en la naturaleza, y respondía que porque ella no tiene opinión de nosotros, no nos juzga ni prejuzga. «El paisaje solitario va destilando quietud en nuestro pecho, armonía, benevolencia», escribe Ortega con palabras en que resuena la filosofía krausista de Giner que hemos comentado. Añade que ya nadie puede «jactarse, sin embargo, de una íntima relación con la naturaleza, porque la humanidad se ha ido apartando de ella, humanizándola, es decir, pedantizándola». La naturaleza se ha convertido en «un gran muerto» al que sólo se pueden acercar la mayoría de los seres humanos, que han perdido el contacto vivencial con la misma, desde una «preocupación científica o artística que

21 Ortega y Gasset (2017, I, 749).

22 Ortega y Gasset (2017, I, 99-103).

23 Lo dio a conocer Paulino Garagorri en Ortega y Gasset, «Temas del Escorial» (1965, 5-17). Está recogido en la nueva edición de *Obras completas* (2017, VII, 405-421).

24 Ortega y Gasset (2017, II, 86-102). Sobre la pedagogía social en Ortega puede verse Valiente (2016).

25 Las citas de este párrafo proceden de Ortega y Gasset, «Moralejas. La pedagogía del paisaje» (2017, I, 99-103).

la deforma». Como decía Stendhal, el interés natural por el paisaje es ahora insuficiente y hay que añadir «un interés moral e histórico». Y añade Ortega bajo la apariencia de su *alter ego* místico: «moral e historia, dos disciplinas de exaltación que nos hacen no poca falta a los españoles». Habla, entonces, del «paisaje-maestro» de la Sierra del Guadarrama y afirma que le ha dado una lección de «celtiberismo», es decir, de sus orígenes ancestrales.

Para entender a cada persona, señala Ortega en «Temas del Escorial» en 1915, hay que entenderla en su paisaje: «No existe, pues, otra manera de comprender íntegramente al prójimo que esforzarse en reconstruir y adivinar su paisaje, el mundo hacia el cual se dirige y con quien está en diálogo vital»²⁶. Esta fórmula de comprensión de la persona en su paisaje la condensó Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*, de 1914, en una frase muy renombrada: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»²⁷. El texto conocido como «Temas del Escorial» fue en su origen una conferencia dentro de un ciclo titulado «Guía espiritual de España», celebrado en el Ateneo de Madrid. Diversos autores recorrieron virtualmente distintos paisajes para ellos emblemáticos en su comprensión de la nación. Ortega eligió el Monasterio-palacio de El Escorial, símbolo del Imperio español, y su entorno, la Sierra del Guadarrama. Inició su intervención con una meditación sobre el paisaje en la que evocaba a Giner, «al maestro venerable que en estos días se ha alejado de nosotros para no volver más». En esta conferencia, el filósofo criticó la divulgada idea decimonónica de la selección de las especies por adaptación de los seres al medio, en una lectura simplificada de Darwin. Frente a esta visión «científica», Ortega desarrolla de esta forma, basándose en las aportaciones biológicas de Jakob von Uexküll, la frase citada de *Meditaciones del Quijote*: «el individuo no es sino la mitad de sí mismo, su otra mitad es su medio propio, con él forma la verdadera unidad superior que llamamos organismo». Y concluye: «La vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno». Para Ortega, «medio» es sinónimo de «paisaje», que es la realidad de cada individuo, el cual vive siempre en un horizonte concreto, por eso para entender al prójimo hay que entenderlo en su medio, en su paisaje. El filósofo responde ahora a la pregunta que se había hecho en las *Meditaciones del Quijote* de cuál era el estilo de Cervantes, el gran escritor de la obra que protagoniza el hidalgo manchego:

Ésta es, señores, la manera cervantina de acercarse a las cosas: tomar a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, no con lo que nosotros vemos –tomar a cada paisaje con su individuo, con el que es capaz de sentirlo plenamente.

El paisaje es para cada uno la esfera de sus capacidades, pero al mismo tiempo, lo que le limita, es su «destino». La única manera de superar esta limitación es tragársela, por tanto, asumirla: el verdadero «patriotismo» es «la fidelidad al paisaje, a nuestra limitación, a nuestro destino». Y añade: «La patria es el paisaje». Por eso Ortega nos invita a pensar «nuestros paisajes» para amarlos más²⁸.

26 Ortega y Gasset (2017, VII, 410).

27 Ortega y Gasset (2017, I, 757).

28 Las últimas citas en Ortega y Gasset, «Temas del Escorial» (2017, VII, 409-411). Sobre la pedagogía del paisaje en Ortega y su vinculación con Giner, puede verse Martínez de Pisón (2014) y Navarro de San Pío (2011).

Pedagogía de la alusión

Ortega incentivaba en sus discípulos y amigos el afán por buscar la verdad por sí mismos. El filósofo decía que el maestro no puede enseñar lo principal que el alumno tiene que aprender: que es aprender a ser, a serse, a vivir según la peculiarísima vocación que cada uno siente en su «fondo insobornable»²⁹. Por eso, afirmaba, muy en el tono de sus amigos de la Institución, que la mejor pedagogía es la de la «alusión». El maestro a lo único que puede aspirar realmente es a mostrar al estudiante, con su ejemplo, su propio amor al saber, esto es la *filo-sofía*, pero ésta no se puede enseñar con hechos, con datos, sino que sólo cabe incitar con la ejemplaridad a tomar esta actitud. Una cosa es la historia de la filosofía, con sus filósofos y sus ideas, y otra la filosofía propiamente dicha. La primera se puede enseñar; la segunda sólo se puede indicar para que cada uno la realice. La pedagogía de la «alusión» nos coloca en el camino de la verdad para que cada cual recorra su propia vereda. Recordemos que Ortega solía citar a Goethe para decir que era de los «que de lo oscuro hacia lo claro aspiran»³⁰, y también citaba a Cervantes para afirmar que prefería «el camino a la posada»³¹. En el caminar del conocimiento hacia la verdad está la realización de la vocación propia cuando uno es filósofo, porque ésta nunca llega a ser algo concluso, cerrado, sino que, como la vida, según Ortega y Gasset, es siempre un ir haciéndose. En uno de sus últimos cursos públicos, el filósofo insistía en la misma idea:

La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se re-convierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo, tiene el inconveniente de que no se puede transmitir³².

La ejemplaridad es un elemento esencial de la enseñanza. Dentro de su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, Ortega había escrito que quien quisiera «enseñarnos una verdad» no debería contárnosla, sino que simplemente tenía que aludir a ella «con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad», porque «las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles». La «pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad», nos dice Ortega, sólo la tiene ésta «en el instante de su descubrimiento». Por eso el nombre griego para referirse a la verdad era *alétheia*, que significa «descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor». Concluye la idea: «Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros»³³. El placer y la verdadera enseñanza están en el camino del descubrimiento. Si suprimimos las etapas de aproximación, y se nos diera directamente el resultado, entonces el asombro y la iluminación que supone la arribada a la verdad, el

29 Ortega y Gasset, «Ideas sobre Pío Baroja», en *El Espectador I* (2017, II, 224).

30 Ortega y Gasset, *Meditaciones el Quijote* (2017, I, 788).

31 Ortega y Gasset, «Hegel y América», en *El Espectador VII* (2017, II, 671).

32 Ortega y Gasset, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (2017, IX, 1198).

33 Ortega y Gasset (2017, I, 768-769).

entusiasmo de alcanzar a comprender la realidad en alguno de sus infinitos puntos, se perdería. En ese momento, la cultura y la ciencia se convertirían en meras recetas utilitarias y dejarían de ser el punto de llegada de una actitud investigadora, indagadora de nuestro propio ser, de nuestro mundo.

Para Ortega, la «pedagogía de la alusión» es la «única pedagogía delicada y profunda»³⁴. En *Meditaciones del Quijote*, nos cuenta cómo se la ha enseñado la naturaleza, el paisaje, en concreto el bosque que circunda el Monasterio-palacio de El Escorial. En este texto, de una riqueza literaria exquisita, Ortega expone por primera vez su teoría de la «perspectiva». La «pedagogía de la alusión», apoyada sobre la «pedagogía del paisaje», nos enseña que tras la realidad patente que se nos presenta delante, que es accesible a nuestros sentidos, se esconde otra realidad más profunda que tenemos que buscar por nosotros mismos y que podemos desvelar. Para conocerla, necesitamos realizar un proceso intelectual por medio del concepto, que es el que nos permite distinguir unas cosas de otras y, a la vez, conectarlas en infinitas conexiones dentro del conjunto de la realidad, nos dice Ortega con ideas en las que resuena el leibniziano y monadológico panenteísmo krausista. En unas notas de trabajo, Ortega se refiere a Cervantes como «monadólogo»³⁵.

Pedagogía de la contaminación

A esta misma idea de que cada uno tiene que buscar la verdad por sí mismo, y que el maestro lo que tiene que hacer es poner al discípulo en el camino, en la senda para hacer ese viaje de descubrimiento, Ortega la denominó en algunas ocasiones «pedagogía de la contaminación». El método (*métodos*) es «vía», salida de la incertidumbre en busca de la verdad. A la postre, nos dice, el maestro no puede enseñarnos sino cosas, pero puede aspirar a «contaminarnos» con el amor al saber, con la *filo-sofía*. En una conferencia de 1917 en la Escuela Superior del Magisterio, Ortega y Gasset dijo:

Día a día se afirma en mí la sospecha de que nada que en verdad merezca la pena ser aprendido puede, en rigor, ser enseñado. Por muy grandes que sean los afanes del maestro siempre habrá una última precisión, una postrera claridad, una gota la más sabrosa del jugo científico o artístico que no podrá trasmitirnos, que habremos de conquistar con nuestro propio esfuerzo doloroso. Y esa última precisión, esa postrera claridad, esa la más sabrosa y esencial gota del zumo es, en ciencia y en arte y en vida, todo. Lo demás está ahí como vaso y artificio para impedir que ese valor esencial se evapore y desvanezca³⁶.

34 Ortega y Gasset (2017, I, 768).

35 Las notas de trabajo se encuentran en AO. Algunas fueron publicadas por José Luis Molinuevo en Ortega y Gasset (1994, 36-54). Están recogidas íntegramente en Ortega y Gasset (2014, 17-42). En una carta de 1907 que no llegó a enviar a Unamuno, Ortega escribe: «Así veo yo en Cervantes una monadología: una infinitud de puntos, cuya esencia es la energía imaginativa», Unamuno y Ortega y Gasset (1987, 162).

36 Ortega y Gasset, «[La pedagogía de la contaminación]» (2017, VII, 685-691, cit. en 685).

El filósofo pensaba que en las universidades lo único que se enseñaba a los alumnos era el dogma de ciencias fenecidas y «cuando más, un doctrinal ya hecho de métodos para la investigación»³⁷. No se enseñaba el camino de la ciencia, ni los alumnos podían sentir la vocación científica a no ser que tuvieran la suerte de dar con algún profesor que ejemplificara en su quehacer la curiosidad científica. Lo esencial de la ciencia y de la cultura no es lo alcanzado, lo ya hecho y logrado, sino el afán de superación, la inquietud de lanzar constantemente hipótesis sobre la realidad y buscar soluciones a las mismas, movidos por el interés de aproximarse a la verdad, aunque seamos conscientes de que es difícil o imposible alcanzarla de forma plena. Nuestra aproximación a la misma es siempre contingente, limitada, perspectivista, como gustaba decir Ortega, aunque no por ello incierta. En la misma situación estaba a principios del siglo XX, según el pensador español, la enseñanza del arte y de la moral, pues en las aulas no se aprendían ni la emoción estética ni la emoción moral, esas capaces de hacer sentir a cada individuo que su vida es su mejor proyecto, «el más armonioso espectáculo y el más valiente experimento»³⁸.

El hombre medio europeo había renunciado, según el filósofo, a conocer el ser de las cosas y se conformaba con una realidad paralítica, estática, en la que la ciencia y la cultura eran consideradas un ser definitivo y dado para siempre, utilitario en último término o un adorno con el que quedar bien en las reuniones sociales. Al hombre medio europeo, que pronto caería en los totalitarismos del periodo de entreguerras, sólo le interesaban de la ciencia, nos dice Ortega y Gasset, las «recetas técnicas o preceptivas artísticas o pragmáticas morales»³⁹, para metérselas en el bolsillo sin que le supusiesen peso, y poder vivir desde ellas sin hacer el esfuerzo de vivir desde sí mismo: recetas, preceptivas y pragmáticas que incrementasen su bienestar material y aliviasen su conciencia.

No era esta incultura del hombre medio, la del hombre-masa del que hablará en su libro más famoso, *La rebelión de las masas*, la que más preocupaba a Ortega, sino la incultura «del sabio médico, del sabio ingeniero, del sabio jurista, la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial»⁴⁰. La educación universitaria había fomentado el especialismo y había renunciado a las grandes síntesis capaces de explicar la cultura y, dentro de la misma, la ciencia a un estudiante medio, como expondrá el filósofo en su libro *Misión de la Universidad*, también de 1930. La mayoría de los científicos acababan, y acaban hoy, inmersos en su ciencia sin hacerse cuestión de los problemas culturales. La cultura, para Ortega, no es petrificación de saberes sino constante problematización en busca de respuesta a los problemas vitales de cada tiempo, a los temas de nuestro tiempo. Esta problematización es labor de intelectuales y más específicamente de filósofos:

La mayor parte de los hombres –escribe Ortega– vive atenta sólo al pequeño negocio o afán que delante tiene: si se les dejara solos, cada vez tendría en ellos la vida menos pulsaciones. El pequeño negocio sería cada vez más pequeño: el campo visual más angosto y los corazones más estrechos. Por esto es la misión del intelectual, y

37 *Idem*.

38 Ortega y Gasset (2017, VII, 688).

39 Ortega y Gasset (2017, VII, 689).

40 Ortega y Gasset (2017, VII, 690).

sobre todo del filósofo, proclamar fervorosamente, exasperadamente la obligación del esfuerzo espiritual que dilata las almas y potencia la vida⁴¹.

Lo más importante de la educación era para Ortega incitar a los alumnos con el ejemplo a buscar la verdad por sí mismos, para que amasen el conocimiento como método para la comprensión de la realidad y, dentro de ella, la realidad radical que es la vida de cada uno de nosotros. Por eso, en la citada conferencia de 1917 afirma rotundo: «La filosofía, señores, no se enseña; la filosofía a lo sumo, se contamina»⁴². En «Verdad y perspectiva», texto introductorio del primer volumen de *El Espectador*, de 1916, ya había escrito que no pretendía imponer a nadie sus opiniones sino que aspiraba «a contagiar a los demás» para que fueran «fieles cada cual a su perspectiva»⁴³.

No cabe más confianza en lo humano desde una comprensión de la monadología leibniziana llena, en estos años, de optimismo, muy próxima a la lectura que de Leibniz hicieron los krausistas españoles en el siglo XIX. En su segundo gran libro filosófico, *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, Ortega propone la superación del idealismo moderno, cartesiano y kantiano, por la razón vital, que pronto aparecerá también como histórica. Y afirma:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia.

Y añade poco después:

De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*⁴⁴.

Este humano optimismo que fue, no obstante, matizando con los años, sobre todo después de la Guerra Civil española, le lleva a Ortega y Gasset a recomendar en la serie «Biología y pedagogía o *El Quijote en la escuela*», de 1920, que a los niños se les dé en el colegio mucha libertad para que se muestren cómo ellos son, porque hay que hacer niños perfectos, vitales y espontáneos, y no niños que parezcan adultos, alimentados por hechos y cifras; hay que educar a los niños en la sensibilidad hacia las normas, «a los imperativos del deber ser», pero al mismo tiempo hay que incentivar en ellos su voluntad y su entusiasmo; hay que fomentar la naturaleza

41 Ortega y Gasset (2017, VII, 690-691).

42 Ortega y Gasset (2017, VII, 690).

43 Ortega y Gasset (2017, II, 163).

44 Ortega y Gasset (2017, III, 614 y 616). La cursiva es de Ortega.

del niño y no convertirla inmediatamente en una *natura naturata*. Más tarde habrá tiempo para introducir al niño mozo en los saberes de la cultura y de la civilización⁴⁵. La pedagogía de Giner de los Ríos resuena sin duda en estas palabras, aunque las escribiese polemizando con Manuel B. Cossío sobre si era o no conveniente introducir pronto a los niños en la lectura de *El Quijote*. Ortega pensaba que no era conveniente porque era un libro demasiado complejo para los niños.

Conclusión

Como conclusión, podemos afirmar que las ideas pedagógicas de José Ortega y Gasset estuvieron fuertemente influidas por el ideario institucionista de Francisco Giner de los Ríos, como muestra el desarrollo que Ortega dio a conceptos como «pedagogía del paisaje», «pedagogía de la alusión» y «pedagogía de la contaminación», o el de «vocación», al que aquí también se ha aludido. En algunos casos hay referencias directas, pero más allá de ellas hay un fondo común compartido porque Ortega, a pesar de sus críticas explícitas al krausismo, se empapó de forma directa e indirecta de las ideas de Giner y fue, en palabras de Vicente Cacho Viu, su gran continuador esencial en el afán de modernización de la sociedad española⁴⁶. No es extraño, por tanto, que impulsase y participase muy activamente en organizaciones que, siendo públicas, nacieron del ideario institucionista como la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, el Centro de Estudios Históricos, la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas o el Instituto-Escuela.

Bibliografía

- Almeida Amoedo, M. I. (2002), *José Ortega y Gasset: A aventura filosófica da educação*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Altamira y Crevea, R. (2015), *Giner los Ríos, educador*, Pamplona: Analecta Editorial [1.ª ed. de 1915].
- Aymerich (2002), «Ortega y Giner de los Ríos: la transmisión de un legado», *Revista de Estudios Orteguianos*, 4, pp. 155-177.
- Botanch Callén, J. L. (2015), «Elementos para una antropología filosófica de la educación en Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 30, pp. 155-173.
- Cabrero Blasco, Enrique (2017), «El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de la educación de Ortega y Gasset. La vocación como prolegómeno para reformar la sociedad», *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 7, pp. 67-78.
- Cacho Viu, V. (1998), «La Junta para Ampliación de Estudios, entre la Institución Libre de Enseñanza y la Generación del 14», en: Sánchez Ron, J. M. (coord.): *1907-1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después*, 2 vols., Madrid: CSIC. pp. 3-26.
- Cacho Viu, V. (2000), *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, prólogo de José Varela Ortega, introd. y ed. de Octavio Ruiz-Manjón, Madrid: Biblioteca Nueva.

45 Ortega y Gasset, «Ensayos filosóficos. Biología y pedagogía. *El Quijote* en la escuela», en *El Espectador III* (2017, II, 399-430).

46 Cacho Viu (2000: 53).

- Cacho Viu, V. (1962), *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid: Ediciones Rialp.
- Caro Baroja, J. (1966), «Prólogo», en: Cossío, M. B., *De su jornada*, Madrid: Aguilar.
- Casado, Á. (2001), «Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria», *Revista Española de Pedagogía*, 220, pp. 385-402.
- Castelló Meliá, J. C. (2010), «La experiencia de la lectura como pedagogía de la vida en Ortega», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 20, pp. 159-178.
- Cerezo Galán, P. (2012), «Giner de los Ríos, el “Sócrates español”. De la política a la pedagogía», en: García-Velasco, J. y Morales Moya, A. (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. 2. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, Madrid: Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza]/ Acción Cultural Española, pp. 28-67.
- Cossío, M. B. (1966), «Carácter de la pedagogía contemporánea», en *De su jornada*, Madrid: Aguilar.
- García Morente, M. (1922), «La pedagogía de Ortega y Gasset», *Revista de Pedagogía*, II-III, pp. 41-47 y 95-101.
- Giner de los Ríos, F. (1965), «Carta a Ortega», *Revista de Occidente*, 23, pp. 125-133.
- Giner de los Ríos, F. (1925), «Aspectos del anarquismo», en *Obras completas*, tomo XI, Madrid: La Lectura.
- Giner de los Ríos, F. (1924), «La idea de Universidad», en *Pedagogía universitaria. Problemas y noticias*, en *Obras completas*, tomo X, Madrid: La Lectura.
- Guo, Y. (2020), «El pensamiento pedagógico de José Ortega y Gasset y su proyecto educativo para España (1905-1938)», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 40, pp. 121-126.
- Hernández, Sánchez, D. (2017), «Índice de conceptos, onomástico y toponímico», en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Jiménez, J. R. (2003), «Recuerdo a José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 6, pp. 225-234, originalmente en *Clavileño*, año IV, 24, noviembre-diciembre de 1953.
- Jiménez-Landi, A. (1996), *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente: Periodo de expansión influyente*, 4 tomos, Madrid: Editorial Complutense.
- Machado, A. (1989), «(A Don Francisco Giner de los Ríos)», en *Elogios*, en *Poesías completas I*, ed. de Oreste Macrì, Madrid: Espasa Calpe / Fundación Antonio Machado.
- Manzanero, D. (2015), «Estudio preliminar», en Altamira y Crevea, R. (2015), *Giner los Ríos, educador*, Pamplona: Analecta Editorial.
- Martínez de Pisón, E. (2014), «La solución es el paisaje», *Revista de Occidente*, 96, pp. 35-49.
- McClintock, R. (1971), *Man and his circumstances. Ortega as educator*, Nueva York: Teachers College Press.
- Moreno Luzón, J., Martínez López, F., García-Velasco, J., Morales Moya, A., Capellán de Miguel, G. y Otero Urtaza, E. (eds.) (2012), *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos. Nuevas perspectivas*, Madrid: Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza] / Acción Cultural Española.
- Navarro de San Pío, J. (2011), «La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 22, pp. 151-172.
- Ortega y Gasset, J. (2017), *Obras completas*, 10 tomos (1.ª ed. de 2004-2010), Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.

- Ortega y Gasset, J. (2014), «Notas de trabajo de *Meditaciones del Quijote*», ed. de Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar, *Revista de Estudios Orteguianos*, 28, pp. 17-42.
- Ortega y Gasset, J. (1994), «Sobre Cervantes y el *Quijote* desde El Escorial», ed. de José Luis Molinuevo, *Revista de Occidente*, 156, pp. 36-54.
- Ortega y Gasset, J. (1965), «Temas del Escorial», ed. de Paulino Garagorri, *Mapocho* (Santiago de Chile), 1, 1965, pp. 5-17.
- Ribagorda, Á. (2009), *Caminos de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ríos, F. de los (1997), “El renacimiento intelectual español en 1900”, conferencia en México el 28 de diciembre de 1926, en: *Obras completas*, tomo III, Barcelona: Anthropos / Fundación Caja de Madrid.
- Suárez Cortina, M. (ed.) (2011), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid: Tecnos.
- Unamuno, M. de y Ortega y Gasset, J. (1987), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, ed. de Laureano Robles y Antonio Ramos Gascón, introd. de Soledad Ortega Spottorno, Madrid: Ediciones El Arquero.
- Unamuno, M. de (1966), «Recuerdo de don Francisco Giner», en: *Obras completas*, tomo III, Madrid: Escelicer.
- Valiente, G. (2016), «La pedagogía social de Ortega y Gasset (1902-1914): una concepción comunitaria de la educación», *Tiempo y Sociedad*, 22, pp. 169-192.
- Zamora Bonilla, J. (2010), «La presencia de Ortega en la Residencia de Estudiantes», *Revista de Occidente*, 355, pp. 31-57.
- Zamora Bonilla, J. (2004), «El sentido humanista de la Universidad. Comentario a un texto de 1930: *Misión de la universidad*, de José Ortega y Gasset», en Bermejo Castrillo, M. Á. (ed.) (2004), *Manuales y textos de enseñanza en la universidad liberal. VII Congreso Internacional sobre la Historia de las Universidades Hispánicas*, Madrid: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III, pp. 729-750.
- Zamora Bonilla, J. y Asenjo, C. (2003a), «Caminos de ida y vuelta. Ortega en la Residencia de Estudiantes I», *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 31-85.
- Zamora Bonilla, J. y Asenjo, C. (2003b), «Caminos de ida y vuelta. Ortega en la Residencia de Estudiantes II», *Revista de Estudios Orteguianos*, 7, pp. 33-91.

El misticismo fisiológico de Georges Bataille, o sobre el cumplimiento del espíritu trágico

Georges Bataille's physiological mysticism, or on the fulfillment of the tragic spirit

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA*

Resumen. Como sabemos Nietzsche quiso afirmar la vida en su totalidad sin prescindir ni de la alegría misma de la afirmación, ni de la energía trágica de lo más terrible que ello implica. Sin embargo, una tarea de esa magnitud requiere la afinidad de otros espíritus que sean capaces de recorrer otras vías distintas a las del ascenso. El misticismo immanente de Bataille sabe bien que en la soberanía del exceso la ilimitación del gasto nos permite descender a los espacios sagrados de la maldición. La afirmación nietzscheana parece querer consumarse de este modo.

Palabras clave: Afirmación trágica; Nietzsche; Bataille; Parte maldita; Misticismo immanente; Soberanía

Abstract. Nietzsche wanted to affirm life in its totality without dispensing with either the joy of affirmation or the tragic energy of the most terrible that it implies. His thought and his life bore witness to this. However, a task of such magnitude requires the affinity of other spirits who are capable of traveling other paths than those of ascent. Bataille's immanent mysticism knows that in the sovereignty of excess the limitlessness of expenditure allows us to descend into the sacred spaces of the curse. The present work wants to delve into such a physiological inner experience to see whether the Nietzschean affirmation can be consummated in this way.

Keywords: Tragic statement; Nietzsche; Bataille; Damn part; Immanent mysticism; Sovereignty

Introducción

“Si Nietzsche esperaba ser comprendido después de cincuenta años, no podía decirlo solamente en sentido intelectual. Aquello por lo que vivió y se exaltó exige que se pongan en juego la vida, la alegría y la muerte, y no la atención fatigada de la inteligencia” (Bataille, 2003, 181). En estos términos expresaba Georges Bataille la exigencia de llevar

Recibido: 20/04/2021. Aceptado: 22/07/2021.

* Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid: joaquin.esteban@uva.es. Líneas de investigación: Antropología hermenéutica, literatura y arte en el marco del pensamiento contemporáneo. Publicaciones recientes: *El escorzo melancólico de lo real. Ensayo sobre el decrecimiento hermenéutico y los límites de la desnudez*, Granada, Comares, 2020; *Antropología hermenéutica de la gran salud*, Granada, Comares, 2021; *Surcos antropológicos de arte y literatura*, Granada, Comares, 2023.

las intuiciones nietzscheanas hasta sus últimas consecuencias. La alegría trágica de la vida y la muerte como continuidad ha de ser afirmada aún a sabiendas de las terribles consecuencias que tiene realizar el regreso infinito más acá de la inteligencia. Muy pocas veces se ha podido hablar de continuidad a partir de un cuerpo considerado corrupto, lastrante y pecaminoso. La mística continuidad siempre ha sido hija del alma y de las ideas. Por lo que creemos intuir, ahora al principio de nuestra indagación, la intención de una fisiología hermenéutica que abra las vías de aquella gran salud nietzscheana no es la de renunciar a rescatar la continuidad en la materialidad corporal del espíritu. Bataille supo ver con gran claridad, hasta el punto de determinar todo su pensamiento, que es el cuerpo del espíritu y el espíritu del cuerpo, simultáneamente, lo que se encuentra en juego si queremos dar cuenta de la profundidad más íntima de la existencia humana. Como Nietzsche, Bataille tiene bien claro que a los hombres les toca bailar con la vida y con la muerte en el presente y de manera sincrónica, sin la remisión de la tarea a un mundo aplazado de trabajo, de utilidad, y de trascendencia inmutable. “Ningún término es lo bastante claro para expresar el dichoso desprecio de quien ‘danza con el tiempo que lo mata’ frente a quienes se refugian en la espera de la beatitud eterna” (Bataille, 2003, 225). Bataille, como Nietzsche, estuvo también sometido a la condena de quien tiene que danzar hasta la extenuación porque no hay refugio. Ahora bien, si en el caso de Nietzsche la danza de la vida hablaba siempre del ascenso y la elevación, de las “altas cumbres”, y de la sobreabundancia de luz y de poder, en el caso del Bataille la energía de la vida se expresaba también en las olvidadas inercias de los fondos negros de las grutas más profundas y de la propia caída. Bataille hace suya también la absoluta afirmación y el radical asentimiento de la alegría que se muestra en los excesos del presente, pero no nos oculta nunca la maldición del camino del descenso que conlleva quemarlo todo. Nos dice expresamente: “Sin duda me incliné más que Nietzsche hacia la noche del no-saber. Él no se demora en esos pantanos donde yo paso el tiempo, como hundido. Pero no vacilo más: el mismo Nietzsche sería incomprendido si no llegáramos a esa profundidad”. (Bataille, 2016, 50). Dar cuenta de esta profundidad fisiológica y de esta ausencia de vacilación hermenéutica es lo que nos compromete en el presente trabajo.

La carne de la vida se mete para dentro, pero no como entidad etérea sino como un cuerpo cargado de deseo y de corrupción, un cuerpo erotizado y cadavérico, un cuerpo desnudo pero acéfalo, con el que se tapa la grieta de la discontinuidad abismal de los mundos. Ese cuerpo que se mete para dentro con todo es la experiencia interior. Es de esta fisiología trágica e inmanente de la “experiencia interior” de quien deberemos servirnos para rescatar la continuidad de la parte maldita sobre cuya pista ya nos pusiera Nietzsche sin que él pudiera abarcarla en su totalidad¹. Y lo haremos abriendo tres vías: en primer lugar, la del

1 No es intención de este trabajo analizar la influencia de Nietzsche en Bataille. Sin embargo, no es posible dejar de recordar la importancia que tuvo su lectura para la más que significativa recepción francesa posterior de Nietzsche en todo el siglo XX. Escuchando al alma paralela, en lo referido al desasimiento de Dios y sus consecuencias, Bataille comprendió a principios de los años veinte que no le quedaba más remedio que resignarse a la presencia de Nietzsche en su pensamiento y en su destino. Lo que no se podía eludir a partir del desasimiento no solo era la voluntad de poder implícita en la transvaloración del sobrehombre, sino también, y de manera especial, la experiencia psíquica y fisiológica del mal. La afirmación de la risa terminaba remitiendo a la vida, pero también al abismo. Probablemente, tal y como relata Michel Surya en su conocida biografía de Bataille (2012, 78 y ss.), la peculiaridad de este influjo nietzscheano de Bataille no se podría haber producido sin la intermediación de su maestro en anti-idealismo el filósofo ruso afincado en París por esas fechas Leon Chestov. Entre los

carácter absolutamente profundo del dentro íntimo de la experiencia; en segundo lugar, la de la herida y la de la desnudez acéfala del cuerpo escindido y sus consecuencias; y, en tercer lugar, el reconocimiento sagrado de esa fuerza interna que alberga la vida y la muerte de manera simultánea en la hierofanía comunitaria del erotismo.

1. La experiencia interior como voluntad de poder/suerte

La tensión simultánea, generadora y destructora, que constituye la fuerza íntima de la voluntad de poder nietzscheana no resulta ser unidireccional. Sin duda las lecturas sociales o políticas de la tensión de fuerzas habrán de hacerse en un momento posterior, pero en el nivel fisiológico en el que nos hemos instalado el anuncio debe ser el de la fuerza múltiple instintiva ejercida por todas las discontinuidades corporales entre sí. Bataille, a su modo, podría participar también de esta concepción de la voluntad de poder. Hablando de la insuficiencia de los seres, y de manera muy gráfica, escribía en este sentido: “En el primer movimiento en que la fuerza de que dispone el amo pone al esclavo a su merced, el amo priva al esclavo de una parte de su ser. Mucho después, como contrapartida, la ‘existencia’ del amo se empobrece en la medida en que se aleja de los elementos materiales de la vida. El esclavo enriquece su ser a medida que somete esos elementos mediante el trabajo al que su impotencia lo condena” (Bataille, 2003, 215-216). Insistimos que no ha de buscarse ahora con este ejemplo, y en este nivel en el que nos encontramos, una alienante legitimación de la esclavitud al afirmar el poder del sometido en la fuerza que genera su sometimiento. Únicamente si tenemos en cuenta esta advertencia podremos percibir el alcance de cualquier fuerza, incluso la que genera la represión del sometimiento.

A lo que ha de atenderse ahora es propiamente a aquello que le sobra a todo ser: aquel excedente que habita en toda intimidad que no renuncia nunca a desparramarse, aún a sabiendas de que en ello se encuentre implícita la propia destrucción. Nos referimos entonces a la energía del amo y sus pérdidas, a la fuerza diferencial del esclavo en su resistencia, y a la de la tensión misma provocada por la diferencia. En este sentido sería de interés ponerlo en relación. Cualquier ser es fuerza en la medida en que es susceptible de ser afectado por el deseo.

años 1922 a 1925 Bataille asistía regularmente a encuentros con Chestov con quien tomó conciencia de que la filosofía de la tragedia que emanaba de Dostoievski y de Nietzsche abría las puertas de lo irracional con las que se desvelaba todo aquello que había ocultado el fantasma de la felicidad. La demencia, el pesimismo, el mal y el horror debían también ser tenidos en cuenta como consecuencia de la total liberación de la vida. Lo trágico para Chestov tenía que ver con que Dios seguía exigiendo lo imposible incluso después de su muerte. Desde esta perspectiva trágica Bataille tuvo que ingeniárselas para rehabilitar a Nietzsche desde el filtro marxista en el que tuvo que habitar casi ineludiblemente, en debate constante con los surrealistas, y liberarle del uso espurio que había hecho de él el nazismo y el fascismo. En este sentido su proyecto de la Revista *Acéphale*, a partir de 1936, llevado a cabo con colegas como Masson, Klossowski, Wahl y Caillois, se ocupó, de manera no exenta de dificultades y malos entendidos (¿Por qué alguien de extrema izquierda quería rehabilitar a un protonazi?), de reivindicar y liberar en Francia por primera vez la figura de Nietzsche. En su espíritu, y de manera especial en el segundo número publicado en 1937 y dedicado a Nietzsche íntegramente (Bataille, 2015, 19 y ss.), se cuestiona el antisemitismo y se hace ver con claridad que las fuerzas que se ponen en juego en la voluntad de poder nietzscheana nada tienen que ver con la violencia esclavizante de los nazis; antes bien, se trata de fuerzas liberadoras. La figura del acéfalo nos servirá posteriormente para ilustrar adecuadamente algunos de los aspectos implicados en esta extensión de la fisiología trágica.

Es en este momento de exceso en el que estalla el sujeto donde cabe conectar la voluntad de poder nietzscheana con la experiencia interior de Bataille. Cuando el poder, como nos explicó Deleuze, es el poder de verse afectado (Cf. Deleuze, 2003, 59 y ss), y cuando constatamos que es mayor la potencialidad cuanto mayor es la afectación, descubrimos en esa potencia el magma incandescente de la energía improductiva: aquello excesivo de lo que se constituye la peculiaridad maldita de las cosas humanas. Nietzsche concibió un hombre que no huyese de su destino trágico, pero, a pesar de tematizar también la pesadumbre, no pudo evitar la preponderancia ascendente y positiva de la voluntad de poder. Es precisamente aquí donde continúa Bataille ayudando a radicalizar la afirmación en lo que asciende, pero también, y, sobre todo, en lo que desciende. Bataille transforma la voluntad de poder en voluntad de suerte. “La suerte eleva, en efecto, para precipitar desde más alto; la única gracia que en último término podemos esperar es que nos destruya trágicamente en vez de dejarnos morir de alelamiento” (Bataille, 1972, 126). Intenta ir más allá de esa sensación de que el poder, aunque sepamos ya que en Nietzsche no es imposición, en simbiosis con la voluntad, termina presentándose como un destino excelso de realización humana. La suerte, la voluntad de suerte, impide la proyección porque siempre está en disposición de juego, de riesgo y de incertidumbre. Con el desgarrar de la extrema potencialidad consumiéndose no se puede acabar nunca. En la suerte se confía, pero no como un destino. No es respuesta. Es la incertidumbre del juego mismo. La voluntad de suerte es búsqueda sin fin, deseo de perdición, ansia de sutura de la grieta discontinua que abre los abismos del mundo, pero no incluye ninguna esperanza. La voluntad de suerte se expresa como una fisiología trágica porque le recuerda al cuerpo el gasto que no siempre puede ser contenido y su pérdida constante de ser.

Antes de dotar de orden discursivo este asunto del exceso azaroso de la voluntad sobre el que se sustentará la concepción crítica de una economía general frente a una economía productiva en su libro de 1949, titulado *La parte maldita* (Bataille, 2007b), Bataille ya nos había hablado de la importancia que tenía para su pensamiento la noción de gasto improductivo en 1933 en un artículo sobre el tema². La clave del asunto se encuentra en la constatación de la gran renuncia a la exuberancia obrada culturalmente a causa del horror que supone derrocharlo todo absolutamente siempre debido a la relación con la destrucción que ello implica: todos somos bien conscientes de lo poco que dura el fulgor de un fósforo. Al ser reprimida esta tendencia constitutiva y soberana de los seres humanos, en tanto que inercia natural, quedaríamos situados en una posición de subdesarrollo ontológico: “Es triste decir, señala Bataille, que *la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad*: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el *gasto improductivo*” (Bataille, 2003, 112). Es decir, que la utilidad productiva del ahorro, proyectada sobre el futuro mediante múltiples variantes sociopolíticas, se impone sobre el principio de pérdida y derroche que hay detrás de los cultos, la fiesta, el juego, la perversión, los monumentos suntuosos, las artes, la transgresión, el erotismo, los sacrificios, etc. Es sabido que el sacrificio, por ejemplo, para serlo, ha de estar referido a algo valioso. Todo el derroche de víctimas, animales y humanas, en los cultos ancestrales, y no tan ancestrales, supone la producción misma de lo sagrado; es decir, que de la excesiva energía material y

2 El artículo se titulaba “La noción de gasto” (1933), y encontraba su inspiración estructural y de contenido en los trabajos de Marcel Mauss, en concreto en su artículo “Ensayo sobre el don” (2009 [1925]).

espiritual que habita en la fuerza interna de la existencia, de la voluntad de poder, brota la soberanía sagrada de la vida antes de ser aplazada por alguna de las modalidades de ahorro que niegan la muerte. En lo sagrado está el poder siempre exuberante y potencial del derroche inconsciente, a la vez que la afirmación del horror más extremo. Para Bataille, sin el concurso de la sinrazón que habita en la fuerza incontrolada de lo sagrado los seres humanos gritamos nuestra carencia. La materia se tensa a causa de su inconsistencia y reclama la explosión de su impotencia. El arte, la ebriedad de la danza, la fiesta, el erotismo, etc., liberan todo ese hueco de negatividad sagrada de lo que sobra apareciendo la fascinación de lo excedente, lo oscuro, lo perverso: la potencialidad de lo sagrado es entendida aquí como la interioridad mística de la experiencia.

Sabemos bien que este misticismo de Bataille es un misticismo immanente y sin dioses que se refiere a la potencia de lo afirmativo, a la aceptación valiente de la continuidad entre la vida y la muerte, entre los excesos del deseo y el extremo horror. Será en la trilogía más tarde titulada *Suma ateológica*, compuesta por *El culpable*, *La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, donde intente dar cauce a esta intensión de su pensamiento.

En *El culpable* el tono poético del pensamiento se pone al servicio de la imposibilidad de las palabras para expresar lo que está en el límite. Bataille aquí ofreció el testimonio de su vida, sin prescindir de la muerte de su querida Laure y del terror de la guerra, para corroborar que poco se puede decir de aquello que se mantiene indiferente y callado. Lo único que le queda al culpable de tal anuncio es arrojar su cuerpo desnudo sobre las palabras a ver qué pasa.

En *La experiencia interior*, el tono de soledad se mantiene, pero se intenta hablar a todas aquellas discontinuidades que han caído en la cuenta de que lo son justamente por tomar conciencia de sí. Se arroja el grito, comprimido en palabras, a todos aquellos para los que el yo era una pasión inservible y requerían arriesgar la vida ofreciéndola sin esperanza a una nada exterior. Como dice Silvio Mattoni en su presentación de *El culpable*: “*La experiencia interior* procura hablarles a otros, a la comunidad secreta de los que salieron de sí para encontrar el vacío absoluto” (Bataille, 2017, 6). Solo puede obrarse este nivel de comunicación mística de una intimidad continua e immanente si se establece alguna suerte de reducción de las analgésicas lógicas delimitadoras. En este sentido, aunque la experiencia interior no tiene nada que ver con la vivencia fenomenológica, bien delimitada por la experiencia del mundo, sí que podría hablarse de una peculiar especie de reducción fenomenológica trágica que renunciara a toda clase de delimitación y que no pudiera gestionarse más que en el mismo sobrepasamiento: una reducción trágica que viene a remitir a una desnudez interior que no oculta nada y que, por ello, tiene que soportar el desgarramiento de lo que se oculta. De nuevo la desnudez. “El hombre es su propia ley, si se desnuda ante sí mismo” (Bataille, 2017, 54). La desnudez implica soberanía al reconocer la profundidad de las grietas de la tierra y de las propias heridas. Es esta desnudez la que se ofrece en sacrificio ante la discontinuidad de las cosas y de lo que hay. Este misticismo fisiológico es el que nos libera. “El místico ante Dios tenía la actitud de un súbdito. Quien pone el ser ante sí mismo tiene la actitud de un soberano” (Bataille, 2017, 54). Para el culpable de haber anunciado la muerte haciéndose dueño soberano de su miedo la soledad es una soledad que ya no puede tener refugio. Ya no puede habitarse en la piel sino en las entrañas.

Esta lectura encarnada que realizamos de la experiencia interior de Bataille no evita las dificultades de tematización. Se trata, como decía Blanchot, de aquello que es imposible

describir (2021, 60). En sí misma se trata de una experiencia que abomina del utilitarismo de las tematizaciones y, por ello, alude a una experiencia anterior a la historia que no concierne a ningún sujeto subyacente ni a ningún fin que no sea ella misma (Bataille, 2016, 29). No hay exterioridad que legitime, ni sujeción posible; en ello se especifica su carácter trágico. La estructura interna de la experiencia trágica persiste a las disyunciones de la racionalidad. A esta experiencia trágica pertenecería lo excluido, los sueños, la sexualidad, la locura. Sobre la negación irónica de estas derrotas de la ebriedad se ha construido la cultura occidental. El exiguo latido que se mantiene en estas estructuras inmóviles de lo trágico reaviva la necesidad de expresar lo inexpressable; ese dato interior ausente y presente al mismo tiempo donde nos reconocemos todos. En este sentido, la peculiaridad de la experiencia interior con respecto a la mística se encuentra en el absoluto desinterés por devenir todo, inclinándose más bien hacia las implicaciones que tiene dejar de ser algo (Cf. Bataille, 2016, 45). Desde un presupuesto tal de la desaparición y de la imposibilidad se entiende bien que se trate de una experiencia ligada al no-saber. Podemos hablar de ella. No parece haber reticencia en ello, pero las palabras, el lenguaje, terminan abrasando todo lo que nombran y, por ello, no se revela nada quedando siempre sustraída. “Esa experiencia surgida del no-saber permanece decididamente allí. No es inefable, no se la traiciona si se habla de ella, pero ante las preguntas del saber, le sustrae incluso a la mente las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada y no puede fundar la creencia ni partir de ella” (Bataille, 2016, 25). Decir algo tiene que ver únicamente con la negatividad. Se dice siempre lo que no es: la experiencia interior no es un plan de acción, un propósito de sentido; no puede ser acogida por un yo que se autoconstituye y se somete a procesos de formación; tampoco puede asimilarse sin más con lo inconsciente; la filosofía no puede dar cuenta de ella ya que es ella misma la energía del pensamiento. El ser humano reconoce en este arrasamiento interior el haberse situado en el límite de esa indiferencia cruel de lo real a la que no se puede dejar de someter tras el reconocimiento de la total dejación. Solo somos una pregunta que se repite constantemente; por eso, como también supo ver bien Blanchot, “la experiencia interior es la respuesta que el hombre espera cuando ha decidido no ser más que interrogante” (Blanchot, 1977, 45). Es la consecuencia ineludible por sustraer a la vida del engaño del ocultamiento y de liberar la devastadora energía de eso maldito que lo consume todo en el momento mismo de afirmarlo.

La experiencia interior es, por tanto, éxtasis dionisiaco y exceso que se encuentra por todas las partes, pero al mismo tiempo es negación de cualquier plan, de cualquier proyectar. Con esta tensión trágica de la intimidad queda todo vacío, inmóvil, y, precisamente por ello, termina rebosando la posibilidad de lo imposible. La experiencia interior es experiencia límite que no ahorra en sobrepasamientos y transgresiones sacrificiales en las que el propio impulso vital termina por descomponerse en su ejercicio radical de soberanía.

2. Cuerpos sin cabeza

Desde nuestra parcial lectura del pensamiento de Bataille la experiencia interior diluye la diferencia entre lo espiritual y la carne. Lo interior en Bataille puede tocarse. Entre otras consideraciones cabe hacer referencia a su carácter visceral y entrañable, instintivo y material. La cercanía de lo sagrado con la sexualidad y con el erotismo hace que constantemente

estemos recibiendo muestras, muy intencionadamente sepultadas, del vínculo estrecho de los humanos con su animalidad implícita. “En cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto” (Bataille, 2003, 54). La fisiología mística de Bataille da cuenta, con Nietzsche, de que el encierro que realiza el cuerpo no es para el alma, sino para la fuerza incontrolable y excesiva de la visceralidad. En el interior se cuece toda la energía sagrada de la continuidad de la vida. Es a partir de la piel, en la frontera de la exterioridad y en el juego productivo de los cuerpos instrumentales, cuando el magma matérico deviene conciencia y se fragmenta de manera discontinua en el bálsamo regulador del yo. A partir de ese momento la razón se encarga de generar la conjura contra la informidad del universo poniéndole un traje a lo que existe (Cf. Bataille, 2003, 54).

Bataille mantiene la tensión de su pensamiento sobre la base de una voluntad material inmanente. Es claro que, del mismo modo que la corporalidad de la experiencia interior no remite a ningún en sí legitimante, el materialismo del que nos habla, referido especialmente al lado oscuro y de tiniebla, no implica una ontología, ni tampoco el reduccionismo de que la materia sea la cosa en sí (Cf. Bataille, 2003, 62). La bajeza material, la degradación de lo impuro, no puede someterse al poder liberador de la razón. Cuando la razón sujeta a la materia la dignifica convirtiéndose en algo externo y, por tanto, en principio superior impositivo que impide la transgresión de las fuerzas oscuras. Se trata del excesivo peso macrocefálico de la paternidad externa. Se requiere, como en Nietzsche, la fórmula de la decapitación para poder establecer con fluidez fisiológica el tránsito del fuego de lo exuberante a los hielos gélidos de lo insoportable. Decapitar traerá como consecuencia habitar permanentemente en las fronteras de la transgresión. Propiamente hablando habría que decir que la transgresión se convierte en el único hábitat de la existencia y de la comunidad acéfala.

Probablemente Nietzsche vería con buenos ojos la radicalización mutilante y sacrificial de la fisiología de Bataille al proponernos la mística inmanente de una comunidad sin cabeza regida por el filtro sacro del arte y sus excesos. Expresamente, el escritor francés, identificaba la acefalia con la muerte de Dios y con lo sobrehumano. “6. El *acéfalo*, decía, expresa mitológicamente la soberanía destinada a la destrucción, la muerte de Dios, y en esto la identificación con el hombre sin cabeza se mezcla y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que ES íntegramente ‘muerte de Dios’. 7. El superhombre y el *acéfalo* están unidos por un mismo destello a la ubicación del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida” (Bataille, 2003, 186). En Bataille el Dios dionisiaco en el que se encarna la voluntad de poder y la exuberancia destructiva de la vida, al habitar en la tragedia hace que pueda trascenderse la mera individualidad de los impulsos corales en esa comunidad “sin cabeza”, resultado de la decapitación de la divinidad. Su gran empeño fue hacer compatible la aspiración nietzscheana de libertad individual más radical con los propósitos más extremos de igualdad social del comunismo (Campillo, 1998, 24).

Acéphale, como proyecto, iba más allá de la revista. Incluía una suerte de realización esotérica, mística y trágica de esta extensión política de la que hablamos. Poco se sabe de esta sociedad secreta que quería concebirse como la comunidad generadora de una nueva religión (Cf. Surya, 2012, 290 y ss.): una religión que incluyera la presencia más intensa del

hombre en el mundo, tanto desde el punto de vista erótico como tanático. *Acéphale* se quería presentar como la comunidad fisiológica de la tierra donde la muerte consigue liberarse del cielo. El cuerpo se convertía en entraña terrestre en su jugo vital y biológico, pero también en la sequedad cadavérica de su descomposición. Más allá de aquellas oscuras intenciones de la secreta comunidad lo que aquí nos interesa más es el hecho de llevar hasta sus últimas consecuencias el rumor nietzscheano de la rehabilitación de la muerte para la vida. Es la muerte recuperada la que establece el vínculo más esencial entre los vivos. Como ratifica el comentario de Surya: “La muerte, al igual que el sacrificio, (...) une a los supervivientes que quedan suspendidos del cadáver. Lo que enlaza la muerte es la angustiada comunidad que experimentan conjuntamente los vivos en el desgarramiento de su superación” (Surya, 2012, 285). En el tercer artículo de *Acéphale* del número 5 de 1939, Bataille habla expresamente de “La práctica del gozo ante la muerte”. Comienza advirtiendo que en cualquier hermosa claridad de algo feliz que acontece se encuentra presente el más desgarrador de los espantos. El verdaderamente feliz es quien no mide la caída y es capaz de convertir la agonía siempre presente en un gozo porque ya no hay nada excluido, porque ya tiene acceso a todo. “El místico del gozo ante la muerte no puede ser considerado como un acorralado, ya que está en el estado de reírse con total ligereza de cualquier posibilidad humana y de conocer cualquier embeleso accesible” (Bataille, 2015, 106). La muerte implica despertar del embeleso y repetir siempre la afirmación de la experiencia interior. De nuevo el misticismo inmanente, porque el gozo ante la muerte únicamente le corresponde a aquel para quien no hay más allá. Ningún más allá puede servir a aquel que “baila con el tiempo que le mata”. Es la apoteosis de lo precedido, la risa ebria de la carne, en la que se recupera el júbilo trágico del presente. Para Bataille ahora las fuerzas de la voluntad de poder celebran también el aniquilamiento de la vida al desaparecer dentro: “Permanezco en ese aniquilamiento y a partir de ahí me represento la naturaleza como un juego de fuerzas que se expresa en una agonía multiplicada e incesante” (Bataille, 2015, 109). El sol y el cielo desenfundados existiendo en el momento mismo de destruirse y consumirse. “Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar en mí mismo dentro de una gran fiesta de sangre” (Bataille, 2015, 112). El amor más inconcebible. La vida y la muerte juntas cayendo hacia dentro. “Una pura caída interior en un abismo ilimitado” (Bataille, 2015, 114).

Mucho debe esta radicalización tanática de la vida a Nietzsche, pero también a la remisión constante a las ancestrales fuerzas sagradas de la vida arraigadas en la experiencia de las grietas terrestres y cavernarias. La iconografía del acéfalo, diseñada por Masson con sugerencias del propio Bataille, no puede dejar de mostrar la herida procedente de la mutilación. El dibujo representa el cuerpo de un hombre con el cuello seccionado y los brazos extendidos. En una de las manos lleva un “sagrado corazón” en llamas, abrasándose, consumiéndose, y, en la otra, una daga. El vientre abierto al aire muestra la carnalidad efímera y excrementicia de las vísceras. Músculos llenos de energía que conviven con la corrupción y la impureza. La cabeza no obstante no se ha perdido del todo ya que su calavera se ha instalado en el sexo confundiendo, o asimilando, la vida con la muerte. Propiamente no hay confusión, sino el reconocimiento de un orden moral atravesado por la contradicción y por la ausencia de límites. Como apunta Ginés Navarro al respecto: “El acéfalo ‘ignora la prohibición’, vive en el mundo de la transgresión y lo heterogéneo; consagra las tendencias bajas como principios de la vida y con ello arruina el aspecto humano del cuerpo y la huma-

nidad del sujeto; pierde la cabeza y abolidos los límites entre el afuera y el adentro, deviene sagrado” (Navarro, 2002, 159). Deviene sagrada, como vemos, esta fisiología trágica de Bataille. Su sacralidad se encuentra en la energía comunitaria que se despliega al perderse la entidad sustancial de una cabeza rectora. La soberanía se encuentra ahora en todas las partes, pero especialmente en el asentimiento del *mysterium tremendum*. Pero, además de esta sacralidad del sacrificio de la parte-una en beneficio de la integración de la parte-múltiple, el acéfalo tiene que ver con la ausencia del fundamento de la identidad, con la destrucción de la autoridad racional, con la instauración de un des/orden sustentado en la autonomía de las pulsiones (analogía clara con el des/orden de las fuerzas de la voluntad de poder nietzscheana), con la inconveniencia de lo porvenir ante la falta de previsión implícita en la combustión absoluta e inmediata del corazón, con la violencia originaria e instituyente de comunidad implícita en la decapitación misma, con el resurgimiento de las grandes madres internas y terrestres de lo más detestable³.

Ahora bien, además de este estallido de la corporalidad trágica, la acefalia adolece de otras consecuencias para nuestra fisiología hermenéutica de esta gran salud soberana. Sin cabeza, hay que hablar también de la seducción terrestre de otras partes del cuerpo: el dedo gordo del pie, los pies (Bataille, 2003, 44 y ss.), la hipocresía por la repulsa de los mataderos (Bataille, 2003, 50), el ojo (Bataille, 2003, 37), la boca (Bataille, 2003, 67). Todos ellos son huecos, espacios horadados, por donde se escapa el excedente de la parte maldita.

La boca, por ejemplo, es el “orificio de los impulsos físicos profundos” (...) “un hombre puede liberar esos impulsos al menos de dos maneras diferentes, con el cerebro o con la boca, pero apenas se tornan violentos se ve obligado a recurrir a la forma bestial de liberarlos” (Bataille, 2003, 68). Para Bataille, la humanidad de la boca cerrada nos deja sin recursos para el regreso interior, profundo y carnal, hacia la hierofanía fisiológica de lo real. De nuevo el misticismo fisiológico de Bataille.

Sin cabeza también implica mutilación. En el conocido trabajo titulado “La mutilación sacrificial y la oreja cortada de Vincent Van Gogh” (Bataille, 2003, 74 y ss.), se nos habla del carácter sacrificial de las mutilaciones y las automutilaciones psicológicas y rituales. Estos fenómenos, según Bataille, obedecen implícitamente a la tortura del exceso contenido en la fuerza de la vida y en su ratificación en la muerte. La inercia de separar, de extraer y de lanzar algo de uno mismo, del dentro más carnal, fuera de sí, y que, en algunos casos no puede tener más límite que la muerte, resulta ser un mecanismo psicológico y fisiológico en el que se expresa la ruptura de la homogeneidad con la naturaleza, con lo real, para expiar mediante el dolor la potencia de la continuidad y sujetar la parte maldita con la individualización del orden establecido.

3. El misticismo erótico y tanático

La figura del sol es importante para Bataille. Se trata de un cuerpo que se consume a sí mismo devorándose en el propio acto de conferir vida. Al margen de cualquier ratificación cosmológica de este extremo la analogía implícita en todo orden posible de existencia de las

3 Reelaboramos aquí las claves de lo que para Ginés Navarro representa la figura del acéfalo. (Cf. Navarro, 2002, 160-161).

cosas puede extenderse a lo macro y a lo micro. Atendiendo a nuestra perspectiva fisiológica parece claro destacar que, en los cuerpos, en la fuerza immanente de lo biológico, se produce una constante lucha instintiva de la vida desplegando energía en el mismo momento en el que se produce el deterioro, la degeneración y la muerte. Para Bataille, al margen de cualquier reduccionismo vitalista, es en el erotismo donde se concentra la tensión de estas dos fuerzas; donde se aprueba la vida hasta en la muerte (Cf. Bataille, 2005, 15). El erotismo, en tanto que tránsito de lo animal a lo humano, tiene que ver con lo interior (no con la conciencia); es decir, con lo sagrado. El erotismo está dentro, no fuera, en cualquier suerte de objetivación ajena del deseo. Aparece cuando el homínido toma conciencia de la muerte; es decir, en el momento en el que la vida sexual del hombre, que va más allá de reproducir la vida, se opone a la del animal. Con la conciencia de la muerte quedamos liberados del sexo meramente reproductivo habilitándose, de este modo, la posibilidad del derroche improductivo de fuerza vital y de trascender las previsiones de permanencia. Tal liberación, en todo caso, no implica que lo erótico deje de estar condicionado por lo reproductivo. De hecho, es el abismo que se abre entre las discontinuidades sexuales el que es rellenado con la infinita pasta de la muerte. En tanto que la ‘pequeña muerte’ del espasmódico placer erótico es identificable con la muerte definitiva, quedará anunciado por ello que la risa y el llanto simultáneos de Eros nos llevan y nos traen del delirio y la voluptuosidad al horror sin límites (Cf. Bataille, 2007, 37).

Bataille abrió la posibilidad de convertir la sexualidad, es decir, la erotización de la desnudez, en un adecuado receptáculo para vislumbrar aquel rumor constante de lo indecible en su indiferencia tras el vaciamiento de la divinidad. El erotismo con Bataille nos ha situado en los límites más extremos diseñando la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio (Foucault, 1999, 163). Nietzsche fue bien consciente de que él mismo no podría dar alcance a todas las consecuencias del anuncio de la muerte de Dios. Un extremo no concebido fue el del vínculo instantáneo del erotismo, en conexión directa con la muerte, con el descubrimiento de la propia insuficiencia del lenguaje y la abolición del poder de las palabras para expresar la continuidad de la vida (Cf. Bataille, 2016, 45). El erotismo no puede consolidarse ya en nada; queda sometido a los abismos de lo imposible. No puede encontrar su verdad en los cuerpos, sino en esa nada que los estrecha. Por eso cabe concebirlo tentativamente como esa modalidad fronteriza de habitar entre la discontinuidad y la continuidad en la que se aprueba la vida hasta en la muerte (Cf. Bataille, 2005, 15). “Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida” (Cf. Bataille, 2005, 19). Una nostalgia que se activa en los núcleos más íntimos de la experiencia interior y que, precisamente a causa de esa inmanencia trágica, se abre a la libertad, a la trascendencia y a lo sagrado. El erotismo no es la sexualidad instintiva y reproductiva. Tiene que ver con ese magma incandescente que quiere apagarse siempre sobre la nada. Es el lugar en el que nos perdemos al transgredir lo imposible. En la transgresión es donde se disuelven los seres que se comprometen con la actividad erótica. Disuelta la discontinuidad evocamos nuestra continuidad originaria. La muerte y sus rituales se conectan y se hacen simultáneos a la expresividad erótica de la vida. En ese filtro lo erótico es lo sagrado. En la violencia que late en el sacrificio se produce la revelación de la erótica continuidad originaria en el ofrecimiento y la destrucción de la discontinuidad de una víctima propiciatoria. Lo erótico,

como sagrado, exige, por tanto, la violencia, la violación de la cesura. La muerte, de este modo, es reivindicada como la apoteosis más reveladora de la vida. En el pie de foto de una ilustración incluida en *El erotismo* sobre sacrificios humanos aztecas Bataille anota expresamente: “Suele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado” (Bataille, 2005, 122 y ss). Sacrificio tiene que ver con excedente de vida y con transgresión. Se sacraliza la trasgresión, por tanto. No se puede olvidar que la muerte ha estado prohibida; o, mejor dicho, que la muerte y su negación para la supervivencia, han sido la energía y el entramado de toda prohibición. Por eso, para comprender bien el alcance de este asunto es preciso anotar, como nos enseñó a ver bien Foucault, que la transgresión requiere aquí ser liberada de las potencias escandalosas del mal, de lo negativo, de lo subversivo. “La transgresión no se opone a nada, no se burla de nada, no busca sacudir la solidez de los fundamentos (...), no es violencia en un mundo dividido (en un mundo ético) ni triunfo sobre los límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario) (...). No hay nada negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma ese ilimitado en el que salta abriéndolo por vez primera a la existencia” (Foucault, 1999, 168). Solo esta disposición sagrada de la transgresión, prioritariamente de los cuerpos, al arrojar a la vida a lo ilimitado prescindiendo de lo fragmentario, nos permite, desde este misticismo inmanente de la fisiología trágica, una conexión instantánea y eterna, siempre efímera, entre el cuerpo y lo real. De producirse esto es la experiencia interior la que rellena todos los huecos abisales de la discontinuidad y lo afirma en la comunicación. La comunicación, así, es la sacralización erótica de la muerte en la vida y el asentimiento de la continuidad. De entre los ejemplos destacados por Bataille, uno de los que mejor ilustran el asunto desde la perspectiva de nuestra fisiología trágica es el de la orgía.

La orgía es paradigma de transgresión y de comunicación. Como toda transgresión la orgía adolece de una insoportable ambivalencia que tiene que ver con el reconocimiento de la angustia que acarrea jugar con los límites. Se trata de una angustia que reconoce a carcajadas, pero también entre sollozos, la simultaneidad del extremo placer y del extremo sufrimiento y la completa identificación de la existencia con el no-ser de la muerte. Más allá del desbordamiento de fuerzas con el que la fiesta niega los límites impuestos por la ordenación cotidiana del trabajo, la orgía se presenta como la absoluta inversión del orden. Tal desenfreno supone que el erotismo orgiástico sea un exceso peligroso, ciego y nefasto en acuerdo estrecho con la desmedida e incontrolada proliferación de la vida. Reducido el aislamiento en el que nos deja la interdicción, la transgresión de la orgía supone la fusión ilimitada de los seres en su propia exuberancia interior. Seres de dentro que cuando se tocan dentro se tocan fundidos; es decir, fusionados, pero al mismo tiempo, apagados también. Esta comunión es la comunicación del silencio sin fin; la verdad de un océano, en el que quedan integradas todas las olas, y de un desierto, en el que una duna siempre se monta sobre otra. Ese océano que alberga todas las fuerzas hasta la de la sequedad; donde el sentimiento de comunidad aglutina cada torrente y donde Bataille tomó conciencia del impulso propio que debía imprimir al destino común con Nietzsche. “Hablé de comunidad como si existiera: Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones, pero permaneció solo. Frente a él ardo, como con una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. No me detiene que

en la vía de la experiencia interior él sólo avanza inspirado, indeciso (...) De un sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche nace en mí el deseo de comunicar, no de una originalidad aislada” (Bataille, 2016, 49-50). Pero, como ya advertimos al principio del trabajo, sabe muy bien que su conexión es la de la hueca profundidad de una íntima oscuridad. “Sin duda me incliné más que Nietzsche hacia la noche del no-saber. Él no se demora en esos pantanos donde yo paso el tiempo, como hundido. Pero no vacilo más: el mismo Nietzsche sería incomprendido si no llegáramos a esa profundidad” (Bataille, 2016, 50).

Conclusión

Terminamos ya esta reflexión centrada en la expresión soberana de la fisiología trágica de Bataille. De su discurrir hemos aprendido que tenemos que saber leer bien a Nietzsche y que para ello no podemos ser nietzscheanos, como nos enseñara Bataille; y también el propio Nietzsche de manera autorreferencial. Nos toca traspasar los umbrales de algunas puertas que él únicamente dejó entreabiertas. La sugerencia de su gran intuición sobre la decadencia y sobre la necesidad de intervenir directamente en su devenir con la vida misma y con su radicalidad fisiológica se dirige a cada uno de nosotros en nuestra capacidad de reacción crítica y creativa. No se quieren seguidores. El escorzo instintivo de la corporalidad exige la insistencia de la diferencia (Deleuze) y de lo diferente: lo de afuera. No ha lugar a una mera reproducción de su pensamiento, inservible para nuestro tiempo en algunos aspectos si la pretendemos fidedigna, si no es filtrado por las múltiples anarquías artísticas de la libertad o del horror. Escuchar a Nietzsche con utilidad implica actualizar permanentemente la incomodidad de su filosofía para una época cómoda e indisciplinada que se derrite licuada entre los dedos blandos de la indiferencia. La inercia de un hedonismo mal entendido hace que los individuos fragmentados se sometan a las nuevas modalidades de los ideales ascéticos de represión de la energía vital puesta al servicio del vaciamiento y la manipulación. Incluso la corporalidad se instrumentaliza para, de ese modo, inhibir su potencial crítico y auténticamente creativo. ¿Qué podrá implicar verdaderamente la reapropiación de un cuerpo insertado en la voluntad de poder y de suerte, el anuncio de la fisiología trágica como programa ético-político, ante la saturación y el ahuecamiento del espectáculo de la corporalidad? Pensar con el cuerpo, pensar dentro del cuerpo, pensar desde el cuerpo, es no evitar nunca el reto de lo real; no permitir que esta dejación de la productividad siga condicionando la estructura entera de nuestro modelo civilizatorio actual. El cuerpo entramado de la voluntad de poder nietzscheana se reconoce como ese escenario ineludible que se va configurando con cada acción. No se nos da como una prefiguración en la que se acumulan las intenciones. La peculiaridad de este escenario desfundamentador resulta ser análoga a la pintura de Paul Cézanne. No se trata tanto de la dotación de un espacio previo en el que instalar los objetos y modelarlos, como de la modulación del espacio a partir de la modulación propia de los objetos. La pasión artística del cuidado de sí, de la escultura de sí que reclama Nietzsche al espíritu libre del superhombre para afirmarse en cada instante eterno y para ser el que se es, exige que el cuerpo no sea una condición trascendental sino la construcción interpretante y traductora de la vida y su impulso ejecutivo en el momento mismo de ser modulada. Una tarea de esa índole se aleja del pesimismo y reclama para sí la presencia dionisiaca

del “artista trágico”: aquel que dice sí incluso a todo lo problemático y terrible (Nietzsche, 2016, IV, 634); a lo negativo, a lo absolutamente terrible. La gran salud que reasumimos implicará, por una parte, la reapropiación de la muerte, es decir, de la diferencia implícita en su fuerza vital. Aunque también, como nos ha ayudado a ver Bataille, y atendiendo a su peculiar espíritu trágico, nos facilitará escuchar el hueco continuo de la hierofanía soberana en la interioridad, al margen del horror que pueda estar allí contenido. Bataille consiguió integrar la discontinuidad nietzscheana, pero para ello tuvo que desnudar a todos los cuerpos con objeto de homogeneizar la profundidad y las extremas diferencias de cada una de las heridas que ahora se hacían visibles. Esta deponencia de la fisiología trágica de Bataille nos ha ayudado a definir algo más ese espacio de la experiencia del cuerpo y del espíritu en la que el sujeto que habla, en lugar de expresarse, se expone, y al exponerse desaparece en la indigencia de su propia finitud, y en la repetida remisión a su propia muerte. El misticismo inmanente de Bataille que hemos rescatado sabe bien que en la soberanía del exceso la ilimitación del gasto nos permite descender a los espacios sagrados de la maldición. La afirmación nietzscheana parecería querer consumarse de este modo.

Referencias

- Baigorria, Osvaldo (2002), *George Bataille y el erotismo*, Madrid, Campo de Ideas.
- Bataille, George (1972), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus.
- Bataille, George (1996), *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós – ICE de la UAB.
- Bataille, George (1999), *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- Bataille, George (2002), *La oscuridad no miente*, Madrid, Taurus.
- Bataille, George (2003), *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, George (2005), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- Bataille, George (2006), *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Bataille, George (2007a), *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets.
- Bataille, George (2007b), *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Bataille, George (2008), *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, George (2010), *La literatura y el mal*, Barcelona, Nortésur.
- Bataille, George (2015), *Acéphale*, Madrid, Arena Libros.
- Bataille, George (2016), *La experiencia interior. Suma ateológica I*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Bataille, George (2017), *El culpable. El aleluya. Suma ateológica II*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Blanchot, Maurice (1977), *Falsos pasos*, Valencia, Pre-Textos.
- Blanchot, Maurice (2021), “La experiencia interior”, en *De la angustia al lenguaje*, Madrid, Trotta.
- Campillo, Antonio, (1998), “La filosofía política de George Bataille”, en P. Mayayo (Ed.), *En torno a George Bataille*, Madrid, Cruce.

- Deleuze, Gilles (2002), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel (1999), “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Volumen I*, Barcelona, Paidós.
- García Vergara, Marisa (2013), *George Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona y otras.
- Goldaracena, Celso (1996), *Bataille y la filosofía*, La Coruña, Eris.
- Guzmán Robledo, Guillermo Nelson (2017), *La inversión de la inmanencia. George Bataille y la negatividad hegeliana*, Zacatecas, Taberna Librería.
- Habermas, Jürgen (1989), “Entre erotismo y economía general: Bataille”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires - Madrid, Katz.
- Morey, Miguel, (1990), *Psiquemáquinas*, Barcelona, Montesinos.
- Navarro, Ginés (2002), *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*, Barcelona, Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich, (2010-2016), *Obras Completas*, Madrid Tecnos, 4 Vols.
- Salgado Fernández, E., (2007), *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Sollers, Philippe (Dir.) (1976), *Bataille*, Barcelona, Madrágora.
- Surya, Michel (2012), *Georges Bataille, la muerte, la obra*, Madrid, Arena Libros.

El estatus ontológico de los posibles en la intelección divina: Juan Duns Escoto y Guillermo de Alnwick

The ontological status of the possibles in divine intellection: John Duns Scotus and William of Alnwick

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI*

Resumen. En las últimas décadas, la teoría epistemológica de Juan Duns Escoto ha sido objeto de interés por combinar aspectos metafísicos y semánticos, los cuales le permiten distinguir la intelección, un evento cognoscitivo real, de su ‘contenido’ específico. En este artículo abordaremos el conocimiento divino de las posibles creaturas, preguntándonos si el Doctor Sutil le atribuye a su *ser* inteligible, *esse intelligibile*, algún tipo de realidad ontológica. En discusión con la interpretación de quien fue su secretario, Guillermo de Alnwick, argumentaremos que Escoto se refiere, con aquella expresión, al contenido semántico de la intelección sin ningún compromiso ontológico.

Palabras clave: *Escoto, Alnwick, ser inteligible, ideas divinas*

Abstract. In recent decades, the epistemological theory of John Duns Scotus has been the object of interest for combining metaphysical and semantic aspects, which allows him to distinguish intellection, a real cognitive event, from its specific ‘content’. In this article, we will address the divine knowledge of possible creatures, wondering if the Subtle Doctor attributes to its intelligible being, *esse intelligibile*, some kind of ontological reality. In discussion with the interpretation of who was his secretary, William of Alnwick, we will argue that Scotus refers, with that expression, to the semantic content of intellection without any ontological commitment.

Keywords: *Scotus, Alnwick, intelligible being, divine ideas*

Recibido: 18/01/2021. Aceptado: 02/09/2021.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente es Becario Postdoctoral UCA-CONICET con un proyecto titulado *La inteligibilidad de los posibles: resignificación de la teoría modal de Juan Duns Escoto en el joven G. W. Leibniz*, aprobado por Resolución RESOL-2020-652-APN-DIR#CONICET. Se ha especializado en el pensamiento de Juan Duns Escoto, en particular su doctrina de la causalidad contingente y el conocimiento divino de los posibles en el marco de su teoría modal. En línea con el tema aquí presentado, otras de sus publicaciones son “Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual según Juan Duns Escoto” en *Revista Española de Filosofía Medieval* y “La inteligibilidad e intelección de las ideas divinas según la perspectiva de Juan Duns Escoto” en *Unisinos Journal of Philosophy*. Correo electrónico: emayocchi@gmail.com.

1. Introducción

La epistemología de Juan Duns Escoto (c.1265-1308) juega un papel importante en la bisagra intelectual que constituye el s. XIV, cuyas ramificaciones llegarán incluso a los pensadores más ilustres de la edad moderna. Sin embargo, a causa –quizás– de la sutileza que lo caracteriza, su doctrina ha sido objeto de diversas interpretaciones y ataques, incluso por sus más cercanos seguidores.

En el presente trabajo nos interesa evaluar la crítica que establece Guillermo de Alnwick (c.1275-1333) al modo en que Escoto entiende la intelección de las ideas divinas. Alnwick fue su secretario en la primera instancia parisina y luego editor de algunas de sus obras. Por esos motivos, su análisis del pensamiento de Escoto adquiere un especial interés.

Para cumplir con nuestro propósito, comenzaremos presentando las características principales sobre la intelección divina de las creaturas según Escoto; a continuación, abordaremos las críticas que formula Alnwick; y, finalmente, buscaremos resolver las supuestas inconsistencias en la doctrina de Escoto, a partir del análisis de algunos textos que, a nuestro juicio, son fundamentales para rechazar las críticas de Alnwick.

2. La intelección divina de las creaturas antes de su existencia efectiva según Duns Escoto

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales, sostenidos por los maestros de la época. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles¹ y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han sido creadas². Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas por comparación con su esencia, debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta explica que Dios tiene, primero, un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas y, gracias a este, puede establecer ‘luego’ –en sentido lógico, no temporal– la relación de comparación que describe la imitación de ellas respecto de la esencia divina. Para esto, el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le sirve para explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada ‘instantes de naturaleza’:

Entiendo esto de la siguiente manera: el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) con su intelecto y voluntad, se da

1 Cfr. *Lect.* I.35 (Wat. XVII, 445-459), *Ord.* I.35 (Wat. VI, 245-270), *Rep. Par.* I-A.36.2 (Noone, 396-398; 404-425).

2 Cfr. *Lect.* I.36 (Wat. XVII, 461-476), *Ord.* I.36 (Wat. VI, 271-298).

el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, lo cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) con el intelecto y la voluntad divina, se da el segundo instante de naturaleza³.

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar diferentes instantes de naturaleza, cada uno de los cuales se distinguen por los objetos hacia los cuales se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, por tanto, es conocido (o querido) ‘después’ de éste. Ahora bien, en el conocimiento divino, hay un primer instante en el que Dios conoce su propia esencia, dada la perfecta identidad real entre ella y su intelecto, mientras que en un segundo instante se conocen los objetos ‘secundarios’, es decir, las posibles creaturas.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera⁴:

(1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.

(2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.

(3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.

(4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Mientras en (2ⁿ) Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas, es en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las ideas divinas, como lo afirma Vater (2017, 418), y son definidas por Escoto, interpretando a Agustín, diciendo que “una idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo es capaz de ser formado de acuerdo con su

3 *Ord.* II.1.1 #29 (Vat. VII, 16): *Intelligo sic: ordo naturae accipitur comparando obiecta ad intellectum et voluntatem divinam, quia comparando essentiam suam ad intellectum et voluntatem eius –quae est primum obiectum in se intellectus sui et voluntatis suae– est primum instans naturae, et comparando alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam, quae non sunt ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti, est secundum instans naturae.*

4 Con la letra ‘n’ en el índice queremos indicar que se trata de diferentes ‘instantes de naturaleza’. Cfr. *Lect.* I.35 #22 (Vat. XVII, 452-453), *Ord.* I.35 #32 (Vat. VI, 258) y *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #63-64 (Noone, 421-422). Si bien en *Rep. Par.* I-A.36 presenta dos modelos distintos, uno con tres instantes y otro con cuatro, entendemos que Escoto se inclina por el segundo modelo, que sigue a los ya propuestos en *Lect.* y *Ord.*, salvo por una modificación: la relación de la creatura conocida respecto de la esencia divina, como de lo medido a la medida, aparece en los textos de Oxford en el segundo instante, mientras que en el texto parisino la ubica en el tercer instante. Esta modificación puede tener su justificación para asegurar que el conocimiento directo de las posibles creaturas es ‘anterior’ a la relación, ya que toda relación requiere de fundamentos para poder establecerse.

propia razón.”⁵ Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son posibles imitaciones de la esencia divina. El conocimiento de esta relación de comparación se da en (4ⁿ), una vez que se han conocido sus extremos.

Nos concentraremos ahora en (2ⁿ), que es el momento relevante para el propósito de nuestro estudio. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como ‘objetos secundarios’ quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidos en el ‘objeto primario’ (la esencia divina), y su conocimiento ‘se sigue’ (*sequitur*) de él, o mejor, la esencia divina mueve al intelecto, no solo a su propio conocimiento sino también ‘más allá’ de sí, hacia las posibles creaturas. En efecto, Duns Escoto afirma que

la intelección de Dios, aunque no sea causada absolutamente, sin embargo, en cuanto es de tal objeto secundario (por decir, una piedra), es como principiada por la esencia [divina] en cuanto razón formal objetiva equívoca, y así es más principiada que como objeto primario, porque en este caso es principiada en cuanto razón formal objetiva unívoca.⁶ (...) Cuando se dice ‘un acto que es principiado de modo equívoco en cuanto versa sobre un objeto secundario’, no es otra cosa que su mismo extenderse –como si fuera más allá del objeto primario– hacia el [objeto] secundario por virtud de un principio objetivo, que es equívoco hacia el término secundario.⁷ Pero, ¿qué significa que un acto se extienda así? (...) Significa que el objeto secundario es referido al acto u objeto primario.⁸

Este pasaje nos muestra que, para Escoto, el intelecto divino no conoce del mismo modo a la esencia divina y a las creaturas posibles. En el caso de la esencia divina se da de modo unívoco, porque es ella misma la que mueve al intelecto a su propio conocimiento, tal como ella es. Sin embargo, el conocimiento de la creatura es equívoco, esto quiere decir que entre el acto de conocer divino y los objetos secundarios hay una diferencia fundamental respecto de la perfección entre ambos. Pero el punto principal consiste en que, a pesar de ser dos modos distintos de conocer, no son dos actos diferentes, sino que es un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo. Tampoco los objetos son entidades independientes, ya que ese ‘extenderse’, comenta Smith (2018, 486-488), quiere decir que las creaturas en cuanto conocidas tienen una relación al acto del intelecto, según el tercer modo de los relativos propuesto por Aristóteles en *Metafísica* V (1994, 241), por referirse a ese acto que es su medida y del cual dependen.

5 Ord. I.35 #38 (Vat. VI, 260): *idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.*

6 Ord. I.36 #39 (Vat. VI, 286): *intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequívoca, – et ita magis principiata quam ut primi obiecti, quia sic est principiata quasi ratione formali obiectiva unívoca.*

7 Ord. I.36 #41 (Vat. VI, 287): *Sed cum dicitur ‘actus quasi aequivoce principiari ut est obiecti secundarii’, non est aliud nisi ipsum –quasi ultra primum obiectum– protendi ad secundum virtute principii obiectivi, aequívoci ad terminum secundum.*

8 Ord. I.36 #42 (Vat. VI, 287): *Sed quid est actum sic protendi? (...) est obiectum secundum referri ad actum vel primum obiectum: hoc non est nisi habentis aliquod esse, – et tunc sequitur illud quod intra habetur.*

La otra característica sobre la que deseamos llamar la atención es que conocer los objetos secundarios es, según Escoto, ‘producirlos’ *in esse intelligibile*⁹. Esta afirmación no quiere decir que el intelecto divino ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte, de hecho, vemos que se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’, quitándole el matiz de una causalidad cuyo efecto es distinto a su causa. En efecto, la actividad de ‘principiar’ implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado (King 2001, 230), como sucede, por ejemplo, con las operaciones espirituales del alma. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el ‘cuasi’ para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto.

Justamente, uno de los problemas que los primeros discípulos de Escoto se plantearon, fue determinar el estatus ontológico del *esse intelligibile*, y particularmente si es realmente idéntico con Dios. Como veremos, esta cuestión no solo involucra el aspecto metafísico, sino también la perspectiva semántica que encierra el conocimiento en general, aunque ahora analizamos el divino en particular.

3. Evaluación crítica de Guillermo de Alnwick

En la primera cuestión de sus *Quaestiones disputatae de esse intelligibile*, Alnwick pregunta si hay una identidad real, por un lado, [a] entre el ser representativo, *esse repraesentatum*, de un objeto y la forma representante (las especies inteligibles o la misma esencia divina), y por otro lado, [b] entre el ser conocido, *esse cognitum*, y el acto de conocimiento. Esta presentación responde a diferenciar el conocimiento ‘habitual’ [=a], en el cual se encuentran los principios cognoscitivos a disposición del intelecto, del conocimiento ‘actual’ [=b], que indica la realización presente de la intelección. Con esa división establece, además, su posición a favor de la existencia de especies o formas inteligibles, un tema de debate a fines del s. XIII como queda demostrado en Pasnau (2002, 152-153).

La respuesta para ambas preguntas es afirmativa. Alnwick comienza estableciendo que la primera división del ente es entre *ens in anima* y *ens extra animam*. El ente real, que se subdivide en los diez predicamentos aristotélicos, corresponde a ésta última categoría, ya que su existencia no depende del alma. En cambio, el ente de razón es aquél que existe gracias a una operación llevada a cabo por el intelecto, a partir de la cual compara contenidos mentales. Ahora bien, considerando [a], la especie inteligible y la esencia divina son entes reales, pero ¿es un ente real el ser representativo? Alnwick responde que sí, ya que la especie inteligible es representativa del objeto, aunque el intelecto no se encuentre realizando un acto, lo característico de [a]. Sin embargo, no son dos entidades distintas sino realmente idénticas, ya que, de lo contrario, podría darse que algo represente sin la representación o una representación sin representante, según lo detalla Tweedale (2007, 76), lo que sería contradictorio. El mismo argumento se utiliza para analizar [b], mientras que el acto del entendimiento es real, como pasión que perfecciona al alma, también lo es el ser conocido

9 Cfr. por ejemplo, *Lect.* I.35 #22 (Nat. XVII, 452): *nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam ‘lapidem in esse intelligibili esse productum’*; *Ord.* I.35 #49 (Nat. VI, 266): *in secundo instanti [intellectus] producit lapidem in esse intellecto*.

del objeto, porque se consigue mediante un acto directo y no comparativo. Hay, también, una identidad real entre el *esse cognitum* y la *intellectio*.

Lo que resta por explicar es de qué manera el *esse repraesentatum* y el *esse cognitum* se pueden aplicar al objeto, ya que ambos indican la cualidad que le sucede a una cosa, el hecho de ser conocida. Alnwick completa su posición mediante el siguiente razonamiento,

cuando digo que una piedra es representada por una especie o por la esencia divina, y conocida, esta denominación se realiza por una forma intrínseca o extrínseca. Pero no [se realiza] por una forma intrínseca inherente a la piedra, porque entonces el ser representado tendría un ser subjetivo real en la piedra, lo que no puede ser, porque éste conviene con la piedra incluso cuando ella no existe. Además, se seguiría que el ser conocido de una piedra sería un ser inhiriendo formalmente en ella, y así, nuestro intelecto, al conocer la piedra, sería la causa de una forma inherente a ella, lo que es falso.¹⁰

Al no ser coherente establecer que un objeto tiene ser representativo o ser conocido por una forma intrínseca, la solución es que ambos se predicen de él por denominación extrínseca. De este modo, se salva el conocimiento abstractivo, que se tiene acerca de algo que no está presente o, incluso, de aquello que no existe.

Aplicando este análisis al conocimiento divino, Alnwick concluye que el ser representativo de las cosas creadas y creables no es otro que la misma esencia divina, en cuanto ella es representativa de todas las cosas distintas de sí, por contener de modo eminente todas las perfecciones. Asimismo, el ser conocido de aquellas es idéntico a la ciencia divina.

En la segunda cuestión, Alnwick aborda en detalle el problema sobre la identidad real entre el *esse intelligibile* y Dios, que ha esbozado ya en la primera cuestión. Para nuestro propósito es interesante una sección específica, donde formula una triple crítica a la postura que Escoto desarrolla en *Ordinatio* I.36¹¹, afirmando que el *esse secundum quid* propio del lo conocido en cuanto conocido se ‘reduce’ al *esse* de la intelección, que es un ser absoluto.

El primer contrapunto de Alnwick¹² se encuentra en que el Doctor Sutil identifica al *esse intelligibile* como un *esse secundum quid* que se distingue formalmente de la intelección, la cual posee un ser absoluto, *esse simpliciter*. El problema que ve Alnwick es que este *esse*

10 Alnwick, *QQ. de esse intelligibili* q. 1 (Ledoux, 15): [C]um enim dico quod lapis est repraesentatus per speciem aut per essentiam divinam et cognitus, aut fit denominatio a forma intrinseca aut extrinseca; non a forma intrinseca inhaerente lapidi, quia tunc esse repraesentatum haberet esse reale subiectivum in lapide, quod non contingit cum conveniat ei etiam si lapis non sit; sequeretur quod etiam esse cognitum lapidis haberet esse formaliter inhaerens lapidi et sic intellectus noster intelligendo lapidem causaret aliquam formam inhaerentem lapidi, quod falsum est.

11 Cfr. *Ord.* I.36 #46 (Vat. VI, 289): Et licet posset poni calumnia in exemplo, non ita potest in proposito dici de intellectione et obiecto, quin obiectum totum et secundum totale esse suum, ‘deminutum esse’ habeat in actu. Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi ‘secundum quid’, nisi quod istud ‘esse secundum quid’ reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis; sed istud ‘esse simpliciter’ non est formaliter esse eius quod dicitur ‘esse secundum quid’, sed est eius terminative vel principiative, ita quod ad istud ‘verum esse’ [esse] secundum quid’ reducitur sic quod sine isto vero esse istius non esset illud ‘esse secundum quid’ illius.

12 Cfr. Alnwick, *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 39-41).

secundum quid no parece hacer referencia por denominación extrínseca a la creatura antes de existir, sino que tendría algún tipo de entidad, no de razón (por ser anterior al acto de comparación que hace el intelecto) pero tampoco real (porque se diferencia de la intelección por la cual existe). Este putativo tercer tipo de entidad sería el que corresponde al ser intencional, como lo afirma Perler (1994, 80-81), por el cual la intelección se refiere a un objeto específico. En este sentido, el *esse intelligibile* no se identificaría realmente con Dios, lo que atentaría contra los principios que el mismo Escoto establece cuando analiza la unidad y simplicidad inherentes a la esencia divina.

En efecto, el Doctor Sutil¹³ sostiene que no hay nada intrínseco a Dios que exija algo positivo que no sea Dios mismo, y como el acto del entendimiento exige el *esse intelligibile* para tener un conocimiento distinto de cada posible creatura, se concluye que éste no es distinto a Dios. Por otro lado, tanto la voluntad como la inteligencia divina alcanzan de modo necesario su objeto *per se* y todo aquello de lo cual ese objeto es razón necesaria, según lo afirma Escoto¹⁴. Ahora bien, si el *esse intelligibile* no se identifica realmente con Dios, la bondad divina no sería razón necesaria para quererlo, porque la creatura según su *esse intelligibile* no es un medio necesario para conseguir ni aumentar la beatitud divina. Por tanto, la voluntad divina no amaría necesariamente a la creatura según su *esse intelligibile* y la inteligencia divina no la conocería necesariamente, dos conclusiones que son falsas. El tercer argumento considera que las perfecciones absolutas de Dios, como su omnipotencia, son de suyo necesarias, mientras que el *esse intelligibile* de las creaturas no lo es, luego, aquellas son anteriores a éste, según Escoto¹⁵. Pero si no hay identidad real entre ambos, entonces el *esse intelligibile* sería posterior a la volición por la que Dios lo ama, un resultado falso, porque las creaturas son conocidas antes de ser queridas.

La segunda crítica de Alnwick¹⁶ apunta a la relación que establece Escoto entre el *esse intelligibile* y la intelección, cuando afirma que el primero se ‘reduce’ al ser absoluto que posee el segundo. Alnwick analiza dos modos en que se podría dar esa reducción: como del efecto a la causa, o como de lo imperfecto a lo perfecto. El primer caso no se aplica porque no hay una causalidad eficiente real entre la intelección y su contenido inteligible. Pero tampoco es viable el segundo modo, ya que la reducción a un ser más perfecto supone que el *esse intelligibile* sería un ser real, de lo contrario no podría participar ninguna perfección entitativa.

Tampoco son satisfactorias, para Alnwick, las causas por las que Escoto sostiene aquella reducción. Una de ellas es que, de lo contrario, el *esse intelligibile* no sería eterno, lo que implicaría una creación *ad intra* en la esencia divina cuando el entendimiento conoce los objetos secundarios. Sin embargo, una relación no puede existir sin su fundamento, al igual que una creatura sin Dios, y a pesar de ello son entes reales. De la misma manera el ser inteligible puede poseer realidad, aunque dependa eternamente de la intelección divina. Por otro lado, se argumenta que la intelección divina no tiene por término al *esse intelligibile*, sino que por un acto directo conoce a la creatura, como objeto secundario que se sigue de la esencia divina, y solo a partir de un acto reflejo conoce al *esse intelligibile* de la creatura.

13 Cfr. *Ord.* I.8.2.1 #275 (Vat. IV, 310).

14 Cfr. *Ord.* I.8.2.1 #269 (Vat. IV, 305-306).

15 Cfr. *Ord.* I.43 #14 (Vat. VI, 358-359).

16 Cfr. *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 41-42).

Otra incoherencia que conlleva la reducción del *esse intelligibile* al ser absoluto de la intelección, radica en querer establecer una relación entre cosas que pertenecen, no solo a órdenes diversos sino a órdenes opuestos. En efecto, la intelección divina goza de una entidad real, mientras que el *esse intelligibile* se caracteriza como *ens verum*, es decir, un ente que existe por la consideración que hace el intelecto sobre algo, conociéndolo como verdadero. Como se ha indicado, para Alnwick, la primera división del ente se da entre ente real y de razón, no habiendo entre ambos un término medio, por lo que se consideran opuestos. Por tanto, el contenido no puede reducirse a la intelección por pertenecer a un orden distinto y opuesto, según la lectura de un *esse intelligibile* que no es ente real, como parece mostrar aquí la posición de Escoto.

La tercera crítica de Alnwick¹⁷ se desprende de la consideración anterior y reside en rechazar que el ser inteligible de las creaturas en la mente divina sea un *ens verum*, es decir, un ente de razón, que hace referencia a las segundas intenciones que son producidas por el intelecto. Si este fuera el caso, entonces el ser inteligible se seguiría de la intelección divina con necesidad natural. Además, se sirve de Averroes para señalar que este tipo de entes responden, no a un conocimiento directo, sino reflejo, en cuanto producto de una comparación. En efecto Averroes (2018, 302) lo llama *ens veridicans*, por ser un juicio que hace el intelecto, y como tal es susceptible de verdad o falsedad. Sin embargo, el conocimiento que Dios tiene del ser inteligible es directo, anterior a cualquier juicio, por ello no es *ens verum* sino un *ens reale*.

Como consecuencia de lo anterior, Alnwick ataca el ejemplo de la estatua de César que utiliza Escoto para afirmar que el ser representativo es solo un ser diminuto o disminuido, *ens deminutum*, mientras que lo representado tiene un ser absoluto. Por su parte, sostiene que el ser representativo cumple con su función independientemente de la existencia actual o no de lo representado, el César en nuestro caso. Incluso si no existiera un intelecto que lo conozca, la figura de la estatua seguiría representando al César, por ello no puede considerarse al ser representativo como un *ens deminutum* dependiente del alma. Si trasladamos esta conclusión al *esse intelligibile* en la mente divina, que es más perfecta que la estatua y su representación, debemos concluir que es una entidad de primera intención como la intelección, y por tanto un ser real, que por denominación extrínseca refiere a un objeto, pero se identifica realmente con la esencia divina.

Para finalizar este apartado, podemos resumir la lectura de Alnwick sobre el *esse intelligibile* de Escoto de la siguiente manera: [1] si posee un *esse secundum quid* distinto a la intelección, es una entidad realmente diferente al acto del entendimiento divino y, por tanto, de Dios mismo; [2] si es un *ens verum*, [2.i] no puede reducirse a un ente que pertenece a otro orden, ni como el efecto a la causa, ni como lo imperfecto a lo perfecto; [2.ii] además, es producto de un acto del entendimiento, y no un objeto de conocimiento directo. Es interesante destacar que [1] y [2] hacen referencia a distintos tipos de entidades, [1] a un tercer tipo de entidad, 'intencional', y [2] a un ente de razón producido por el intelecto. Si la interpretación de Alnwick es correcta, la doctrina de Escoto sería manifiestamente problemática.

17 Cfr. *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 42-44).

4. Una búsqueda de respuesta a Guillermo de Alnwick *ad mentem Scoti*

Los ataques de Alnwick al *esse intelligibile* de Escoto están justificados, en parte, por la falta de precisión terminológica que rodea sus explicaciones. A pesar de hacer un gran esfuerzo, parecería que el Doctor Sutil no logra satisfacer con claridad la cuestión del estatus ontológico de las ideas divinas. El problema es, en concreto, poder compatibilizar la simplicidad divina con la multiplicidad de ideas, que corresponden a las posibles creaturas. Como es de esperar, los objetos secundarios del conocimiento divino no pueden poseer una realidad distinta a la esencia divina, porque su simplicidad se vería comprometida y su entendimiento se ‘envilecería’ al ser movido a su acto por objetos finitos. La salida de Escoto consiste en distinguir la intelección de su contenido, de tal manera que el contenido no es otra cosa que un modo específico del acto, gracias al cual tiene una relación intencional hacia el objeto. En este sentido, el *esse intelligibile* no posee una existencia sobrepuesta a la intelección, que sí posee una existencia efectiva, sino que se ‘reduce’ a ella como un aspecto suyo por el cual se dirige al conocimiento de aquellas cosas que no son la esencia divina. El intelecto divino, por tanto, constituye con su mismo acto perfecto las naturalezas eidéticas de todas las cosas, al modo de decir de Hoffmann (2009, 372). En diferentes oportunidades¹⁸, Escoto menciona que junto a la producción real de un acto de intelección le acompaña una producción ‘metafórica’ del objeto conocido, queriendo indicar que no es una producción real o según un *esse simpliciter*. Respecto del acto de abstracción humano, afirma que

Por virtud del intelecto agente, a partir de la imagen que se encuentra en la imaginación, se genera una especie inteligible en el intelecto, o alguna razón en la cual lo inteligible reluce en acto, que en breve se llama especie inteligible. Y a esta generación real de una representativa [i.e., la especie inteligible] a partir de [otra] representación [i.e., la imagen], le acompaña una cierta generación metafórica de un objeto a partir de otro, es decir, de lo inteligible a partir de lo imaginable.¹⁹

La idea es que toda intelección, al menos la abstractiva, conlleva la producción de un objeto, lo que justifica la intencionalidad de su acto, esto es, que podamos afirmar que la intelección de la piedra me remita, efectivamente, a una piedra y no a un leño o al agua. Sin

18 Cfr. por ejemplo, *QQ. Met. VII.18 #51* (Op. Ph. V, 352-353): *abstractio obiecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul; qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur obiectum abstractum ibi, non formaliter sed obiective; Rep. Par. I-A.3.4 #105* (Wolter-Bychkov I, 213): *cum terminus actionis realis non sit obiectum habens esse deminutum ut esse cognitum vel repraesentatum, sed aliquid reale, sequitur quod realis actio intellectus agentis terminatur ad realem formam, in existentia, qua formaliter repraesentat universale ut universale, quam formam realem concomitatur terminus intentionalis, ut obiectum universale secundum esse repraesentatum quod habet in specie.*

19 *QQ. Quodl. 15.1 #51* (Alluntis, 561): *virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo dicitur species intelligibilis; et istam gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili.*

embargo, esta producción del objeto no es otra cosa que el mismo acto de intelección que se configura de tal modo que sea representativo de una cosa y no de otra²⁰.

Escoto afirma que lo que se dice del acto humano en este punto puede aplicarse al conocimiento divino²¹, pero manteniendo dos diferencias: que en el caso humano el acto es medido por el objeto conocido y que, como el acto de intelección divina es perfecto e infinito, por un mismo acto puede alcanzar los infinitos contenidos inteligibles que descubre en su misma esencia.

En uno de los textos más explícitos sobre el conocimiento divino escribe,

todas las cosas se encuentran en Dios objetivamente, según un ser inteligible, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [término] secundario, en cuanto incluido virtualmente en el objeto que es término primero.²²

En esta conclusión, se mencionan dos aspectos clave sobre las creaturas posibles, (a) que están contenidas ‘virtualmente’ en la esencia divina, y (b) que son conocidas según un *esse obiective*. Con (a), busca rechazar que ellas se encuentren formalmente en Dios, lo que implicaría que Dios es una piedra, un leño, etc. Que se hallen virtualmente en la esencia divina significa que están como el efecto en su causa, o mejor, que Dios tiene el poder para ponerlas efectivamente en el ser, como lo aclara Effler (1962, 82), ya que como causa ‘equivoca’, posee las perfecciones que encontramos en las creaturas, pero de un modo eminente. Por otro lado, (b) muestra que por la intelección divina se conoce cada una de esas perfecciones contenidas virtualmente en su esencia, de tal manera que el contenido inteligible hace referencia a ellas como objeto suyo, o expresado de otra manera, las posibles creaturas se encuentran en la intelección divina como objetos de conocimiento según un ser inteligible. Si el *esse intelligibile* evidencia el contenido específico de la intelección, el *esse obiective* muestra su intencionalidad y, en definitiva, son diferentes aspectos del mismo acto de entendimiento.

Ahora bien, la crítica fundamental de Alnwick por la que pone en duda que el *esse intelligibile obiective* sea realmente idéntico con la intelección divina, se basa en que Escoto lo califica como un *esse secundum quid*, formalmente distinto al acto del entendimiento. Sin embargo, a nuestro juicio, con esto quiere indicar un nuevo aspecto del contenido inteligible, que reúne las características inteligibles de una naturaleza específica, es decir, lo conocido se encuentra en el acto del cognoscente no según un ser real sino gracias a la inteligibilidad propia de su naturaleza. El *esse obiective* describe, desde el acto de conocer, la intencionalidad del contenido inteligible, pero mirando ese mismo acto desde la cosa que está siendo conocida, se dice que ella se encuentra allí según un *esse secundum quid* en el contenido del acto, es decir, según un ser disminuido, *esse deminutum* (Maurer 1950, 221-222). El

20 Como lo destacan estudios contemporáneos, que por espacio no podemos desarrollar aquí, de King (2004), Cross (2014) y Pini (2015, 2020), encontramos en la teoría de conocimiento elaborada por el Doctor Sutil, el esfuerzo por establecer la distinción entre el acto y su ‘contenido’.

21 Cfr. *Ord.* I.36 #28-#29 (Vat. VI, 282).

22 *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #25 (Noone, 404): *omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante.*

Doctor Sutil²³ analiza este último punto trayendo a colación un análisis lógico del lenguaje. Al decir que ‘la piedra posee un ser diminuto’ en la intelección, se está expresando una *determinatio diminuens*, en la cual se califica el ser de un sujeto mediante su disminución, como lo explica Smith (2015, p. xxxviii). Aplicado al caso, ‘ser’ es el término determinable y ‘disminuido’ es el término determinante, y ambos califican al sujeto ‘piedra’. Lo interesante es que, según Escoto, la *determinatio diminuens* no se destina específicamente al término determinable sino a un tercero, el sujeto del cual se predica la determinación, que sí posee un ser absoluto, o al menos se lo considera según él. De este modo, el sujeto ‘piedra’ hace referencia a una piedra real, o la naturaleza de la piedra tomada en sentido absoluto²⁴, no al contenido inteligible como si éste tuviera un estatus ontológico real, aunque débil. Es por ello que el Doctor Sutil habla de un *esse secundum quid*, porque la piedra en cuanto conocida no tiene un ser real sino un ser ‘en cierto sentido’, porque el acto del entendimiento posee de modo intencional las características inteligibles de esa esencia. Según nuestra lectura, *esse intelligibile*, *esse obiective* y *esse deminutum*, son los términos que utiliza Escoto para nombrar diferentes aspectos del contenido de la intelección, por lo que no se le debe dar una interpretación ontológica sino semántica, como indicamos al final del primer apartado.

El interés del Doctor Sutil por quitar el compromiso existencial al *esse intelligibile* puede verse mejor desde su análisis de los términos *ens* y *res*, puesto que al ser nociones extremadamente abstractas, como lo evidencia Hoffmann (2011, 365), pueden ser tomadas en diferentes sentidos: estrictamente (toda substancia –ser real, absoluto y *per se*–), comúnmente (substancia, cantidad y cualidad –ser real y absoluto–) y comunísimamente, “en cuanto se extiende a todo aquello que no es ‘nada’”, dice Escoto²⁵. A partir del último sentido, detalla que *nihil* puede entenderse como aquello que incluye contradicción, y por tanto no puede darse ni dentro ni fuera del entendimiento, pero también, como lo que no puede darse fuera del alma. Por contraposición, *ens* puede tomarse en dos sentidos (1) lo que no incluye contradicción, y se aplica al ente de razón y al ente real, o (2) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. Este segundo sentido es más restrictivo que el primero, porque hay entes que existen en la mente, pero no pueden existir en la realidad, como los géneros y las diferencias. Además, este sentido (2) responde a lo que en otros pasajes Escoto, tomando prestado de Enrique de Gante (1961, 153), llama ‘ente ratificado’, *ens ratum*, como lo explica Vater (2017, 421-422), que puede entenderse, a su vez, de dos maneras diferentes, como “(i) aquello que tiene por sí un ser firme y verdadero, ya sea de esencia o de existencia (porque uno no se da sin el otro, como sea que se distingan), o (ii) ‘ente ratificado’ se llama así porque es lo primero que se distingue de las ficciones, es decir, a lo que no repugna el verdadero ser de esencia o de existencia”²⁶, según la distinción que establece Escoto. Por

23 Cfr. *Ord.* I.36 #32-#35, (Vat. VI, 283-285).

24 Pensamos que en el caso divino se puede decir que hay una independencia mental de la identidad específica de cada esencia, como lo sostiene Pini (2015, 366-367), ya que el intelecto conoce las perfecciones según están contenidas en la esencia divina. El ser inteligible de la piedra en el intelecto divino, en cuanto *esse obiective*, hace referencia al ser virtual de la creatura en la esencia divina.

25 *QQ. Quodl.* 3.1 #7 (Alluntis, 93): *prout se extendit ad quodcumque quod non est ‘nihil’*.

26 *Ord.* I.36 #48 (Vat. VI, 290): *illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut (ii) ‘ens ratum’ dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*.

tanto, teniendo en cuenta (2.i) *ens* se aplica a todo aquello que existe actualmente fuera de la mente, y es el sentido más estricto del que hablamos antes. Pero lo interesante es que en (2.ii) se llama *ens* a lo que se diferencia de las ficciones o quimeras, porque mientras éstas pueden ser pensadas no pueden, sin embargo, existir extramentalmente; en cambio, se puede llamar ‘ente’ a lo que no repugna existir, aunque de hecho ahora no exista. En este sentido específico, ‘ente’ se ratifica o verifica en todo lo que es pensable y no es contradictorio con la existencia. Este es el tipo de entidad que poseen los contenidos mentales, tanto en el conocimiento divino como humano. El *esse intelligibile* en cuanto *ens deminutum* es un *ens ratum* (2.ii), porque describe la naturaleza eidética de aquellas cosas que pueden existir realmente, o de hecho lo hacen actualmente, pero no es un ser real según el sentido estricto y común del término.

Siguiendo esta interpretación, cuando el Doctor Sutil afirma que el *esse secundum quid* del objeto en cuanto conocido se ‘reduce’ al ser absoluto de la intelección, lo que desea expresar es que el único ente real allí es el acto, el cual está estructurado siempre conforme a un contenido particular, aunque éste no tiene una realidad propia independiente de ese acto. Esta ‘reducción’ implica, entonces, que el contenido depende siempre del acto, y no viceversa. Por otro lado, no hay entre ellos identidad formal porque el mismo acto real del entendimiento puede abandonar un contenido por otro, más aún el intelecto divino, que conoce perfectamente todas las cosas mediante un solo acto. Esta diferencia se deja ver ante la pregunta sobre qué es más perfecto, una piedra real o una piedra pensada. Dice Escoto,

una piedra en la mente divina tiene un ‘ser absoluto’ más verdadero y perfecto que la piedra existente fuera de ella, porque se dice que un objeto conocido tiene el ser que posee el conocimiento mismo. (...) Pues, lo que se dice objetivamente acerca de lo conocido, debe encontrarse realmente en el conocimiento mismo. Sin embargo, una piedra en el intelecto divino, no tiene un ‘ser’ de piedra más verdadero que la piedra existente fuera de él, de lo contrario, algo realmente intrínseco a Dios sería formal y propiamente una piedra.²⁷

En este pasaje queda claro que la piedra en cuanto pensada no tiene un ser real propio sino solamente un ser inteligible, por lo cual, al compararla con una piedra real, es menos perfecta. Sin embargo, como la piedra pensada no es otra cosa que un acto de intelección estructurado de una manera específica, y el acto de una facultad espiritual es real y más perfecto que una entidad material, así, la piedra existente fuera de la mente es menos perfecta que su intelección.

Frente al tercer argumento de Alnwick, que el *esse intelligibile* es un ente de razón porque es producido por el intelecto, podemos recordar la aclaración que hace Escoto cuando él mismo compara esa producción con las intenciones segundas,

27 *Ord. IV.1.1.1 #92 (Vat. XI, 34-35): lapis enim in mente divina habet ‘esse simpliciter’ verius et perfectius quam lapis extra, quia obiectum cognitum dicitur habere illud esse quod habet ipsa cognitio. (...) [Q]uod enim de cognito dicitur obiective, hoc in ipsa cognitione oportet inveniri realiter; lapis tamen in intellectu divino non habet verius ‘esse’ lapidis quam lapis extra, alioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter et proprie lapis.*

Un ejemplo sobre segundas intenciones tal vez no sea similar, porque una comparación con un objeto hecha por el intelecto, parece ser solo [una comparación] con el intelecto que considera como causa, pero no es así con un objeto absoluto que se muestra al intelecto en virtud de otro objeto que existe más excelentemente en la memoria. Una intención segunda no está hecha para entenderse en acto en virtud de lo que resplandece en la memoria, del modo como una piedra se hace entender en virtud de la esencia divina, resplandeciendo en su memoria. Así, pues, quita el acto comparativo, estableciendo solamente [actos] absolutos de la manera que sea, y la piedra será conocida, sin embargo, nunca habrá una intención segunda sin el acto comparativo.²⁸

El Doctor Sutil entiende que todo conocimiento actual se explica por la conjunción de dos causas, un acto del entendimiento y un objeto que está presente en la memoria intelectual, según el agudo análisis de Manzano (2000, 48-55). En el caso que estamos analizando, hemos indicado que las posibles creaturas se encuentran virtualmente en la esencia divina y, respecto de su conocimiento, están presentes en la memoria divina como objetos secundarios. Por otro lado, cuando se dice que el intelecto produce la cosa en su ser inteligible, significa, simplemente, que tiene un acto de intelección actual estructurado de una manera específica, gracias a la conjunción que forma con presencia del objeto en la memoria. En definitiva, el acto de intelección es un acto 'recto', mientras que las segundas intenciones con actos 'reflexivos', porque comparan los objetos producidos por la intelección.

Es por esto que no nos parece que haya en Escoto una contradicción sobre la 'realidad' del *esse intelligibile*. No es un ente de razón, porque no es producido por el intelecto a través de un acto comparativo, pero tampoco es un ente real, porque solamente indica el aspecto semántico de un acto real, que es el acto de intelección actual.

5. Conclusión

La doctrina de Duns Escoto sobre la intelección divina de las creaturas destaca por su originalidad, que radica en mostrar la no necesidad de poner relaciones de razón en la esencia divina para explicar el conocimiento que tiene de ellas. La dificultad principal consiste en justificar de qué manera el único acto perfecto de Dios puede conocer de manera distinta a cada creatura. El Doctor Sutil sostiene que la intelección divina es el fruto de la conjunción entre intelecto y objeto, mientras que el objeto primario es su misma esencia, los secundarios son aquellas perfecciones que pueden recibir existencia *ad extra*, y se encuentran virtualmente contenidas en su esencia.

La intelección de los objetos secundarios se describe como una producción de las cosas según su ser inteligible, *esse intelligibile*. Esa producción no se trata de un ejercicio de causalidad eficiente con efecto real, sino que es un modo de decir que el intelecto conoce

28 *Ord. II.1.1 #32 Adnotatio interpolata (Nat. VII, 19): Exemplum de secundis intentionibus forte non est simile, quia comparatio obiecti facta per intellectum videtur tantum esse intellectus considerantis ut causae, non sic obiectum absolutum quod ostenditur intellectui virtute alterius obiecti excellenter existentis in memoria; non fit intentio secunda actu intellecta virtute rei relucens in memoria, sicut hic lapis fit intellectus virtute essentiae divinae, in eius memoria relucens: tolle enim actum comparativum, ponendo tantummodo absolutos quomodocumque, lapis erit notus, -intentio secunda sine actu comparativo nunquam erit.*

un objeto con el que no tiene una identidad formal, como sí la tiene con la esencia divina. Las perfecciones contenidas virtualmente en ella, se encuentran en el intelecto divino como el objeto conocido en el cognoscente. En este sentido, el *esse intelligibile* describe el modo en que el acto del entendimiento se estructura, es decir, su ‘contenido’ específico, y también se lo llama *esse obiective* para hacer referencia a su aspecto intencional.

Las críticas de Alnwick intentan mostrar que en el pensamiento de Escoto es problemático afirmar una identidad real entre Dios y el *esse intelligibile* de las posibles creaturas. Más aún, parece que éste cae en contradicciones acerca de su estatus ontológico. Sin embargo, las dificultades pueden ser superadas desde una perspectiva semántica, y no ontológica, del ser inteligible. Hemos mostrado que esta lectura es coherente mediante un análisis de las expresiones ‘*esse intelligibile*’, ‘*esse obiective*’, ‘*esse secundum quid*’ y ‘*esse deminutum*’, junto con el sentido ‘comunísimo’ de ente. Finalmente, podemos establecer dos conclusiones: ambos pensadores sostienen que sólo la intelección posee un estatus ontológico real; pero, mientras Escoto utiliza la expresión *esse intelligibile* para designar el contenido interno de la intelección, Alnwick la interpreta respecto de la creatura, por denominación extrínseca.

Referencias

- ALNWICK, G. DE (1937), *Quaestiones disputatae de esse intelligibile et de quodlibet*, Firenze-Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- AVERROES (2018), *Traduction commentée du Grand commentaire d’Averroès aux livres petit Alpha, grand Alpha, Gamma et Epsilon de la Métaphysique d’Aristote* (tr. Karim Kaddour). Paris: Université Panthéon-Sorbonne-Paris I.
- CROSS, R. (2014), *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- EFFLER, R. (1962), *John Duns Scotus and the principle ‘omne quod movetur ab alio movetur’*, New York: Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (1956), *Ordinatio I, dd. 4-10*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1963), *Ordinatio I, dd. 26-48*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1968), *Cuestiones Cuodlibetales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ESCOTO, J. D. (1973), *Ordinatio II, dd. 1-3*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1997), *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, New York: Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (1998) ‘Reporatio Parisiensis I-A.36’, en: Noone, T. B., «Scotus on Divine Ideas», *Medioevo*, 24/1, pp. 359-453.
- ESCOTO, J. D. (2004), *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Prol. dd. 1-21*, New York, Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (2008), *Ordinatio IV, dd. 1-7*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- HOFFMANN, T. (2009), «Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect», en: Brown, S. F., Dewender, T. y Kobusch, T. (eds.): *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Leiden: Brill, pp. 359-379.
- HOFFMANN, T. (2011), «Henry of Ghent’s influence on John Duns Scotus’s metaphysics», en: Wilson, G. A. (ed.): *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill, pp. 339-367.

- GANTE, E. de (1961), *Quodlibet*. Paris: Badius, 1518 [reimpr. Louvain: Bibliothèque S.J., 1961].
- KING, P. (2004), «Duns Scotus on mental content», en: Boulnois, O., Karger, E., Solère, J-L. y Sondag, G. (eds.): *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, pp. 65-88.
- KING, P. (2001), «Duns Scotus on possibilities, powers and the possible», en: Buchheim T. et al. (eds.): *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 175-199.
- MANZANO, G. (2000), *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Murcia: Espigas.
- MAURER, A. (1950), «Ens diminutum: a note on its origin and meaning», *Mediaeval Studies*, 12/1, pp. 221-222.
- PASNAU R. (2002), *The Cambridge translations of medieval philosophical texts: Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERLER, D. (1994), «What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional being», *Vivarium*, XXXII/1, pp.72-89.
- PINI, G. (2015), «Scotus on objective being», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26/1, pp. 337-368.
- PINI, G. (2020), «Duns Scotus on what is in the mind: A Roadmap», *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 87, pp. 319-347.
- SMITH G. (2015), «Introduction», en: Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibile*. Leuven: Leuven University Press, pp. xi-xc.
- SMITH G. (2018). «Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas», en: Hofmeister Pich, R. y Speer, A. (eds.): *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*. Leiden: Brill, pp. 477-527.
- TWEEDALE, M. (2007), «Representation in scholastic epistemology», en: Lagerlund, H. (ed.): *Representation and objects of thought in medieval philosophy*. Aldershot: Ashgate, pp. 63-79.
- VATER, C. A. (2017), *Divine Ideas: 1250–1325*. Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America.

Francisco Suárez, metafísica y conocimiento *a priori*

Francisco Suarez, Metaphysics and *a priori* Knowledge

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA*

Resumen. La presente investigación persigue la significación propia de la expresión *a priori* en el tratado primero de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez. Allí el término parece guardar la connotación de universalidad e independencia de la experiencia, válido principalmente para la ciencia metafísica. Más aún, se utiliza la expresión *a priori* como adjetivo de los primeros principios por antonomasia. Acorde con tales apreciaciones el Dr. Eximio incluye, para una completa comprensión del alcance y legitimidad del término, breves consideraciones sobre la abstracción formal, la causalidad y la consiguiente relación de la metafísica con las demás ciencias según el nombre de filosofía primera.

Palabras claves: Ciencia, filosofía primera, abstracción, primeros principios, causalidad.

Abstract. This research pursues the proper meaning of the expression *a priori* in the first treatise of Francisco Suarez's *Disputationes Metaphysicae*. There, the term seems to keep the connotation of universality and independence of experience, valid mainly for Metaphysical Science. Moreover, the expression *a priori* is used as an adjective of the first principles par excellence. According to this, Dr. Eximius includes brief considerations on formal abstraction, causality, and the consequent relation of Metaphysics with the other sciences under the name of First Philosophy for a complete understanding of the scope and legitimacy of the term.

Keywords: Science, First Philosophy, abstraction, first principles, causality.

1. Preliminares

Francisco Suárez (Prieto López, 2013, 17-100; Salas, Fastiggi, 2015, 1-28) dedica la D.M. I¹ –texto de profundas raíces medievales (Uturrioz, 1948, 37-39; Mendoza, 2020, 89-105) y decisivas proyecciones modernas (Pereira, 2006, 172 y ss; De Almeida Oliveira, 2010, 44-57; Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, 2010, 261-281; Prieto López et alia, 2017, 63-92; Verdú Berganza, 2019, 33-44; Senent-De Frutos, 2019b, 559-576; Andaluz

Recibido: 29/03/2021. Aceptado: 02/09/2021.

* Investigador Asistente en Filosofía del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET). josefelipemendoza@hotmail.com. Líneas de investigación: filosofía escolástica medieval y renacentista. Publicaciones recientes: Mendoza, J.M.F. (2021): "Sobre los objetos adecuados y la división de las ciencias especulativas en F. Suárez: una interpretación literal de las *Disputationes Metaphysicae* I, I, 14-15", *Agora. Papeles de filosofía*, 40/1, pp. 111-132; Mendoza, J.M.F. (2021): "La imposibilidad metafísica de la positividad del mal en Francisco Suárez. Un estudio de caso según las fuentes: Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita y Tomás de Aquino", *Logos. Revista de filosofía*, 136(49)/136, pp. 119-133.

1 El siguiente estudio está basado en la edición bilingüe de Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, 1960.

Romanillos, 2019, 45-66)– a sentar las bases sobre las cuales la metafísica se desplegará (Suárez, D.M. I, I, 1- I, 30) como ciencia exclusivamente racional (Suárez, D.M. I, pr.) sin que ello sea obstáculo para la inclusión de Dios en términos revelados (Salas, 2018, 7-29). Acorde con el parecer del Dr. Eximio, la comprensión de la metafísica como ciencia supone definir el alcance de su objeto adecuado, la legitimidad de su regencia sobre las ciencias especulativas de la física y la matemática, y el descubrimiento y aplicación de los primeros principios científicos. El tratado primero también da cuenta de las divisiones y relaciones entre las ciencias y los modos de demostración, completando, según lo enunciado, una comprensión epistémica de índole aristotelizante propia del siglo XVI (Suárez, D.M. I, VI, 31-33).

En derredor del tratado de marras, el Jesuita avanza hacia la dilucidación de los temas mencionados mediante un permanente diálogo con la filosofía medieval y renacentista escolásticas en concordancia con la asunción o confutación de diversas autoridades. Su aristotelismo barroco (Poncela González, 2011, 65-101; Esposito, 2017, 25-42; Senent-De Frutos, 2019a, 169-180) y renacentista (Schmitt, 2004, 34) conlleva la necesidad de expandir los horizontes de los diferentes movimientos aristotelizantes medievales, precisando el alcance y validez de la metafísica por medio de la apropiación de expresiones comunes al tomismo –aquellos presumibles continuadores de la filosofía y teología de Tomás de Aquino (Filippi, 2017, 14-15; Fastiggi, 2017, 79-84; Jaume, 2017, 463-487) o al escotismo (Prieto López, 2017, 214-217). La labor dialéctica que armoniza su propio pensar con la escolástica en general supone un lenguaje común que se renueva en su significado según la búsqueda de la consolidación decisiva de un sistema metafísico.

Ahora bien, entre las expresiones que conllevan una nueva comprensión de la metafísica está aquella mencionada como razón o naturaleza *a priori*. De este particular término, académicos como Sgarbi (2010, 233) lo localizan en el contexto de la comprensión de la esencia real como causa extrínseca de los entes creados por Dios. Espósito (2015, 136) también define *a priori* la esencia real como aquello que puede ser realmente producido por Dios o puede ser constituido en el ente o en el ente actual. Y Heider (2017, 108) entiende que el concepto de ser puede ser explicado bajo la doble referencia de los conceptos *a priori/a posteriori* acorde con el esquema de analogía y trascendencia aplicado a la relación entre Dios y las creaturas.

Las tres afirmaciones previas ubican la noción *a priori* en el ámbito de la metafísica en la que es considerado Dios como objeto y causa de los entes creados. Pero la metafísica, nos recuerda Hellin (1948, 137) es alcanzada por la total abstracción de la materia, la cual nos da su objeto adecuado y la razón por la que es llamada ciencia *a priori*. Por este motivo las autoridades supra entendían la causalidad *a priori* en el ámbito de la metafísica y en derredor de la analogía trascendente entre Dios y lo creado. Pero para entender ello con mayor detalle es necesario subrayar las palabras de Poncela González (2016, 175) quien aporta las coordenadas exactas de la noción de marras al enfatizar que el método de la metafísica “no parte desde la inducción de la experiencia, sino estableciendo deducciones *a priori* desde los primeros principios [...] por cuanto la metafísica es una ciencia *a priori* que demuestra las cosas por sus causas.”

Bastan las breves ilustraciones del término *a priori* para señalar que hasta el momento y según la literatura revisada sobre Suárez no se ha llevado a cabo una investigación del

origen, alcance y legitimidad del concepto en cuestión. Considero que todo ello está un en marco de comprensión que abraza otros intereses de la obra de Suárez, y por tales motivos parece justificarse un estudio más detenido del término. Por esta razón las siguientes consideraciones se proponen ahondar aquellas coordenadas indicadas supra por Poncela González. Para ello se ha dividido el presente trabajo en dos secciones de diferente densidad teórica: 1. definición del concepto *a priori* como independencia de la experiencia; 2. alcance de la demostración *a priori* en la metafísica.²

2. La noción *a priori* significa independencia de la experiencia

El título del apartado alude a la sección VI, 26 de las D.M. I. Allí Suárez comienza la cuestión con la interrogación: “¿de qué manera es causada la ciencia *propter quid* por la experiencia?”³ Pero la respuesta ya fue anticipada parcialmente en los siguientes términos: “conviene advertir que la ciencia y el arte pueden ser de dos clases: una llamada *quia*, que demuestra solamente que esto es así; y la otra *propter quid*, que da además la causa. La primera fácilmente se entiende que se origina con la experiencia, porque concluye que la cosa es tal o que tiene tal propiedad solo por los efectos percibidos experimentalmente.” (Suárez, D.M. I, VI, 24).⁴

Acorde con las palabras del Granadino la ciencia *propter quid* asume la ciencia *quia* porque otorga al hombre el conocimiento de la causa. La ciencia *quia* se origina y persevera únicamente en la experiencia. Pues mantenerse en ella, con ausencia de una investigación sobre las causas, es concluir solo por los efectos percibidos experimentalmente. Por consiguiente, la expresión *quia* atañe a la física como primer momento destinado a describir las sustancias captadas por los sentidos. Los aspectos materiales de las sustancias percibidas por el gusto, tacto, vista, oído y olfato informan al hombre sobre la constitución de la sustancia, en cuanto es de ese modo. Por tal motivo, la noción de experiencia atañe a una modalidad específica de relación entre la sustancia material y el ser humano: los efectos percibidos por los sentidos. Con todo, el conocimiento racional de las sustancias avanza hacia un segundo momento. Su fuerza de intelección sobre los entes materiales conlleva el surgimiento de la instancia *propter quid* en donde la física culmina su configuración como ciencia. Por esta razón la filosofía de la naturaleza principia con la ciencia *quia* y acaba con aquella otra, organizando la totalidad del saber colegido por medio del conocimiento de las causas. La primera expresa características empíricas y observacionales. La segunda, las explica.

2 El desarrollo del presente estudio menciona la totalidad de veces que Francisco Suárez se ocupa del término *a priori*, focalizando el análisis en las D.M. I, VI, 26 y D.M. I, V, 38. En continuidad con los artículos sobre la impronta de Suárez en la modernidad conviene se subraye que en ningún caso el tema de la adjetivación *a priori* para los primeros principios y para la metafísica ha sido estudiado con detenimiento. Sin embargo es cierto que el término está presente de manera ligera, sin mayores puntualizaciones que las mencionadas. Por tales motivos se indica que un estudio sobre lo *a priori* en Suárez puede sentar las bases para estrechar aún más el enlace entre su metafísica y las propias modernas.

3 “Scientia propter quid quomodo ab experientia causetur.”

4 “Deinde oportet advertere scientiam vel artem duplicem esse: alteram vocant quia, quae solum demonstrat hoc ita esse; alteram propter quid, quae reddit causam. De priori facile intelligitur quod per experientiam generetur, quia solum ex effectibus experimento perceptis colligit rem talem esse, vel habere talem proprietatem.”

Volvamos ahora a la pregunta inicial. Suárez ha declarado que solo hay dos clases de ciencias vinculadas a la noción de experiencia. Pero ninguna puede pronunciarse absolutamente sobre la metafísica porque las divisiones *quia* y *propter quid* responden directamente a la física. Luego, la pregunta que señala cómo la ciencia *propter quid* es causada por la experiencia para, añadimos, la ciencia metafísica, obliga una respuesta negativa. Así lo señala el Dr. Eximio: “a la primera parte respondemos que el argumento propuesto prueba que la experiencia no puede ser la causa propia y por sí del arte o de la ciencia *a priori*, sino que es ocasión o condición necesaria por la que se prepara el camino para adquirir la ciencia.” (Suárez, D.M. I, VI, 26).⁵

Las ciencias *quia* y *propter quid* –momentos relativamente independientes entre sí de la ciencia física, puesto que es posible permanecer en el ámbito de la descripción observacional de las sustancias– configuran el argumento aludido en el texto del Dr. Eximio. Ahora bien, la física investiga las causas universales de las sustancias materiales. Y su investigación pertenece al ámbito de la experiencia, comenzando y finalizando con ella, “pues el físico rara vez se aparta del conocimiento sensorial” (Suárez, D.M. I, II, 11).⁶ Tal es la razón por la que Suárez afirma que el ámbito de la experiencia no pertenece a las consideraciones de la ciencia metafísica. Esta es la primera distinción que se vislumbra en la respuesta supra y que aquí la dividimos para su mejor intelección. Por un lado se dice que la experiencia es ocasión o condición necesaria por la que se prepara el camino para adquirir la ciencia. En cambio, por otro, se enuncia que la experiencia no puede ser la causa propia y por sí del arte o de la ciencia *a priori*.

La experiencia es condición de ciencia. No lo es en sí misma. Constituye el basamento común de las ciencias en general (Suárez, D.M. I, IV, 30)⁷ porque indica el camino para la adquisición del saber científico. Un camino que significa observación y aprendizaje del mundo como totalidad. Más aún, la posibilidad de adquirir ciencia con la experiencia atañe a la noción restrictiva del saber en razón de su señalamiento de la ciencia física y todas sus divisiones (Suárez, D.M. I, I, 14)⁸ y no a una comprensión general y dilatada del término donde quede incluida sin más la metafísica. La experiencia posibilita la ciencia, y la posibilidad es condición necesaria para adquirirla. Pero todo ello, hemos afirmado, se refiere a la física y derivadamente, podemos ahora añadir, a la matemática. De allí la pregunta obligada que realiza Suárez y que puede ser reformulada de la siguiente manera. ¿cómo es posible que la experiencia sea condición de posibilidad de la metafísica? ¿de qué modo la metafísica

5 “Ad priorem partem respondetur argumentum concludere experientiam esse non posse propriam et per se causam artis, seu scientiae a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam.”

6 “nam philosophus viz recedit a sensu.”

7 En el orden del conocimiento e instrumento necesario que hace las veces de camino para adquirir las ciencias aparece la dialéctica: “nam etiam a priori demonstrat cur recta definitio et argumentatio tales condiciones et proprietates requirant, et similia.”

8 “inter scientias quae agunt de substantiis, philosophia tractat de omnibus substantiis generabilibus et corruptibilibus, et de substantiis etiam corporeis incorruptibilibus, et de substantia etiam composita ex materia, et immateriali forma, qualis est homo, et de ipsa etiam forma immateriali, anima scilicet rationali, ac denique de quinque gradibus seu ordinibus materialium substantiarum, scilicet simplicium corporum, mixtorum inanimatorum, vegetabilium tantum [...]”

se vincula con la experiencia? Este es el centro de la cuestión en la que los términos que expresan las instancias *quia* y *propter quid* parecen no poder responder con satisfacción.

Esto se entenderá fácilmente teniendo en cuenta que en la ciencia se requieren por sí dos cosas: la verdad que se sabe o se demuestra y se llama conclusión, y los principios por los que se sabe o se demuestra. Ahora bien: la ciencia de la conclusión de suyo depende únicamente de los principios, pues siendo ciencia *a priori*, como dijimos, el medio por el que por sí misma se deduce no es la experiencia, sino la causa del mismo efecto que experimentamos (Suárez, D.M. I, VI, 26).⁹

La argumentación ofrecida por el Dr. Eximio alude a dos afirmaciones previas: 1. por la ciencia *quia* –y en general las ciencias empíricas– se concluye que la cosa es tal o que tiene tal propiedad solo por los efectos percibidos experimentalmente; 2. la experiencia no puede ser la causa propia y por sí del arte o de la ciencia *a priori*. Ahora bien, el comienzo de la respuesta pone de manifiesto una reorganización de las premisas señaladas. Allí la experiencia indica la conclusión, mientras que la expresión *a priori* hace las veces de principio. Pero veamos ello con mayor detalle.

La organización general de la ciencia está concebida al modo de un silogismo deductivo acorde con una comprensión doblemente descendente del saber. Por un lado, cada una de las ciencias especulativas presenta para sí una estructura silogística deductiva. Los razonamientos en física, matemática o metafísica responden a un orden de principios y conclusiones. Por otro, la relación de las tres ciencias especulativas también se presenta de manera silogística y deductiva si se entiende por ello que su reverso son los grados formales de abstracción. Dicho de otro modo, el primer grado de abstracción racional responde a la configuración de la física; el segundo, a la matemática; y el tercero, a la metafísica. Por consiguiente, si la perspectiva de análisis no es aquella del orden de las ciencias *quoad nos* –que es la mencionada como grados de abstracción formal–, sino aquella otra de la ciencia *per se*, donde la metafísica gobierna absolutamente las restantes ciencias, entonces ahora sí se observa que la entera doctrina de la filosofía primera (Suárez, D.M. I, V, 37)¹⁰ hace las veces de principio con respecto a las conclusiones, figuradas como las demás ciencias de la física y la matemática (Suárez, D.M. I, IV, 5).¹¹

Todas las ciencias tienen sus propios principios por los que proceden a sus conclusiones. A su vez los principios de una ciencia segunda –física y matemática– responden a los principios de la ciencia primera. Con ello notamos dos cuestiones: 1. el organigrama científico supone una relación armónica donde el principio de no contradicción gobierna sobre

9 “Quod intelligetur facile advertendo in scientia duo per se requiri, scilicet, veritatem quae scitur ac demonstratur, quae conclusio dicitur; et principia per quae scitur ac demonstratur. Scientia ergo conclusionis per se tantum pendet ex principiis; nam, cum sit scientia a priori, ut diximus, medium ex quo per se deducitur non est experientia, sed causa ipsius effectus quem experimur.”

10 En concordancia con la claridad de la metafísica: “metaphysica est ad docendum aptissima, quoniam docet demonstrandi media altiora, et efficaciora, et maxime a priori.”

11 “omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis metaphysicis, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus vel ratiocinationibus progredi possint, unde saepe contingit ex ignorantia metaphysicae in aliis scientiis errari.”

la misma ciencia metafísica y se aplica también a la física y la matemática; 2. la ciencia de los principios mencionada por Suárez es aquella de la metafísica y solo sus principios –y no los otros principios que rigen los restantes saberes– son tratados en esta ciencia, que es totalmente *a priori*, pues en ella la experiencia no tiene lugar en razón del tercer grado de abstracción, definido en los siguientes términos: “abstracción de la materia sensible e inteligible según la razón y según el ser.” (Suárez, D.M. I, II, 13).¹²

Ahora bien, siendo la metafísica ciencia “perfecta y *a priori*,” (Suárez, D.M. I, III, 1)¹³ sus principios no pueden deducirse de la experiencia. Por el contrario, la experiencia recibe la aplicación de los primeros principios metafísicos y bajo este respecto, lo que se deduce de su aplicación es la causa metafísica por la cual se explica el efecto que experimentamos. Aquí, entonces, notamos el ejercicio eficaz de la filosofía primera sobre las ciencias segundas, puesto que “si los principios que contienen la causa de la conclusión pudiesen conocerse o entenderse claramente sin la experiencia, la ciencia de la conclusión no dependería de ningún modo de la experiencia.” (Suárez, D.M. I, VI, 26).¹⁴

Con antelación habíamos mencionado que toda ciencia especulativa mantiene una estructura interna silogística y deductiva. La metafísica también guarda la misma estructura. Por ello su entera doctrina, que es *a priori*, no puede depender de la experiencia en sus principios ni en sus conclusiones. Las causas metafísicas no nacen de la experiencia sino que la organizan acorde consigo misma. Pero ahora preguntamos: ¿dónde se origina la fuerza y evidencia de los principios primeros metafísicos?, ¿por qué la metafísica es la ciencia máximamente evidente? La necesidad de la pregunta supone que la respuesta alcanzada hasta el momento no explica con suficiencia las razones aducidas. Si la respuesta fuera coincidente sin más con la abstracción formal, entonces quedaría sin explicación la dinámica interna de las ciencias en general y de la metafísica en particular. Con todo, el sentido suareciano de la abstracción metafísica coloca los cimientos sobre los que comienza a vislumbrarse el significado de las expresiones *a priori*, ciencia *a priori* y razones *a priori*.

Ahora bien: el conocimiento evidente propio de los principios no nace de un medio, sino inmediatamente de la misma luz natural cuando se conoce el significado o concepto de los extremos. Tratamos sin embargo de los principios primeros e inmediatos –pues si son mediatos ellos mismos serán conclusiones demostradas– y les será aplicable la misma razón que a todas las verdades que se conocen *a priori* (Suárez, D.M. I, VI, 26).¹⁵

12 “Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse.”

13 sicae et aliis innumeris locis docuit, et constat ex definitione scientiae, quae ex I Poster., et VI Ethicor., c. 3, sumitur, scilicet, quod sit cognitio seu habitus praebens certam ac evidentem cognitionem rerum necessariarum per propria earum principia et causas, si sit scientia perfecta et a priori.”

14 “unde si principia quae causam conclusionis continent, sciri possent vel intelligi clare sine experientia, nullo modo scientia conclusionis ab experientia penderet.”

15 “Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis et immediatis, nam si sint mediata, erunt conclusiones demonstratae, de quibus eadem erit ratio quae de omnibus aliis veritatibus, quae a priori sciuntur.”

La expresión *a priori* para la ciencia metafísica indica completa independencia de la experiencia. Conlleva las características de universalidad (Poncela González 2019, 19-31) y necesidad en oposición a aquellas de generalidad y contingencia. Asimismo, el término *a priori* adjetiva el conocimiento de los primeros principios cuya fuerza rectora se origina en sí según las características señaladas. Pero todo ello es inviable sin la consideración de los primeros principios como evidentes porque el motivo de que sean *a priori* supone también que están en la razón y que son conocidos por ella. Y a esta cuestión apuntan las palabras del Dr. Eximio. El conocimiento de los primeros principios es evidente para la razón porque ella misma es, en cierto modo, luz natural (Suárez, D.M. I, IV, 26)¹⁶ partícipe de la luz sobrenatural (Suárez, D.M. I, V, 5; Suárez, D. M. I, IV, 25).¹⁷ Por consiguiente, lo que allí quiere señalar el Granadino no radica tanto en la naturaleza de los primeros principios como en el hecho de que ellos se presentan en su carácter de evidentes ante la razón. Luego, la luz natural es la condición racional que posibilita y efectiviza que conozcamos los primeros principios. Por ese motivo no hay mediación alguna entre los primeros principios y su conocimiento, pues “los primeros principios, como tales, son inmediatos, y por ello no pueden demostrarse *a priori*” (Suárez, D.M. I, IV, 15).¹⁸

Ahora bien, el conocimiento inmediato de los primeros principios señala una formulación clara y precisa de los mismos. No puede haber en ellos un raciocinio que investigue las premisas que les anteceden. Si este fuera el caso, entonces los primeros principios no serían en rigor primeros *per se*. No hay principios previos que expliquen los primeros principios. Por lo tanto, ellos son en sí mismos absolutamente primeros y razón de posibilidad de todos aquellos que le siguen. Las ciencias encuentran aquí el origen interno de su dinamismo racional mencionado en los términos de razonamiento silogístico deductivo.

La explicación de tales principios científicos es causal, pues toda causa es principio aunque no todo principio es causa. Por los principios primeros conocemos el origen de los principios en general. Y el origen de los primeros principios es ante la razón inmediato y *a priori*, universal, necesario y sin mediación de la experiencia. Más aún, los primeros principios señalan el concepto *a priori* al que alude su formulación en cuanto tal, pues la noción de concepto *a priori* atraviesa la totalidad de los primeros principios, en tanto se comprenda por concepto, para este caso en particular, un significado que es uno y único. Allí Suárez no alude a una noción de concepto como diferente a aquella de axioma, sino al significado del axioma, y que en esta ocasión señala los primeros principios. Pues dice el Granadino que los primeros principios son conocidos inmediatamente por la misma luz natural al conocerse el significado de los extremos. Y entonces preguntamos: ¿qué otra cosa son los extremos

16 “Deductio ad impossibile quomodo sit demonstratio a priori, quomodo a posteriori. [...] recte enim a priori ostenditur aliquam propositionem esse certam, quia a Deo revelatur, vel esse evidentem, quia demonstratione probatur. Sic ergo ostendi potest haec principia esse evidentissima, quia ipso lumine naturali immediate manifestantur. Atque haec probatio et reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum eiusque certitudinem augendam, saltem ex parte subiecti, in assensu principiorum.”

17 “Cur theologia speculativa et practica, metaphysica tantum speculativa.— Ratio autem a priori reddi potest ex differentia inter supernaturalem Theologiam et hanc naturalem; quae ex differentia luminis, sub quo utraque procedit, sumenda est;” “Sic enim recte colligimus prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate, et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi, aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta.”

18 “prima principia ut sic sunt immediata, unde a priori demonstrari non possunt.”

sino la consideración del primer principio –o de cada uno de los primeros principios– como totalidad que expresa un único significado?

Por consiguiente, tampoco los principios inmediatos se conocen por sí mismos mediante la experiencia como a través de un medio propio, ya que de esta forma no serían conocidos como principios sino como conclusiones demostradas *a posteriori* y conocidas por medio de la ciencia *quia*, y como tales no podrían bastar para engendrar la ciencia *propter quid* de la conclusión, ya que ninguna causa puede producir un efecto más noble que ella misma (Suárez, D.M. I, VI, 26).¹⁹

Los primeros principios se adjetivan inmediatos por dos motivos: 1. no se deducen de otros principios, 2. son la mediación para la consecución de los demás principios, que son, a su vez, conclusiones y principios. Por consiguiente, los segundos principios, deducidos de los primeros, se llaman, por un lado, conclusiones en comparación con los principios primeros y reciben, por otro, el nombre de principios en consideración a los siguientes, según un movimiento racional silogístico descendente. De allí la insistencia de Suárez en el carácter apriorístico de los primeros y su aplicación a la experiencia para deducir nuevos principios o su equivalente: conclusiones demostradas –mediadas conceptualmente– *a posteriori*. Estos últimos se vislumbran tenuemente en la ciencia *quia* porque son deducidos de la experiencia en razón de sus características empírico observacionales. Pero esos principios aún no reciben el nombre de principios científicos al estar sometidos a la experiencia descriptiva de las sustancias físicas y sus características accidentales. Para que los principios aludidos puedan recibir el nombre de principios científicos es necesario que expliquen las causas de las sustancias. Y esto es lo que Suárez enseña como “ciencia *propter quid* de la conclusión.”

Ahora el Jesuita añade: “sólo queda que la experiencia se requiere únicamente en la ciencia para que nuestro intelecto sea llevado por ella hasta la exacta inteligencia de las nociones de los términos simples, inteligidos los cuales, él mismo con su propia luz verá clara la inmediata conexión de aquellos entre sí, que es la primera y única razón de prestarles asentimiento” (Suárez, D.M. I, VI, 26).²⁰ Mas, en orden a comprender tales palabras, debe recordarse que con anterioridad habíase afirmado la relación entre abstracción formal y los principios *a priori*. Y aquí Suárez enfatiza esta dirección con suficiente nitidez. La noción de abstracción como clave de comprensión científica del ente pone de manifiesto un alejamiento progresivo de la materia hasta su completa ausencia, escalonado en tres géneros científicos: física, matemática y metafísica. Con ello quiere significarse el avance de la razón en las ciencias especulativas según el nexos que las relaciona entre sí: ente material sensible

19 “Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tamquam per proprium medium, hoc enim modo non cognoscerentur ut principia, sed ut conclusiones a posteriori demonstratae, et scitae per scientiam quia; ut sic autem non possent esse sufficientia ad generandam scientiam propter quid conclusionis, quia non potest causa nobiliorem effectum producere quam ipsa sit.”

20 “Quomodo metaphysica a priori demonstret. [...] Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis.”

(Suárez, D.M. I, II, 13),²¹ ente de materia inteligible (Suárez, D.M. I, II, 13)²² y ente en cuanto ente. Por tal motivo es posible afirmar que mientras mayor sea la abstracción, mayor será el alejamiento de la experiencia hasta alcanzar, despojado de toda ella, la inteligencia exacta de las nociones de los términos simples a fin de prestarles asentimiento. Pero la inteligencia exacta de tales términos indica su rigurosa comprensión y ello se traduce como concepto inteligido con absoluta claridad, en virtud de la propia luz natural del intelecto, que es inmediata. De allí, una vez más, que los primeros principios sean completamente *a priori* o alejados de la experiencia, no nazcan de ella y se le apliquen.

3. Demostraciones *a priori* en la metafísica: alcance de la expresión

Si el apartado precedente ha dejado asentado que la metafísica es absolutamente *a priori* y ciencia silogística deductiva, entonces conviene investigar sobre el modo en que lleva a cabo demostraciones *a priori*. A esta cuestión el Dr. Eximio dedica la D.M. I, V, 38. Allí nos informa:

¿de qué modo establece la metafísica demostraciones *a priori*? – respondemos a esto que existe un doble genero de causas. Unas propias y que realmente influyen en el efecto, y otras, en sentido más general, que más bien son causas del conocimiento *a priori* de la cosa que de su existencia, y propiamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran del sujeto (Suárez, D.M. I, V, 38).²³

Con anterioridad Suárez había afirmado que la experiencia es condición de las ciencias físicas y matemáticas, que ella no puede ser la causa propia y por sí de la ciencia *a priori* y que las ciencias especulativas son deductivas según unos principios que ofician de premisas. Ahora el Granadino distingue dos géneros de causalidad. En primer lugar están aquellas causas que propia y realmente influyen en el efecto. A este género de causas parece convenirle la ciencia física en razón del amplísimo conocimiento experiencial de la naturaleza material que aquella causa reclama. Y este género de la causalidad es de un orden diferente al género de causas metafísicas *a priori* donde, por oposición, no hay realmente una causalidad que influya con propiedad en el efecto. De allí la analogía entre las ciencias segundas y la filosofía primera en la relación causa-efecto y la necesidad de iluminar la similitud entre los géneros científicos. Pues en ambos casos la investigación de la causa es la búsqueda de una explicación racional de carácter universal y necesario que, una vez obtenida, hace las veces de premisa para la deducción de sus efectos.

En derredor de las aclaraciones previas aparece la noción de existencia sujeta más a las ciencias físicas que a la metafísica. En cada caso su rol es diferente. En la filosofía de la

21 “nam philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subiecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo.”

22 “Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi nisi ut res corpórea et materialis.”

23 “Respondetur duplices esse causas, alias proprias, et quae re ipsa influunt in effectum, et alias latius dictas, quae sunt potius causae cognoscendi rem a priori, quam existendi, et proprie dicuntur rationes attributorum seu proprietatum, quae de subiecto demonstrantur.”

naturaleza la existencia de las sustancias materiales es la condición de su conocimiento, de la experiencia y de la indagación de su naturaleza. En cambio en la metafísica la noción de existencia de las sustancias abraza a todos los entes por el hecho de serlos, y por este motivo no es tenida principalmente en cuenta sino de modo secundario o remoto, porque la causalidad *a priori* no pone de manifiesto una efectiva influencia en el efecto al modo de las ciencias físicas. Lo que ella sí señala es un sentido menos restrictivo y más general de causalidad en la que las causas físicas quedan incluidas. Este género de causalidad atañe al concepto de ente en cuanto ente, y bajo este respecto está presente en todos los entes sin distinción alguna. Por esta clase de causas la metafísica se dice también filosofía primera porque con este nombre se evidencia la causalidad *a priori* en todos los entes, lo cual equivale a afirmar el gobierno de la metafísica sobre los restantes saberes.

La causalidad *a priori* señala el conocimiento de la naturaleza de los entes en cuanto entes. La indagación *a priori* de la metafísica sobre los entes es la búsqueda de su esencia, pues “conocida [intelectualmente] la naturaleza de las cosas, [se] establece ya la demostración *a priori*, basándola en principios evidentes para el intelecto por sí mismos y por sus términos” (Suárez, D.M. I, II, 9).²⁴ Por este motivo, hemos indicado supra, la cuestión de la existencia ha quedado presente de manera remota. Las causas *a priori*, ubicadas siempre en el horizonte de indagación de la esencia del ente *per se*, están, consecuentemente con este planteo, incoadas en la noción de ente. Allí se originan tales causas y por ellas se explica metafísicamente la naturaleza en su totalidad. Conforme con ello la noción de ente en cuanto ente hace las veces de *subiectum* científico (Darge 2015, 91-123), esto es, el fundamento sobre el que se despliegan las causas en él contenidas en orden a la configuración de la doctrina metafísica y a la explicación esencial y *a priori* de todo lo que es. El *subiectum* de la metafísica es el concepto de ente *per se* (Aubenque 2015, 11-20). De él surgen las causas *a priori*. Pero esas causas en relación con el *subiectum* se llaman propiedades o razones de los atributos y acorde con ello reciben el nombre de trascendentales (Suárez, D.M. III., pr.).²⁵

Hablando por tanto del sujeto de esta ciencia según su concepto más abstracto –y digo más abstracto, ya en relación con nuestra razón, que es ente en cuanto tal, ya en relación con la realidad misma, que es el primer ente o el mismo ser por esencia–, así es verdad que esta ciencia no tiene causas propias de las cosas por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto (Suárez, D.M. I, V, 38).²⁶

El Dr. Eximio ha expresado que el *subiectum* de la metafísica es el ente *ut sic*. El ente en cuanto ente es el fundamento primero a partir del cual todo ente es explicado

24 “ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitio conficit demonstrationem *a priori* per principia per se et ex terminis evidentia intellectui.”

25 Los trascendentales son llamados principios del conocimiento o principios noéticos: “Agimus autem hic de principiis cognoscendi, quae solent principia complexa vocari.”

26 “Loquendo igitur de subiecto huius scientiae secundum abstractissimam rationem eius, abstractissimam (inquam) vel secundum rationem nostram, ut est ens in quantum ens, vel secundum rem ipsam, ut est ens primum seu ipsum esse per essentiam, sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo objecto demonstret.”

conforme con su configuración: en cada ente se observa la aplicación y presencia de los primeros principios metafísicos y sus aspectos trascendentales, tales como el hecho de que sean verdaderos, buenos y unos. Todos los géneros de entes se remiten al ente todo, al ente en cuanto ente, al ente *ut sic*. En el ente *per se* todos los géneros de ente hallan fundamento adecuado y explicación acorde. A ello se refiere Suárez con el *subiectum* de la metafísica, que es alcanzado en el tercer grado de abstracción. Por tales razones el concepto de ente metafísico se considera cimiento sobre el que opera la noción de principios *a priori*. Pero ahora se llama el ente máximamente abstracto según una doble coordenada. Por una parte, el ente se dice abstracto en relación con nuestra razón. Allí la primera sección de la definición de la metafísica, que insiste en el *conceptus entis ut sic*. Por otra, el ente se llama abstracto según la realidad misma, y por este motivo se subraya el sentido de *ens primum o ipsum esse per essentiam*. Y allí, conforme con lo anteriormente afirmado, aparece la segunda sección de la definición. Con todo, no hay dos clases de entes *ut sic* ni contradicción alguna en la definición completa porque el primer ente también se llama *conceptus entis*.

El ente *ut sic* es el concepto fundante de las consideraciones de la doctrina metafísica. Nótese que Suárez llama concepto al *subiectum* de la filosofía primera y no *esse*. Y ello está en concordancia con la comprensión de la metafísica como ciencia *a priori*, pues, añade el texto, el concepto abstracto para nosotros de la ciencia primera es aquel alcanzado por la abstracción racional y formal, cuestión que se ha mencionado en orden a comprender el orden suareciano de las ciencias *quoad nos*. Pero también afirma que el *conceptus entis ut sic* es abstracto en relación con la realidad misma. Más aún, este último aspecto de la definición de la metafísica insiste, por una parte, en el distanciamiento efectuado entre la noción de concepto –donde queda incluida la aptitud del ente para existir– y la existencia actual (Suárez, D.M. II, IV, 14)²⁷ y por otra, en la proximidad entre abstracción, concepto y *a priori*. En ambos casos se subraya la metafísica como ciencia completamente *a priori* e independiente de la experiencia y la necesidad de investigar sobre la naturaleza del *conceptus entis* en orden a dilucidar tanto los primeros principios como las propiedades trascendentales. En cada caso siempre debe subrayarse su aspecto conceptual o esencial en detrimento del existencial. Solo mediante esta comprensión de la metafísica, parece insistir el Granadino, se entiende que no sea una ciencia que cauce al modo de la física, sino al modo del conocimiento *a priori*. En razón de tales considerandos debe convenirse que la metafísica no demuestra algo acerca de su *obiectum*, sino que emergen de su seno los conceptos trascendentales.

Pero tiene, sin embargo, razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones *a priori*, pues para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distinguan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra. Y de este modo demos-

27 “non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu ejus; atque hoc modo ens praedicatum est essentialia.”

tramos que Dios es un ser perfecto porque es un ente intrínsecamente necesario, y del mismo modo demostramos una propiedad del ente o de la sustancia por otra (Suárez, D.M. I, V, 38).²⁸

No hay causalidad ni demostración al modo de las ciencias segundas. Hay causalidad y demostración de las propiedades del *conceptus entis ut sic*. La causalidad es la razón por la que algo se demuestra. Ella hace las veces de medio o razón en orden a demostrar una conclusión. Y la conclusión es válida si está correcta y adecuadamente fundada porque se sujeta sin falacia alguna al principio sobre el que queda sostenida. Y ese principio es su causa. Pero las demostraciones *a priori* tocan a la esencia o concepto del ente. De allí que la metafísica sea ciencia humana, y no divina y sobrenatural (Suárez, D.M. pro.).²⁹

Las demostraciones *a priori* obedecen a la estructura silogística y deductiva de la metafísica cuya definición tiene en consideración los dos aspectos mencionados con anterioridad. Por consiguiente, al ser una ciencia que versa acerca del concepto del ente en cuanto ente, entonces su fundamento en la realidad –esto es, de todo cuanto existe– está en el orden de la afectación trascendental de sus esencias y de la regencia de los primeros principios. Ello aplica en primera instancia para la metafísica y seguidamente, para las demás ciencias. El ejemplo del Dr. Eximio es la consideración racional y *a priori* de Dios. Sus palabras no señalan una demostración *a posteriori*, proveniente de las ciencias segundas (Suárez, D.M. I, I, 11)³⁰ ni sobrenatural o teológica dogmática. Allí dice lo siguiente: el concepto o esencia de Dios se define como ente necesario. Aquí está la premisa o principio causal. Luego, de la necesidad del concepto de Dios se sigue su perfección. He allí su conclusión donde se constata una estructura silogística y deductiva que pone de manifiesto el avance, progreso y configuración paulatina de la doctrina metafísica.

A este modo de demostración se refiere Aristóteles cuando afirma que la metafísica enseña las causas de las cosas, es decir, los principios, raíces y razones de las cosas, ya sean las propias causas físicas, ya sean las razones metafísicas que suelen también llamarse en general causas formales. Y de este modo expone santo Tomás

28 “habet tamen rationes et media secundum modum concipiendi nostrum distincta ab extremis, quibus conficit demonstrationes a priori; nam ad huiusmodi demonstrationes, cum modo humano conficiantur, sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et quod proprietates, per unum conceptum cognita, sit ratio alterius attributi demonstrati; et hoc modo demonstramus Deum esse ens perfectum, quia est ens ab intrínseco necessarium, et unam proprietatem entis, vel substantiae, eodem modo demonstramus per aliam.”

29 “Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eis que ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur.” Nótese el fundamento diferencial entre una teología natural o metafísica, cuyo origen es humano y racional, y otra teología divina y sobrenatural, cuyo origen es Dios mismo.

30 Véase la diferencia entre dar una razón *a priori* respecto de una ciencia y la demostración efectiva de esa ciencia: “Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani.” Por este motivo hay demostraciones *a priori* y *a posteriori* de Dios. Cfr. F. Suárez, D.M. I, I, 29: “Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est.”

en el libro VI de la Metafísica, texto 1, lo que allí dice Aristóteles, a saber, que en esta ciencia se investigan los principios y causas de los entes en cuanto tales (Suárez, D.M. I, V, 38).³¹

Los principios ofician de causas para una demostración. Esos principios pueden ser o bien del orden metafísico, conceptual y *a priori* o bien del orden físico. En el primer caso los principios manifiestan las causas conceptuales de las cosas porque ello atañe, acorde con el sentir de Suárez, más al conocimiento *a priori* que a su existencia. Por ese motivo reciben el nombre de causas formales de la totalidad de las sustancias, pues la metafísica no demuestra exclusivamente para sí, sino también para las demás ciencias. Allí la regencia, una vez más, de la filosofía primera mediante las demostraciones *a priori* aplicadas (1.) a las sustancias físicas, estudiadas como género científico por la física o filosofía de la naturaleza, o (2.) a los entes cuantitativos, estudiados por la ciencia de la matemática.

Tales demostraciones no dicen la doctrina de la metafísica en todos sus aspectos. Esta ciencia también demuestra con causas reales. Así el Granadino lo indica en los siguientes términos: “pero en cuanto a las demás partes o entes que comprende la metafísica bajo su objeto, como son los entes creados, las inteligencias, etc., entonces sí que tiene ya causas propias reales, o sea, que ejercen su influjo en la realidad, mediante las cuales puede establecer demostraciones, como es evidente” (Suárez, D.M. I, V, 38).³² Estas últimas palabras parecen desviar el planteamiento general de la causalidad metafísica. Aquel orden de causas que es doble y que indica los ámbitos de la física y la metafísica, queda ahora expandido. Por un lado, las causas físicas, por referencia a la ciencia física, y por otro, las causas metafísicas, en relación con la causalidad formal que indica el conocimiento *a priori* de la esencia de los entes. Ahora se añade una causalidad real no *a priori* como parte integrante de la doctrina de la metafísica. Esta última causalidad está restringida a todos los entes reales que caen bajo el objeto de esta ciencia acorde con la significación del ente como cosa existente: los entes creados o la totalidad de entes según su notación de creaturas, y los ángeles o inteligencias (Suárez, D.M. I, V, 25).³³ Tales entes, en la medida que existen, ejercen un influjo real. De allí las demostraciones metafísicas pertinentes y por consiguiente, la ambigüedad de Suárez en su interpretación de la metafísica de Aristóteles (Metafísica, 1025b 5-10; Suárez, D.M. I, IV, 2)³⁴ y de la glosa

31 “Et hunc demonstrationis modum comprehendit Aristoteles, cum dicit hanc scientiam docere rerum causas, id est, principia et radices ac rationes rerum, sive sint propriae causae physicae, sive metaphysicae rationes, quae solent etiam formales causae late appellari. Et hoc modo exponit D. Thomas, VI lib. Metaph., text. 1, quod ibi Aristoteles ait, nempe inquiri in hac scientia principia et causas entium in quantum sunt entia.”

32 “At vero quoad alias partes seu entia quae metaphysica comprehendit sub objecto suo, ut sunt entia creata, intelligentiae, etc., sic proprias habet causas reales seu in re ipsa vere influentes, per quas possit demonstrationes conficere, ut per se notum est.”

33 Con respecto a la ciencia de los ángeles: “a illa scientia angelica est altioris rationis, primum quia illa vel est a priori et perfecta, scilicet, ut versatur circa res creatas, vel si est a posteriori, ut de Deo, est per cognitionem perfectam nobiliorum effectuum. Deinde quia scientiae differunt genere ex modo procedendi; modus autem intelligendi angelorum est altior, simplicior, et essentialiter perfectior.”

34 Suárez expresa: “Dico ergo primo, finem huius scientiae esse veritatis contemplationem propter seipsam. Ita docet Aristoteles, XII Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, ubi id probat primo a priori, quia ea scientia maxime est propter veritatis cognitionem et propter seipsam, quae de primis rerum causis et principiis, et de rebus dignissimis considerat.”

respectiva de Tomás de Aquino (Sent. Met., lib. 6 l. 1 n. 2). Ambos quedan incluidos en una comprensión de la filosofía primera como ciencia *a priori*. Esta es la habilidad hermenéutica del Jesuita, quien incorpora a su peculiar manera de comprender la ciencia metafísica aquellos textos sobre los que se asienta, o debería asentarse, su interpretación.

4. A modo de conclusión

Francisco Suárez, auténtico precursor de la Modernidad, ha operado una transformación profunda del pensamiento escolástico medieval y neo-escolástico renacentista. Su doctrina de la ciencia es aristotélico escolástica y renacentista, y su giro especulativo en ciencias señala el traspaso y paulatina sustitución de la noción de *genus subiectum* a aquella otra de *obiectum adaequatum*. Conforme con ello, hay aquí una novedad radical que debe siempre subrayarse y que en el caso de la metafísica se presenta enteramente conceptual, objetiva y *a priori* en lo relativo a los primeros principios y causas formales del conocimiento.

La entera doctrina de la metafísica está fundada en el *conceptus entis ut sic* que hace las veces de objeto adecuado. De él emergen los primeros principios y causas para la demostración del saber metafísico en particular y especulativo en general. Su objeto adecuado señala, en primera instancia, la operación abstractiva de la razón que, acorde con la ciencia metafísica, se define como abstracción de la materia según la razón y según el ser, e indica, en segunda instancia, el orden de ciencias *quoad nos*. Con esto último se pone de manifiesto una jerarquía de ciencia ascendente desde la física hacia la metafísica que tiene su reverso en la jerarquía de ciencias *per se*, donde la metafísica se llama propiamente filosofía primera en cuanto gobierna y tiene bajo sí los demás saberes de la física y la matemática.

Todas las ciencias especulativas reales mantienen una estructura silogística y deductiva. El silogismo deductivo de las ciencias comienza con el principio de no contradicción y desciende hacia los demás primeros principios de la metafísica en orden a conformar un cuerpo de doctrina útil también para las ciencias segundas. Aquellos primeros principios son inmediatos y evidentes para la razón por medio de la luz natural, partícipe y ápice inferior de la luz sobrenatural.

La ciencia primera *per se* y última *quoad nos* explora el concepto de ente *ut sic* en sus notas trascendentales y en el surgimiento de los primeros principios. Ambos son llamados causas más del conocimiento que de la existencia de los entes. Allí tiene lugar la noción adjetiva de lo *a priori* cuyas notas son las siguientes: 1. el conocimiento y las demostraciones *a priori* de la metafísica la definen como ciencia absolutamente independiente de la experiencia. Lo *a priori* no surge ni depende de ella. El conocimiento *a priori* es universal, necesario y cierto; 2. lo *a priori* se aplica a la experiencia y la reorganiza como saber acerca de las causas de modo remoto, pues la física y la matemática suponen de la mentada manera el principio de no contradicción.

Bibliografía

Andaluz Romanillos, A. M. (2019), «Presencia de Suárez en la filosofía moderna: Kant, metaphysica-dohna», en: Fuertes Herreros, J. L.; Pulido, M. L., Poncela González, Á.;

- Zorroza, M. I. (eds.): *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid: Sínderesis, pp. 45-66.
- Aubenque, P. (2015), «Suárez y el advenimiento del concepto de ente», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, pp. 11-20.
- Aristóteles. (1998), *Metafísica*. Madrid: Gredos [ed. trilingüe de V. García Yebra].
- Darge, R. (2015) «Suárez on the Subject of Metaphysics», en: Salas V. y Fastiggi, R. (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, pp. 91-123.
- De Almeida Oliveira, J. (2010), «Francisco Suárez: a metafísica na aurora da modernidade», *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, 2/4, pp. 44-57.
- Esposito, C. (2017), «Suárez, filósofo barroco», *Cauriensa*, 12, pp. 25-42.
- Esposito, Costantino. (2015). “Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought”. En *A Companion to Francisco Suárez*, editado por Victor Salas/Robert Fastiggi, 124-147. Leiden: Brill.
- Fastiggi, R. (2017), «Algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre Suárez y Tomás de Aquino en la metafísica y la teología dogmática», *Studium. Filosofía y Teología*, 40, pp. 79-84.
- Filippi, Silvana. (2017). Introducción a *La noción de scientia en santo Tomás de Aquino. Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamiento*, de J. M. F. Mendoza, 11-15. Bs As: Prometeo.
- Heider, D. (2017). «El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?», *Studium. Filosofía y teología*, 40, pp. 99-120.
- Hellín, J. (1948), «Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez», *Pensamiento*, 4, pp. 123-168.
- Jaume, A. L. (2017), «Algunas notas sobre el tomismo de Suárez y sus principales tesis metafísicas: un intento de clarificación», *Estudios Filosóficos*, 66, pp. 463-487.
- Mendoza, J.M.F. (2020). «Índice de fuentes para una edición crítica de las Disputaciones Metafísicas (Tratados I-VIII) », *Mediaevalia Americana*, año 7, n. 1, pp. 89-105.
- Pereira, J. (2006), *Suárez between Scholasticism and Modernity*, Wisconsin: Marquette University Press.
- Poncela González, Á. (2011), «Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los cursus philosophicus», *Cauriensa*, 6, pp. 65-101.
- Poncela González, Á. (2016), «Las pruebas suarecianas de la existencia de Dios como demostración del carácter objetivo de las Disputaciones Metafísicas», *Azafea. Rev. Filos.*, 18, pp. 171-189.
- Poncela González, Á. (2019), «Francisco Suárez y el problema de los universales: ¿una solución nominalista?», en: Fuertes Herreros, J. L.; Pulido, M. L., Poncela González, Á.; Zorroza, M. I. (eds.): *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid: Sínderesis, pp. 19-31.
- Prieto López, L. (2013), *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid: B.A.C.
- Prieto López, L. (2017), «La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente», *Logos. An. Sem. Met.*, 50, pp. 214-217.

- Prieto López, L. et alia. (2017), «Francisco Suárez, between Modernity and Tradition», *Cauriensia*, 12, pp. 63-92.
- Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, E. (2010), «Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: a ideia exemplar», *Cauriensia*, 5, pp. 261-281.
- Salas, V. y Fastiggi, R. (2015), «The Man and His Work», en: Salas, V. y Fastiggi, R. (eds.): *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, pp. 1-28.
- Salas, V. (2018), «The theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics», *Pensamiento*, 74/279, pp. 7-29.
- Schmitt, Ch. B. (2004), *Aristóteles y el Renacimiento*, España: Universidad de León.
- Senent-De Frutos, J. A. (2019a), «La modernidad ignaciana como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios», *Razón y Fe*, 279/1438, pp. 169-180.
- Senent-De Frutos, J. A. (2019b), «Francisco Suárez and the Complexities of Modernity», *Journal of Jesuit Studies*, 6, pp. 559-576.
- Sgarbi, M. (2010), «Francisco Suárez and Christian Wolff A Missed Intellectual Legacy», en: Sgarbi, M. (coord.): *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 227-241.
- Suárez, F. (1960-1966), *Disputaciones Metafísicas*. Ed. bilingüe y traducido por S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Madrid: Biblioteca hispánica de filosofía, Gredos.
- Aquino, T. de. (1950), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Romae: Marietti-Taurini.
- Uturrioz, J. (1948), «Fuentes de la Metafísica de Suárez», *Pensamiento*, 4, pp. 31-89.
- Verdú Berganza, I. (2019), «Francisco Suárez y René Descartes. Una reflexión acerca de la modernidad», en: Fuertes Herreros, J. L.; Pulido, M. L., Poncela González, Á.; Zorroza, M. I. (eds.): *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid: Síndesis, pp. 33-44.

“El pasado que debemos llevarnos al porvenir”: Compensación, modernidad y recuerdo en la filosofía de Odo Marquard

“The Past that we must take to the Future”: Compensation, Modernity and Remembering in Odo Marquard’s Philosophy

RAFAEL PÉREZ BAQUERO*

Resumen. El objetivo fundamental de este artículo es el de ofrecer una interpretación y crítica del pensamiento filosófico de Odo Marquard, con especial atención a la potencialidad heurística de su análisis para interpretar las complejas relaciones entre pasado y presente que se proyectan desde nuestro régimen de historicidad. Desde el ámbito de la filosofía de la historia contemporánea, profundizaremos en su noción de “compensación” y en su lectura de la modernidad para explorar los diferentes estratos que subyacen a la aproximación de Marquard al problema del tiempo histórico. Ello nos permitirá sacar a la luz tanto las fortalezas de su análisis como sus debilidades.

Palabras clave: Odo Marquard, modernidad, régimen de historicidad, pasado, finitud, compensación.

Abstract. This paper aims at offering an interpretation and critique of Odo Marquard’s philosophy regarding his analysis on the complex relationship between past and present within our regimen of historicity. By resorting to the conceptual tools of philosophy of history and by delving further into Marquard’s notion of “compensation” and his interpretation of modernity, this paper explores the different layers surrounding his approach to the philosophical problem of historical time. Such interpretation will bring new light into the potentialities and weaknesses of Marquard’s philosophy.

Keywords: Odo Marquard, modernity, regimen of historicity, past, finitude, compensation.

1. Introducción. Huérfanos de pretérito, pero obsesionados con su memoria

En el debate contemporáneo en torno a filosofía de la historia se ha convertido en un lugar común la caracterización de nuestro tiempo histórico como saturado de un proceso transversal de aceleración que ha penetrado en el interior de nuestra vida cotidiana. La rapi-

Recibido: 05/05/2021. Aceptado: 10/09/2021.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia. Contacto: rafaelperbaq@gmail.com. Líneas de investigación: Filosofía de la historia y Filosofía contemporánea. Publicaciones recientes: Baquero, R. P. (2021), *Trauma, recuerdo y duelo: Una aproximación filosófica a las relaciones entre memoria e historia*, Comares: Granada. Baquero, R. P. “Memory, Narrative, and conflicto in writing the past”, *Historia da Historiografia*, vol 13, pp. 47-81.

dez y volatilidad a través de la cual se transmite o transporta la información, los productos o las experiencias no solo condiciona radicalmente la organización del espacio. También la propia experiencia del tiempo; adaptada cada vez más a los ritmos de obsolescencia y a la inmediatez del tráfico de información, mercancías y personas. Pese a que la crisis provocada por la Covid-19 haya constituido un freno a este último – más accidental que estructural (Oncina, 2021, 14) – la aceleración de los ritmos de trabajo, comunicación, etc., continúan saturando nuestro horizonte histórico. La consumación de este proceso constituye la marca característica de nuestro particular “régimen de historicidad”. Esta noción, acuñada por el historiador François Hartog, ha sido elaborada como una herramienta especialmente dúctil para dar cuenta de las formas históricas de temporalidad. Constituye “una manera de traducir y ordenar las experiencias del tiempo, de articular el pasado, el presente y el futuro – y de darles sentido” (Hartog, 2007, 132). Varios filósofos, sociólogos e historiadores que han abordado el problema de la experiencia temporal coinciden a la hora de destacar la articulación, en nuestro tiempo histórico, de una particular relación entre, en términos kosselleckianos, “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” (Kosselleck, 1993, 333). Si Reinhart Koselleck había diagnosticado que la anticipación del futuro provocada durante la modernidad quebró el diafragma temporal al distanciar el ayer del mañana, la configuración de nuestro tiempo histórico, sin dejar de heredar muchos rasgos de la modernidad, establece diferentes discontinuidades con aquella. En contraposición con el “descubrimiento del futuro” (Hölscher, 2014) que caracterizó a la modernidad, el ocaso de las utopías que acompañó a la caída de la Unión Soviética ha vuelto opaco nuevamente nuestro horizonte de expectativas (Traverso, 2019, 45). Ello no podía, a su vez, sino transformar el peso que dotamos a nuestro pasado. Como recoge François Dosse, “la idea de un tiempo nuevo alrededor de una ruptura radical con el pasado se vuelve sospechosa [...] De ello resulta una crisis de futuro que se traduce en un porvenir imposible, forcluido, y esa opacidad repercute sobre nuestro espacio de experiencia” (2012, 139). Esta última tesis nos traslada el desafío conceptual sobre el que versarán nuestras reflexiones: el actual “régimen de historicidad”, heredero de los tiempos modernos caracterizados por menoscabar la presencia del pretérito y la tradición, ha efectuado un aparente retorno a aquel estrato temporal previamente denostado: el pasado. Desde una pluralidad de espacios culturales, sociales, museísticos, políticos, etc., se ha articulado en las últimas décadas lo que algunos autores han denominado como una obsesión por la memoria (Cruz, 2016, Winter, 2007, Baquero 2021, 92-99). A través de sus relatos, conmemoraciones, monumentos, etc., el pasado está en nuestra conciencia histórica más vivo que nunca. En las últimas décadas, somos testigos de una tendente “museización” del pasado a través de la cual se preservan y conmemoran de forma repetida los eventos más relevantes de nuestra historia reciente. Ello da lugar a una paradójica caracterización de nuestro “espacio de experiencia”. Como explicita Antonio Gómez Ramos: “nunca ha sabido tanto el ser humano sobre el pasado, ni ha preservado sus restos con tanta veneración como en estas sociedades abocadas al futuro de las que, con razón, se dicen que han roto definitivamente con la tradición y carecen de memoria histórica” (2003, 24).

En las últimas décadas, diferentes filósofos e historiadores han tratado de ofrecer luz sobre esta aparente contradicción. De Hartmut Rosa (2013) a François Hartog (2007), de François Dosse (2012) a Hans-Ulrich Gumbrecht (2010), diversos autores contemporáneos han movilizado las categorías pertenecientes a la filosofía de la historia y a la *Begriffsges-*

chichte (historia conceptual) con el fin de ofrecer respuestas a la particular pertinacia que el pasado ostenta en el presente. Algunos de estos intelectuales enfatizan las discontinuidades y rupturas del actual “régimen de historicidad” con el vigente durante la modernidad para justificar la inversión de algunos de los presupuestos metahistóricos de esta última (Gumbrecht, 2010). Al contrario, en el caso del autor sobre cuyas ideas profundizaremos, serán precisamente las herencias y dependencias respecto a los pilares metahistóricos de los tiempos modernos las que explicarán el particular rol que juega el pasado en las sociedades occidentales contemporáneas.

El pensamiento del filósofo alemán Odo Marquard constituye una de las respuestas más originales y controvertidas sobre este problema. Tal y como diagnostica Faustino Oncina (2019), tanto Joachim Ritter como sus discípulos Odo Marquard y Hermut Lübbe se han caracterizado por ofrecer una solución conservadora a los problemas derivados de la aceleración del tiempo histórico, la anticipación del futuro y la crisis de confianza en la idea moderna de progreso. A través de un estudio histórico-conceptual a la vez riguroso, irónico y mordaz, los diferentes ensayos redactados por Marquard ofrecen una respuesta a este desafío que merece constituirse en un punto nodal para profundizar en los rasgos, contradicciones y paradojas de nuestro actual régimen de historicidad. Sus diferentes trabajos sobre la modernidad, la filosofía de la historia y el actual tiempo histórico ofrecen una oportunidad inestimable para analizar las formas contemporáneas a través de las cuales se imbrican hoy “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Si bien es cierto que dicha propuesta no carece de problemas e inconsistencias sobre las que este artículo pretende arrojar luz.

Dado el carácter fragmentario y disperso de la propia obra de Marquard – dividida en cortos ensayos agrupados posteriormente en compendios filosóficos – la tentativa de proporcionar una interpretación completa y sintética de su pensamiento monopolizará parte del contenido de este estudio. Esta presentación exegética constituirá la base para rastrear y diagnosticar los principales déficits y debilidades conceptuales de su propuesta. Más específicamente, desarrollaremos a lo largo de este artículo en qué medida bajo la interpretación que Marquard proyecta sobre la cultura mnémica contemporánea subyacen dos niveles etiológicos de naturaleza diferente: el primero de ellos histórico – que se explicita en su análisis sobre la modernidad – y el segundo transhistórico – que opera en su estudio del “homo compensator”. Tal y como desarrollaremos a lo largo de nuestra lectura del pensamiento de Marquard, ambos niveles no aparecen claramente diferenciados en su obra. Dicha confusión lastrará, como concluiremos, la potencialidad heurística de su pensamiento a la hora de afrentar los desafíos inherentes a nuestras formas contemporáneas de temporalidad.

2. Odo Marquard y el re-equilibrio de la temporalidad

La filosofía de Marquard surge de los diferentes estudios histórico-conceptuales sobre la modernidad (Oncina, 2016). Por lo que resulta indelible de las aportaciones de autores como Reinhart Koselleck, Hans Blumenberg o Joachim Ritter. Desde la perspectiva de este último, la modernidad se conformaba como el tiempo histórico en el interior del cual se produjo la escisión entre pasado y futuro; “el futuro no tiene relación con la tradición” (1984, 62). O, en palabras del padre de la *Begriffsgeschichte*, durante aquel período “el espacio de

experiencia coincidía cada vez menos con las expectativas de futuro emergentes” (Koselleck, 2010, 129). La caracterización de los tiempos modernos que Marquard hereda de estos autores prefigura este período como aquel en el que la temporalidad gira en torno al futuro: los cambios sociales, políticos y tecnológicos constituyen las bases del umbral histórico en el que todo presente es representado meramente como transición hacia lo nuevo. El constante cambio histórico asociado al progreso da lugar a un proceso de aceleración donde el presente se metaboliza en un futuro diferente cada vez más rápido. Constituye lo que Faustino Oncina define como una “modernidad velociferina” (2003). Tal y como sintetiza Hans Ulrich Gumbrecht: “Semejante imperativo de cambio es la consecuencia de una conciencia del presente como pasajero punto de paso, dirigido hacia el futuro, que en cuanto fundamento de un tipo de civilización se contrapone diametralmente a la orientación de la tradición” (2021, 301).

La anticipación de un futuro diferente constituye el eje de una temporalidad para la cual el peso de la tradición y el pasado debe ser relegado en aras de coadyuvar al progreso. Ahora bien, dicho “descubrimiento del futuro” obliga a pagar, desde la perspectiva de Marquard, un alto precio. Al fin y al cabo, la aceleración constante de los tiempos modernos ha derivado en que “todo se hace rápidamente viejo, obsoleto”¹ (Marquard, 2006, 79). Desde su perspectiva, el progreso moderno al desligarse del pretérito y erosionar los pilares de la tradición, nos somete a una experiencia constante de pérdida que la propia expectativa de futuro no compensa. Ya que ese futuro, una vez consumado, se convertirá rápidamente en un pasado igualmente desechable. “Cada vez menos experiencia pasada será también experiencia futura” (Marquard, 2000a, 46). La modernidad produce, en consecuencia, “un extrañamiento tatógeno respecto al mundo” (2000a, 41), una pérdida de contacto con las raíces históricas de cada grupo humano. Así, la caducidad de la experiencia moderna del tiempo explica, a su vez, la virulencia de las actuales olas de nostalgia y memoria que constituyen el principal desafío que aborda este artículo. El malestar ante los costes de la temporalidad moderna generan, como contrapartida, un retorno compulsivo al pasado, como compensación respecto a las pérdidas derivadas de una temporalidad que sacrifica presente y pasado a un siempre novedoso futuro. Es precisamente la categoría de “compensación” la que servirá a Marquard de principio axial para interpretar la configuración del tiempo histórico. “Cuanto más se convierte el futuro en lo nuevo y lo extraño para nosotros, mayor cantidad de pasado tenemos que llevarnos con nosotros al futuro, como osos de peluche” (Marquard, 2001, 75). El “oso de peluche” al que retornamos hastiados de los ritmos de la vida adulta constituye la metáfora perfecta para dar cuenta de la necesidad de familiaridad ante el cansancio generado por la aceleración del cambio histórico.

En este sentido, no podemos dejar de constatar las semejanzas y aires de familia entre la propuesta de Odo Marquard y la que desarrolla François Hartog a través de su noción de “presentismo” (2007). Desde el punto de vista de este último, la especificidad de nuestro régimen de historicidad dada la aceleración del tiempo histórico y el ocaso de las utopías radica en que cada instante presente no adquiere sentido como puente hacia algo diferente a sí mismo, como depositario de una expectativa de futuro. Al contrario, el presente se agota en sí mismo, constituye el único umbral histórico posible. El retorno al pretérito, la actual ola

1 Las referencias de los trabajos de Marquard están tomadas de sus traducciones españolas, aunque las ediciones originales en alemán aparecen también incluidas en la bibliografía.

patrimonial, es interpretada de forma reactiva como oposición a esta actual tendencia histórica. El único mecanismo posible para salvar un presente que se agota perpetuamente y que no tiende hacia nada diferente a sí mismo consiste en reificarlo, conmemorarlo y convertirlo en pasado. De forma similar a los mecanismos compensatorios postulados por Marquard, este proceso reactivo nos permite interpretar las actuales olas de memoria. No obstante, pese a sus semejanzas, en Marquard localizaremos, además de este plano de análisis histórico, un nivel antropológico u ontológico profundamente problemático que diferencia su propuesta respecto a la de Hartog.

Para Marquard, las expectativas de cambio y novedad requieren de familiaridad y lentitud. Ahora bien, desde nuestra lectura, estas tendencias hacia la conservación y preservación del pasado no constituyen en su obra meras reacciones históricas anti-modernas. Al contrario, son aristas de la modernidad misma en tanto contrapartida necesaria de sus efectos perniciosos. Como plantea, “poco después de 1759 surgen a la vez el concepto moderno del progreso y los primeros museos, ¿Por qué a la vez?” (Marquard, 2001, 51). Es decir, Marquard no interpreta las actuales olas de memoria y nostalgia como meros efectos de la crisis del régimen de historicidad moderno. Se sitúan más bien en el corazón mismo de su lógica histórica. Debido a su focalización de un futuro indeterminado, “el mundo moderno del progreso necesita de una manera especial, como compensación, el desarrollo de una cultura de la conservación y el recuerdo” (2000a, 37). La modernidad es prefigurada de forma esencialmente ambivalente. En primera instancia, erosiona los lazos de la tradición y las huellas del pasado a favor de la proyección de un futuro siempre nuevo y diferente. Pero genera, como compensación, una cultura del recuerdo, una tentativa de anclar nuestras identidades en la tradición y el pasado que aspira a revertir sus efectos negativos. El rostro jánico con el que es prefigurada la modernidad (Hernández, 2009, 123) bajo la óptica de Marquard explicita una compleja articulación de los estratos temporales. Desde la modernidad futurista, el pasado debe ser olvidado y sacrificado en aras del horizonte de expectativas. “El futuro dilatado por el progreso se ha vuelto amnésico” (Koselleck, 2003, 30). Por otro lado, esta dimensión conservadora y compensatoria de la modernidad enfatiza que “el futuro necesita pasado” (Marquard, 2000b, 89). A partir de este proceso de compensación inherente a la modernidad puede justificarse la simultaneidad de la erosión de las raíces históricas y las tradiciones con las olas de memoria y nostalgia que aspiran a recuperarlo.

Consecuentemente, para explorar la potencialidad heurística del análisis de Marquard es preciso indagar sobre la naturaleza y los presupuestos de este proceso de “compensación” que altera radicalmente las relaciones del hombre moderno con los diferentes estratos temporales. Al fin y al cabo, la idea de compensación no sólo constituye el engranaje que explica las ambivalentes relaciones de la modernidad con el pasado. Desde nuestra lectura, la compensación justificará, en el análisis de Marquard, también la emergencia misma de la modernidad. Compensación y modernidad mantienen en el corazón mismo de su propuesta una compleja relación de dependencia recíproca cuya difícil eludición apunta a los déficits conceptuales del marco teórico de Marquard. Si la reacción compensatoria que da lugar a la actual ola patrimonial deriva de los efectos de la modernidad resulta problemático prefigurar a esta última como consecuencia a su vez de un proceso compensatorio. La complejidad de este problema radica en que cada uno de los dos polos de este circuito causal alude a diferentes nociones de compensación que se encuentran en niveles etiológicos diferentes:

en el primer caso, histórico, en el segundo, transhistórico. Engarzaremos con estas anotaciones críticas tras recuperar la lectura que Marquard realiza de la modernidad, donde esta ambigüedad conceptual se hace especialmente explícita.

3. Modernidad, teodicea y compensación

En tanto matriz histórica de una lógica temporal que sitúa en la proyección del futuro y en la autonomía del ser humano su piedra de toque, la modernidad depende íntegramente de un discurso sistemático e institucionalizado que dé sentido a su lógica temporal focalizada en el futuro. Aquel es identificado por Marquard con la filosofía de la historia; “aquella formación que exhorta a los seres humanos a salir de la minoría de edad [...] a liberarse de heteronomías y a volverse ellos mismos [...] dueños de su mundo. Filosofía de la historia: he ahí el mito de la Ilustración” (2007, 20). En este sentido, la filosofía de la historia y la propia modernidad no emergen espontáneamente de la nada. Al contrario, surgen como respuestas a un conjunto de desafíos históricos, éticos y conceptuales sin referencia a los cuales el pensamiento moderno se vuelve ininteligible. Heredando y manteniendo un diálogo constante con las tesis defendidas por Hans Blumenberg (1966), Marquard defiende que la filosofía de la historia debe entenderse como reacción al desafío ético y metafísico gnóstico (Styfhals 2019). Es decir, a la postulación de una separación entre el Dios creador y el demiurgo que explica la existencia del mal en el mundo, exonerando al creador de responsabilidad. De acuerdo con la lectura de Marquard y Blumenberg, esta tesis gnóstica era representada fundamentalmente por Marción que consideraba que “los seres humanos sólo pueden ser redimidos del mundo malo mediante un Dios redentor ajeno al mundo y completamente distinto” (Marquard, 2000b, 31).

De este argumento se derivan varias consecuencias especialmente relevantes para la exégesis del pensamiento de Marquard. En primera instancia, se sitúa el problema de la génesis de la modernidad en el diálogo, herencia y ruptura con los presupuestos teológicos desde los que se interpreta la historia. Es decir, su análisis sobre los tiempos modernos queda vinculado al debate en torno al rol de secularización en la filosofía moderna de la historia que resulta indesligable de las aportaciones de autores como Hans Blumenberg (1966), Karl Löwith (1949) o Jacob Taubes (1995). En este debate, Odo Marquard defenderá una postura híbrida según la cual “*la filosofía de la historia moderna* [...] no es hoy ninguna teología secularizada, sino la única teología, cuya secularización resultó fallida” (Marquard, 2000a, 146). Ello no obsta a desvincular los contenidos y funciones de la filosofía moderna de la historia de aquellos que desempeñaba su contraparte religiosa. Tal y como hemos defendido, Marquard mantiene que la modernidad emerge como reacción y búsqueda de solidez ante los problemas y desafíos que plantea el dilema gnóstico. Constituye una respuesta al problema de la justificación del mal en el mundo y la responsabilidad de Dios en el mismo. En este sentido, el debate moderno en torno a la teodicea elaborado por Leibniz, Kant o Hegel, entre otros, puede interpretarse desde el prisma de la noción misma de compensación que propone Marquard. Tal y como defiende en *Filosofía de la compensación*, dada la presencia del mal en el mundo, el argumento de Leibniz radica en constatar que, pese a ello, Dios lo compensa abundantemente. En contraposición, la filosofía moderna de la historia surge al tratar de

exonerar a Dios de tal responsabilidad. Por este motivo, la modernidad emerge como una forma radicalmente novedosa de teodicea o, en otros términos, como una versión antropomorfizadora de la misma (Villacañas, 1999). A través de la reflexión filosófica de autores como Fichte (Marquard, 2012, 123-132), Schelling o Hegel (Marquard, 2017, 43-58), la teodicea se transforma en filosofía de la historia, habilitando una forma de temporalidad desde la cual pueden interpretarse las agonísticas relaciones entre pasado y presente y las propias contradicciones inherentes al progreso.

Desde esta prisma, la concepción de la historia moderna emerge a través de la constatación respecto a la autonomía y potencialidad del sujeto humano para, a través de la historia, construir las bases del futuro. “La diferencia entre todas las historias habidas hasta entonces y la historia del futuro quedó temporalizada en un proceso en el que se consideraba un deber humano intervenir por medio de la acción” (Koselleck, 2010, 79). Ahora bien, desde la perspectiva de Marquard, la representación del hombre como sujeto absoluto de acción responde a la tentativa de exonerar a Dios de su responsabilidad respecto al mal en el mundo. “Cuando el mundo es demasiado antinómico como para que Dios pueda ser llamado su creador, el hombre deviene actor y guía del mundo, es decir, sujeto de la historia y del progreso” (Marquard, 2007, 69). Ante la incompatibilidad entre el Dios bondadoso y el creador que permite el mal en el mundo se expulsa a este último del espacio de la historia humana a favor del rol del hombre en su propio desarrollo diacrónico. De forma paradójica, la teodicea deriva en ateísmo y, consecuentemente, en un antropocentrismo específicamente moderno. “Dios, incluso a la vista de un mundo experimentado radicalmente como malo, es y sigue siendo el buen dios sólo cuando no existe” (Marquard, 2007, 79). La filosofía moderna de la historia es presentada, por tanto, como un sucedáneo de teodicea. La idea de progreso, la filosofía moderna y la articulación de una lógica temporal focalizada en el horizonte de expectativas sólo tiene sentido desde la exoneración teodiceica de la responsabilidad de Dios respecto al mal en el mundo. Por tanto, la lectura de la historia a través de la agencia del hombre, “se volverá necesaria por razones teodiceicas: para descargar a Dios negando que sea el Dios creador, cuyo lugar ocupa [...] el ser humano autónomo y creador” (Marquard, 2000b, 34). Ahora bien, esta focalización desmesurada en la autonomía humana, en su capacidad para construir una historia futura diferente a la pasada, sólo se vuelve operativa a costa de erosionar aquellos elementos conservadores y compensatorios que Marquard había asociado también a la modernidad. Tiene como efecto la desactivación de los raíces con nuestra propia historia. Por este motivo, Marquard se focaliza en los efectos más perniciosos de esta interpretación moderna de la historia.

Desde el momento en que la vertiente teodiceica de la filosofía moderna exige a Dios de su responsabilidad, aquella no puede sino recaer en el sujeto cuya autonomía y capacidad de acción se convierte en el engranaje fundamental del desarrollo de la historia: el ser humano. Sobre el ser humano cae la losa de la acusación de la que él mismo había tratado de liberar a Dios. “Cuando se pierde el chivo expiatorio extramundano, es preciso encontrar como sustituto uno intramundano” (Marquard, 2007, 86). Los efectos de dicha transmisión de responsabilidades alteran y fracturan el espacio de la intersubjetividad y la convivencia. El otro individuo se convierte en la fuente del mal, el responsable último del sufrimiento y, como todo chivo expiatorio, en el obstáculo que es preciso extirpar para garantizar el avance sin sobresaltos de la humanidad. Dicha comprensión del conflicto y la historia es interpre-

tada desde la emergente lógica del progreso moderno que hace del futuro su horizonte de cumplimiento. De ahí que desde aquella representación de la historia, defiende Marquard, se hayan proyectado tentativas de convertir al otro en aquello que desde esta lógica temporal debe ser relegado y sacrificado: pasado (2000b, 35).

La filosofía moderna de la historia que hace la autonomía del hombre su único principio y de la emancipación su único motor se revela con su cariz más conflictivo. Frente a ello, Marquard localiza la solución a esta situación en los propios procesos compensatorios y conservadores cuyo seno se encuentra en aquella dimensión moderada y menos compulsiva de la modernidad. La respuesta compensatoria que de aquella se deriva y que Marquard erige en principio axiomático puede leerse también en términos de temporalidad. Ante el exceso de expectativas emancipatorias y anhelos de futuro, Marquard defenderá el potencial normativo de la preservación y recuperación del pasado. De ahí que emule y modifique la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach en los siguientes términos: “el filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo” (2007, 19). Como parte de dicho cuidado se interpretan, desde la perspectiva de Marquard, las actuales olas de nostalgia y memoria que problematizaban la caracterización del actual régimen de historicidad. Forman parte de aquellas compensaciones ante la pérdida y efectos que genera la modernidad. Recogiendo aquí algunas intuiciones conceptuales de su maestro Joachim Ritter, Marquard las interpreta como proyecciones de los diferentes mecanismos para soportar la moderna escisión radical entre “futuro” y “pasado” (Marquard, 2012, 19) y la pérdida de sentido y contacto táctogeno con el mundo que aquella ha implementado. Por este motivo, los procesos de recuperación, monumentalización y museificación del pasado son interpretados como integrados en el amplio espectro de compensaciones que abarcan una pluralidad de prácticas, tendencias y fuerzas históricas. Aquel espacio resulta tan amplio que incluye también a las propias humanidades o a las denominadas “ciencias del espíritu”. Estas son, en este sentido conservador, específicamente modernas. Ya que sólo pueden haber surgido desde las sociedades industriales y como contrapartida de los efectos perniciosos inherentes a la compresión de la sociedad y el hombre que proyecta la filosofía de la historia moderna. Así lo plantea su maestro Joachim Ritter, de quien Marquard extrae esta idea: “Estas ciencias son elaboradas en su suelo porque la sociedad necesita imprescindiblemente de un órgano que compense su ahistoricidad y mantenga abierto y presente para ella el mundo histórico” (1986, 116). Las ciencias del espíritu responden, por tanto, a la recuperación de un sentido de continuidad histórica, de vínculo entre pasado y presente que la filosofía de la historia moderna amenaza con extirpar. La definición que Marquard ofrece sobre ellas nos permite entroncar su naturaleza con las tendencias museísticas, archivísticas y memoriales contemporáneas: son “ciencias de la remembranza” (2000a, 35). En este sentido, emergen como respuestas a los efectos perniciosos y a la erosión de la tradición que supone la lógica del progreso.

4. Los presupuestos antropológicos del “homo compensator”

Dado el alcance y la proyección de esta tendencia compensatoria es preciso interrogarse sobre su origen. Pese a que el análisis de Marquard sobre la modernidad y sus

tendencias amnésicas y conservadoras se circunscriben al espacio histórico, dependen de premisas antropológicas y atañen a problemas – Dios, la existencia del mal, la temporalidad histórica, etc – cuyo alcance resulta universal y transhistórico. Hemos constatado en qué medida, desde la lectura de Odo Marquard, la compensación ha jugado un rol fundamental en la configuración de la propia modernidad. Al fin y al cabo, operaba desde un primer momento como contrapartida respecto a las desmesuradas expectativas de progreso. Así, el alcance y el rol estructural de este tipo de tendencias compensatorias nos impele a rastrear su origen en el pensamiento de Marquard desde una dimensión más profunda que los propios procesos históricos modernos que son prefigurados como efectos, pero no causas, de estas fuerzas compensatorias. En este sentido, defenderemos, Marquard localiza los presupuestos de las tendencias en las raíces antropológicas del ser humano. Sólo desde aquellas se podrá evaluar la potencialidad de su lectura respecto a las olas de memoria contemporáneas.

En coherencia con su crítica radical a la filosofía de la historia, la antropología que subyace a la propuesta de Marquard se sitúa en las antípodas del modelo de subjetividad que se destilaba de la concepción moderna de la historia. El sujeto moderno se define a través de su autonomía y potencialidad para rehacer la historia a través de su acción. Es prefigurado, como defiende Odo Marquard, como el resultado de una construcción histórica que hace del futuro el eje regulador de la temporalidad. Frente a ello, Marquard transitará desde la filosofía de la historia más abstracta hacia la antropología para ofrecer una lectura de los mimbres últimos de lo humano radicalmente diferente. Haciéndose eco de las tesis sobre la función compensadora de lo estético planteadas por Ritter y de la interpretación del hombre como “ser deficitario” por parte de Arnold Gehlen (1987) y Hermut Plessner (2003), Marquard defiende que el ser humano no se define por sus potencialidades sino por sus limitaciones. Es, en un sentido más profundo, un ser carencial. Es resultado mucho más de sus contingencias que de sus realizaciones. Se define en mayor medida por aquello que padece que por aquello que hace. Su acción no se articula como un principio activo sino como una respuesta a aquello que le falta. Es decir, como una compensación. Al fin y al cabo, recuerda Marquard, “no es posible vivir sin compensaciones” (2006, 41).

De esta forma, de entre los diversos déficits que van a definir la propuesta antropológica de Marquard, destaca principalmente la constatación de que el ser humano carece de tiempo. Es decir, no cuenta con el tiempo suficiente para realizar todos los proyectos que puede proponerse a futuro. Ello altera radicalmente la temporalidad que constriñe, define y limita la conducta humana. “Nuestra vida es breve; por eso no podemos lograr tantas cosas nuevas como quisiéramos. Simplemente, nos falta tiempo para eso y limita nuestra capacidad de cambio y nos vincula a lo que ya somos, a nuestro origen” (Marquard, 2012, 14). La apelación a la tradición y la conservación del pasado adquieren sentido, por tanto, desde el interior de una comprensión de la finitud humana que hace de la inevitabilidad de la muerte su piedra de toque. Pese a la dilatación del horizonte de expectativas que habilita la modernidad, nuestra muerte es siempre más rápida que la realización de esos proyectos. “Los seres humanos no tienen bastante tiempo para elegir o abandonar absolutamente lo que ya son de una manera contingente” (Marquard, 2000b, 132). De ahí que la imposibilidad de consumir nuestros proyectos y expectativas nos remita, como único asidero posible, a nuestro pasado, a nuestra tradición y origen. Bordeando el espacio de

la antropología con el de la ontología, Marquard defiende que, debido a nuestra finitud, no somos nuestras posibilidades, sino nuestro pretérito. Sobre tales presupuestos funda Marquard la imposibilidad misma de efectuar y mantener esa escisión radical entre pasado y futuro que había postulado la filosofía de la historia moderna. “Debido a la fugacidad de la vida, ningún ser humano dispone de tiempo para distanciarse a discreción del pasado que le constituye; siempre permanece predominantemente el pasado del que es oriundo” (Marquard, 200b, 132). Adelantando las críticas que serán desarrolladas en las conclusiones, no podemos dejar de destacar la ambigua – y a la par confusa – caracterización de las raíces a partir de las cuales el sujeto se relaciona con su pasado. Si bien en su análisis de la modernidad la tendencia conservadora era representada como efecto de las fuerzas históricas subyacentes a este período, ahora son prefiguradas en cambio como el producto de la orientación antropológica inherente al ser humano. Mientras el análisis sobre las tendencias memorialísticas proyectado a partir del presentismo de Hartog se mantiene únicamente en el espacio histórico o cultural, el retorno al pasado parece testificar en Marquard la pre-existencia de una relación más auténtica con la temporalidad humana dada su propia estructura antropológica.

Frente a las rupturas y saltos que imprime en la concepción del tiempo la escisión moderna entre pasado y presente, las carencias que definen al ser humano lo caracterizan como un ser en busca de continuidad, como “homo compensator”. El progreso moderno en su erosión de las tradiciones se constituiría como una desviación en la relación natural que el “homo compensator” mantiene con los estratos temporales. De esta forma, el hombre aspira, por su propia estructura antropológica y ontológica, a hilvanar puentes y redes con sus raíces históricas que invierten las tendencias futuristas inherentes a la concepción moderna de la historia. Esta comprensión del hombre como ser carencial no sirve únicamente para recusar la visión de la subjetividad y del tiempo que se desprende de la filosofía moderna de la historia. También le permite a Marquard justificar la virulencia con la que, tras el resquebrajamiento del horizonte de futuro que definía la modernidad, se han producido movimientos masivos de recuperación, apropiación, conmemoración y museificación del pasado. En este sentido, la naturaleza de los procesos que la postulación de este “homo compensator” podría justificar es especialmente variada. Permitiría interpretar desde el “renacer de los conflictos nacionalistas en un mundo supertecnificado” (Gómez Ramos, 1999, 230) hasta el masivo marketing nostálgico de productos que emulan a los popularizados durante el pasado cercano. Desde la filosofía de Marquard, estas tendencias se interpretan como efectos de las descargas culturales derivadas de los procesos compensatorios inherentes al ser carencial que el hombre es. Pero a su vez se justifican como reacciones a la separación moderna entre pasado y futuro y al consecuente extrañamiento táctogeno del mundo. Es decir, desde nuestra perspectiva, estas tendencias contemporáneas se explican, en la filosofía de Odo Marquard, tanto desde un nivel antropológico como histórico. Es precisamente en la simultaneidad de ambas dimensiones donde localizamos las potenciales confusiones y debilidades que podemos asociar al pensamiento de Marquard. Ambos niveles, en la etiología que se proyecta desde la obra de Marquard, no resultan complementarios. Al contrario, tienden a plegarse entre sí y a confundirse, por lo que lastran la potencialidad heurística de su teoría sobre la compensación.

5. Conclusiones: Ausencia, pérdida y las debilidades de la filosofía de Odo Marquard

A través de la lectura que hemos ofrecido hasta ahora, es posible bosquejar de qué manera el pensamiento crítico de Odo Marquard abre dos caminos exegéticos diferentes a la hora de interpretar los motivos, los presupuestos y el propio alcance de la recuperación obsesiva del pasado que define al régimen actual de historicidad. Pese a que en el interior de la obra del filósofo alemán ambos niveles aparecen constantemente entrelazados, a lo largo de este recorrido hemos tratado de explicitar sus diferentes premisas. Este objetivo interpretativo estaba ligado al fin de ofrecer, en este último apartado, una crítica sistemática a la lectura que ofrece Odo Marquard de las actuales relaciones entre los estratos temporales. Al fin y al cabo, los apartados segundo y tercero de nuestro trabajo se han dedicado a profundizar en su interpretación de las actuales olas de memoria como síntomas, reacciones o proyecciones de las formas de experiencia propias de la modernidad. Las raíces de tal análisis se localizaban, por tanto, en cuestiones y problemas fundamentalmente históricos. No obstante, a través del cuarto apartado, hemos desentrañado en qué medida esas mismas dinámicas remiten simultáneamente, desde el pensamiento de Marquard, a la propia estructura antropológica y ontológica del hombre. Es decir, a su finitud, carencia de tiempo y a su necesidad de compensación. Consecuentemente, desde la filosofía de Marquard, la actual museificación, monumentalización y recuperación del pasado podría justificarse en virtud de una doble etiología.

Para apreciar las dificultades asociadas a esta mezcla indiferenciada de niveles y estratos en la argumentación de Marquard resultará especialmente fructífero hacernos eco de la crítica que a su teoría de la compensación formula Antonio Gómez Ramos. “Esta teoría [...] repite, en realidad, la paradoja que pretende salvar: sólo en virtud de una inalterabilidad, de una ahistoricidad fundamental de lo humano, de su sentido inercial, se explica su interés por lo histórico, y ello en virtud de que, así se reconoce, un cambio histórico ha tenido efectivamente lugar” (2003, 25). Lo histórico y lo transhistórico o antropológico mantienen una confusa relación de superposición que enturbia el potencial analítico de la filosofía de Marquard. Dado el rol que la noción de carencia – antecedente causal de la compensación – juega en su pensamiento, será preciso abordar las implicaciones y presupuestos de las pérdidas de diferente naturaleza – histórica, antropológica y ontológica – que explican, por contraposición, las consecuentes compensaciones sobre las que Marquard elabora sus reflexiones. Con este fin en liza recuperaremos el potencial analítico que la historia intelectual de Dominick LaCapra ha aportado a través de su estudio histórico conceptual en torno a las categorías de “ausencia” y “pérdida” (2005). No obstante, es preciso justificar previamente la relevancia de la obra del crítico norteamericano en la exégesis y crítica del filósofo alemán Odo Marquard. Al fin y al cabo, a través de su ingente bibliografía, LaCapra se ha focalizado fundamentalmente en el análisis sobre cómo las humanidades – entre ellas la filosofía contemporánea – han lidiado con las pérdidas traumáticas derivadas de los dramáticos acontecimientos violentos acaecidos a lo largo del pasado siglo. El campo más fructífero para la aplicación de sus categorías es el de los estudios de memoria y la proyección del psicoanálisis en procesos históricos colectivos; en principio ajenos al grado de abstracción que acompaña a la filosofía de la historia y al análisis del tiempo histórico. Pese a ello, no

debemos soslayar que la compensación, desde el pensamiento de Marquard, se constituía inicialmente como un mecanismo para dar respuesta a la constante experiencia de “pérdida” de pasado, de raíces, de identidades y tradiciones, que acompañaba a la modernidad. Por ello, la aportación de la historia intelectual de LaCapra en torno a la noción y experiencia de la pérdida nos ofrecerá luz sobre las ambigüedades conceptuales desde las que bascula la propuesta de Marquard.

En un primer momento, desde el pensamiento de Marquard, el retorno al pasado, a la tradición, se inscribía en el interior de las potencialidades y déficits de la propia modernidad que, ante su desmesura, aspiran a hacer *tabula rasa* del pretérito para soltar lastre de cara a la elaboración del futuro. Dicho proceso deriva en una reversión compensatoria a las pérdidas provocadas por la aceleración del tiempo histórico. Desde el corazón mismo de la modernidad se articulaba un lamento, una añoranza romántica respecto a unos tiempos anteriores al padecimiento de las pérdidas derivadas del curso histórico de la propia modernidad. Así plantea Marquard la proyección de dicha añoranza en términos de pérdida de sentido y plenitud posteriormente abandonada. “Entonces se lamenta la falta de sentido en tanto que pérdida de sentido, pues se añora aquellos tiempos que aún no tenían que lamentar esa pérdida de sentido ya que [...] eran capaces de amar, de esperar y de creer con confianza en la realidad, lo cual ya no sería posible en el presente” (Marquard, 2000b, 54). Ahora bien, la recuperación del pretérito, el anclaje tozudo a una tradición – real o inventada – se retroalimenta también de los mecanismos de respuesta propios del “homo compensator”. Por tanto, derivan de las carencias que a nivel antropológico y más allá de codificaciones históricas particulares afectan a todo ser humano. Aquello a lo que apuntamos es que pese a su aparente convergencia, lo histórico y lo transhistórico, cuando se enfrentan a la experiencia de la pérdida o de la carencia no apuntan a lo mismo ni son intercambiables. En este contexto debemos recuperar las tesis fundamentales de los trabajos de Dominick LaCapra. Desde su punto de vista, al lidiar con fracturas históricas y pasados traumáticos, desde el momento en que dotamos de potencial explicativo a la noción de carencia – y en contraposición a la de compensación– es preciso establecer una distinción entre “pérdidas” y “ausencias”. Esta separación se corresponde, defenderemos, con los dos niveles etiológicos que hemos distinguido a través de nuestra interpretación del pensamiento crítico de Odo Marquard.

Desde la perspectiva de Dominick LaCapra, la categoría de “ausencia” remite a las carencias o faltas relativas a un componente esencial del ser humano, en un sentido trascendental o transhistórico. Tras relatos como el mito cristiano de la caída o el análisis freudiano sobre el complejo de Edipo, LaCapra detecta la operatividad de esta falta originaria y trascendental. Por su propia naturaleza, la postulación de la “ausencia” afecta a todo ser humano en tanto humano. Pese al rol explicativo o hermenéutico que esta noción pueda desempeñar, la fractura que desencadena la “ausencia” no puede localizarse en coordenadas históricas concretas. Al contrario, operará como un trascendental inherente a la subjetividad y la historia humana. En este sentido, podemos interpretar las carencias y déficits que definen al “homo compensator” de Odo Marquard como una ausencia de estas características. Tales déficits son inherentes al ser humano en cuanto tal. De forma que su tentativa de compensarlas permite explicar una pluralidad de producciones históricas, culturales, etc. Ahora bien, prosigue LaCapra, es preciso separar y distinguir esta noción respecto a aquella experiencia que se define como “pérdida”. La pérdida describe las diferentes secuelas provocadas por

una vivencia específica que puede estar vinculada a fenómenos, estructuras y horizontes históricos concretos. El espacio de las pérdidas es, por tanto, el de la evolución diacrónica de los eventos humanos. Es siempre histórica y nunca transhistórica o trascendental. La intensidad de la pérdida es gradable y cuantificable, mientras que la marca que deja la ausencia es absoluta e inconmensurable. Así, se vuelve prioritario destacar la necesidad de no entremezclar o confundir en el análisis histórico y filosófico ambos niveles. En estos términos reivindica LaCapra la necesidad de esta separación:

“En toda vida y en toda sociedad hay pérdidas pero, aun así, es importante no precisarlas prematuramente ni confundirlas con la ausencia. En el caso de pérdidas históricas, cabe la posibilidad de evitarlas o de compensarlas, elaborarlas e incluso superarlas en alguna medida cuando sobrevienen. [...] A la inversa, es importante no atribuir identidad real a las pérdidas o faltas históricas ni presentarlas como meros avatares de alguna ausencia o característica constitutiva de la existencia” (2005, 85).

Las pérdidas que afectan a los agentes históricos no deben confundirse o atribuirse a los rasgos antropológicos u ontológicos del ser humano. Pero eso es precisamente lo que detectamos en la filosofía de Odo Marquard. Por un lado, al interpretar el retorno al pasado, la tentativa de anclaje a la tradición, como síntoma o proyección de las formas históricas de la modernidad, Odo Marquard permanece en el nivel de análisis propio de la pérdida. Al fin y al cabo, el origen de las carencias que dan lugar a las compensaciones puede rastrearse a través del análisis histórico. Pero por el otro, el propio Marquard definía las compensaciones inherentes al ser humano como “descargas de lo absoluto” y, en ese sentido, se sitúa en el nivel transhistórico de la ausencia. Así, la proyección de las categorías de LaCapra en la crítica del pensamiento de Odo Marquard nos permite apreciar las dificultades inherentes a los diversos estratos semánticos que subyacen a su noción de compensación a la hora de abordar los presupuestos e implicaciones de la actual ola patrimonial. Al fin y al cabo, esta es interpretada simultáneamente como una reacción al malestar derivado por el precio a pagar ante el avance de la modernidad y como una proyección de la orientación natural del ser humano en tanto “homo compensator”. Ambos niveles etiológicos en la obra de Marquard no son complementarios ni tampoco es reflejado en su obra de forma unívoca cómo se engarzan en la justificación de las recientes olas de memoria.

Tal y como hemos podido apreciar, la poliédrica y prolífica producción filosófica que desarrolla Marquard en torno a la modernidad plantea tanto desafíos como problemas a la hora de dar cuenta de la actual ola de memoria en la que las sociedades occidentales contemporáneas se encuentran involucradas. Bien es cierto que su aproximación nos ofrece luz sobre los diferentes estratos que subyacen a esta particular concepción del tiempo histórico. Más allá de una moda comercial o de una tendencia política o cultural pasajera, el enfoque de Marquard nos permite apreciar en qué medida la progresiva recuperación y apropiación del pasado puede interpretarse como síntoma y proyección de los problemas internos y las formas de organización del tiempo propias de la modernidad. En este sentido, la obra de Marquard se revela como una veta todavía a explotar a la hora de profundizar en las tensiones inherentes al pensamiento moderno entre futuro y pasado, revolución y reacción, proyección y compensación. No obstante, al complementar y engarzar dichas tendencias

históricas conservadoras con referencias a una ahistoricidad fundamental consistente en una carencia, el potencial heurístico de la filosofía de Marquard en la interpretación de los procesos mnémicos se debilita profundamente. Al entremezclar, simultanear e incluso identificar dos niveles de análisis en la justificación de las tendencias conservadoras actuales, su enfoque corre el riesgo de confundir lo histórico con lo transhistórico, la pérdida con la ausencia. Y por ello desdibuja los contornos de fenómenos y estructuras contemporáneas necesarias para entender las características de nuestro particular régimen de historicidad.

Referencias

- Baquero, R. P. (2021), *Trauma, recuerdo y duelo: Una aproximación filosófica a las relaciones entre memoria e historia*, Granada: Editorial Comares.
- Blumenberg, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Cruz, M. (2016), *Ser sin tiempo*, Barcelona: Herder.
- Dosse, F. (2012), «Reinhart Koselleck entre semántica histórica y hermenéutica crítica», en: Delacroix, C. Dosse F. García, P. (eds.), *Historicidades*, Buenos Aires: Waldhuter ediciones, pp. 127-142.
- Gehlen, A. (2016), *Der Mensch*, Frankfurt: Klostermann Verlag.
- Gómez Ramos, A. (1999), «Del pasado a la historia», *Endoxa: Series Filosóficas*, 11, pp. 227-252.
- Gómez Ramos, A. (2003), *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal.
- Gumbrecht, H. (2010), *Lento presente*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Hartog, F. (2007), *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana.
- Hölscher, L. (2014), *El descubrimiento del futuro*, Madrid: Siglo XXI.
- Hernández, M. (2009), «Antropología *adversus* filosofía de la historia. Odo Marquard ante la modernidad», *Devenires*, 19, pp. 121-150.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. (2016), *historia/Historia*, Madrid: Trotta.
- LaCapra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lastra, A. (2016), «*Sképsis e Hypólepsys*. Sobre dos conceptos de Odo Marquard», en: Oncina, F. Romero, M. (eds.) *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, Granada: Comares, pp.65-74.
- Löwith, K. (1949), *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Wiemar, Poeschel Verlag.
- Marquard, O. (2000), *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Edición original Marquard O. (1995), *Abschied vom Prinzipiellen*, Ditzingen: Reclam.

- Marquard, O. (2000), *Apología de lo contingencia. Estudios filosóficos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Edición original Marquard, O. (1986), *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Ditzingen: Reclam.
- Marquard, O. (2001), *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Buenos Aires: Paidós. Edición original: Marquard, O. (2000), *Philosophie des Stattdes-sen*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Marquard, O. (2006), *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires: Katz. Edición original: Marquard, O. (1996), *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, O. (2007), *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia: Pre-Textos. Edición original Marquard, O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, O. (2012), *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid: Trotta. Edición original: Marquard, O. (2004), *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- Oncina, F. (2003), «La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización», en: Kosselleck, R. (2003), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos, p. 11-36.
- Oncina, F. (2016), «Historia conceptual y crítica: hitos o episodios de una relación nunca consumada», en: Oncina, F. Romero, M. (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, Granada: Comares, pp. 3-28.
- Oncina, F. (2019), «Crítica y Modernidad: Historia de los conceptos e historia conceptual», en: Oncina, F. (ed.), *Crítica de la modernidad. Modernidad de la crítica*, Valencia: Pre-Textos, pp. 11-30.
- Oncina, F. (2021), «¿Qué significa y para qué sirve la historia conceptual», en: Stuke, H. Kosselleck, R. Gumbrecht, H. (2021), *Ilustración, Progreso, Modernidad*, Madrid: Trotta, p. 9-36.
- Plessner, H. (2003), *Macht und menschliche Natur*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Ritter, J. (1984), *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Ritter, J. (1986), *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona: Editorial Alfa.
- Stuke, H. Kosselleck, R. Gumbrecht, H. (2021), *Ilustración, Progreso, Modernidad*, Madrid: Trotta.
- Styfhals, W. (2019), «Modernity as Theodicy: Odo Marquard Reads Hans Blumenberg's *The Legitimacy of the Modern Age*», *Journal of the History of Ideas*, Vol 80, 1, pp. 113-131.
- Taubes, J. (1995), *Die politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Traverso, E. (2019), *Melancolía de izquierda: El eclipse de las utopías*, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Villacañas, J. (1999), «Kant y Weber, o la disolución de la Teodicea en Ética», en: Marín-Casanova, J. (ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el idealismo alemán*, Sevilla: Reflerion, pp. 35-62.
- Winter, J. (2007) «The generation of memory: Reflections on the “Memory boom” in contemporary historical studies», *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol 1, pp. 363-397.

¿Una oración común a las tres grandes religiones? Diálogo leibniziano apócrifo en dos escenas y un prólogo*

A prayer common to the three great religions? Apocryphal Leibnizian dialogue in two scenes and a prologue

ROGELIO ROVIRA**

Resumen. G. E. Guhrauer, uno de los primeros biógrafos de Leibniz, atribuyó erróneamente al filósofo de Hannover la composición de una oración que podría rezar todo el que reconoce la existencia de un Dios único, sea cual sea su religión. La oración, expuesta en una reunión en casa de Antoine Arnauld, fue desaprobada por el filósofo francés. Investigaciones posteriores demostraron que la oración la compuso en realidad el Landgrave von Hessen-Rheinfels. Sobre la base de estos datos históricos, y apoyándose en pasajes de las obras de los citados autores, en el presente artículo se construye un diálogo ficticio –un «diálogo leibniziano apócrifo»– entre el Landgrave von Hessen-Rheinfels, Arnauld y Leibniz, que puede contribuir al planteamiento más riguroso de algunos de los problemas que presenta el hoy llamado «diálogo interreligioso».

Palabras clave: Dios único, religión natural, revelación, diálogo interreligioso.

Abstract. G. E. Guhrauer, one of the earliest biographers of Leibniz, mistakenly attributed to the philosopher of Hannover the composition of a prayer that could be recited by anyone who acknowledges the existence of a unique God, whatever the religion professed. The prayer, presented in a meeting in Antoine Arnauld's home, was frowned upon by the French philosopher. Later research showed that the prayer was actually composed by the Landgrave von Hessen-Rheinfels. On the basis on these historical data, and relying on passages from works of the aforementioned authors, in this paper a fictitious dialogue –an «apocryphal Leibnizian dialogue»– is built up between the Landgrave von Hessen-Rheinfels, Arnauld and Leibniz, which may contribute to a more rigorous approach to some of the problems posed by what is now called «interreligious dialogue».

Keywords: Unique God, natural religion, revelation, interreligious dialogue.

Recibido: 28/04/2021. Aceptado: 30/10/2021.

* Trabajo llevado a cabo en el marco del proyecto “Leibniz: Obras filosóficas y científicas” (PGC 2018-094692-B-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Catedrático del Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: rovira@ucm.es. Líneas de investigación: metafísica, filosofía de la religión, filosofía moderna (Leibniz, Kant). Publicaciones recientes: Rovira, R., 2021, *Kant, crítico de Aristóteles*, Madrid, Tecnos; Rovira, R., 2021, *Kant y el cristianismo*, Barcelona, Herder.

1. Prólogo

En su biografía de Leibniz, publicada en 1846, Gottschalk Eduard Guhrauer refiere esta anécdota (Guhrauer 1846, I 118-119). Hallábase Leibniz alrededor de 1670 en París, en casa del célebre filósofo y teólogo, y destacado jansenista, Antoine Arnauld, en docta reunión. Asistían también a ella Pierre Nicole, otro famoso seguidor de Jansenio, y Saint-Amand. En un determinado momento, Leibniz propuso a la consideración de los reunidos una oración, dirigida al «Dios único, eterno y todopoderoso», que, según él, podría rezar no solo todo cristiano, sino también todo judío y todo musulmán, o mahometano, según la denominación usual en aquella época. Apenas terminó Leibniz de recitar la oración, Arnauld saltó de su silla y expresó vehementemente su disconformidad, alegando que una plegaria semejante no era digna de un cristiano. Sorprendido por la apasionada protesta de su anfitrión, Leibniz conservó, sin embargo, la presencia de ánimo y aun encontró buenas razones que oponer al parecer de Arnauld. Los argumentos tuvieron efecto inmediato y, tras un momento de perplejidad por parte del filósofo francés, salieron todos «un rato a tomar el aire», según se nos narra.

La anécdota es, sin duda, significativa de los afanes de Leibniz por lograr lo que Jean Baruzi, en su estudio ya clásico, llamó «la organización religiosa de la tierra» (Baruzi 1907). Sin embargo, por mucho que podamos lamentarlo, la anécdota es apócrifa. El mismo año en que Guhrauer publicó su biografía, Carl Ludwig Grotefend editó la correspondencia de Leibniz con Arnauld y con el Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels. En el prólogo a su edición, el estudioso leibniziano mostró, con razones que ahora no hace al caso exponer, que Guhrauer había cometido un error: el protagonista del suceso no fue Leibniz, sino el Landgrave von Hessen-Rheinfels. El biógrafo del filósofo de Hannover tomó, en efecto, un *memorandum* privado del mencionado Landgrave por una genuina carta de Leibniz a este noble señor (Grotefend 1846, XI-XII). Conviene saber que el Landgrave von Hessen-Rheinfels, educado en el calvinismo y convertido a la fe católica al rondar los treinta años, mantuvo un extenso intercambio epistolar con Leibniz, con el que compartía el interés por las cuestiones religiosas y políticas¹.

Precisamente la edición de la correspondencia inédita de Leibniz con el mencionado Landgrave «sobre materias religiosas y políticas», como dice su título, preparada por Christoph von Rommel, aportó nuevos datos a esta cuestión (Rommel 1847, I 111-114). Rommel publicó esta correspondencia en 1847, el año siguiente al de la aparición de la biografía de Guhrauer y de la colección epistolar de Grotefend. En su «detallada introducción», como la titula, Rommel, por una parte, confirmó al Landgrave como autor de la oración dirigida al Dios único eterno y todopoderoso. Nos informa, en efecto, de que en 1674 se publicó un libro titulado *Verus, sincerus et discretus catholicus contractus*. Se trataba de una traducción latina abreviada de una obra en alemán aparecida anónimamente unos años antes, debida, sin duda, a la pluma del Landgrave von Hessen-Rheinfels. El *Extractus*, como

1 No hay que confundir a este corresponsal, Ernst, Landgrave von Hessen-Rotenburg-Rheinfels (Kassel, 1623-Colonia,1693), con Karl, Landgrave von Hessen-Kassel (Kassel, 1654-Kassel,1730), con el que Leibniz también mantuvo correspondencia.

también se hace llamar el libro en su larguísimo título², da comienzo con la versión latina, ligeramente más breve, de la oración sobre la que se debatió en casa de Arnauld a tenor de los informes de Guhrhauer. Por otra parte, Rommel consigna que esta oración encontró las reticencias no solo de Arnauld, sino también de un oponente del noble, el superintendente luterano Kühnen. Pero, para satisfacción del Landgrave, nos asegura el editor de su correspondencia con Leibniz, el mismo Papa Alejandro VII otorgó su aprobación a la plegaria³.

Es de justicia reseñar estos datos eruditos, por más que, a nuestro pesar, desmientan a Leibniz como protagonista de una anécdota tan sabrosa. Pero es también legítimo señalar que los hechos históricos consignados, en cuanto tales, no iluminan lo más mínimo el problema filosófico que subyace al suceso narrado. Dicho problema no es otro que el que Pascal, coetáneo de los protagonistas reales y apócrifos del relato, legó en una forma radical, a los filósofos y teólogos cristianos que le sucedieron. ¿Se opone el Dios de la fe al Dios de los filósofos? ¿Son radicalmente incompatibles el Dios vivo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios abstracto de los sabios y pensadores? Planteado de modo tan concreto como exige la anécdota referida: ¿Es legítima una oración que puede rezar todo el que afirma la existencia del Dios único, sea cual sea la particular confesión religiosa que profese o aun cuando no profese ninguna? La trascendencia y la dificultad del problema se ponen especialmente de relieve cuando se repara en que la pregunta, según el relato transmitido, se plantea entre pensadores que comparten la fe cristiana. Para esta fe es esencial proclamar, como es sabido, que Jesucristo es el único Salvador de toda la humanidad y el que nos ha revelado quién es el único Dios verdadero.

El desmentido de la autenticidad de la anécdota atribuida a Leibniz no nos impide, por tanto, tomar ocasión en ella y utilizarla como marco para reflexionar sobre tan enrevesado problema. Cabe, pues, fingir un diálogo dividido en dos escenas. Ambas tienen lugar en París, en la casa donde vivía Arnauld en el Faubourg Saint Marceau. En ese pobrísimo barrio de la capital de Francia, en efecto, había logrado establecerse Arnauld en una casa perteneciente a unas monjas, situada a las espaldas del Hospicio de la Piedad.

La primera escena recrea sencillamente la conversación de la que nos informa Guhrhauer en su biografía de Leibniz, pero restituida a sus verdaderos protagonistas. Por tanto, en esa parte del diálogo imaginario, pero basado en lo que se nos ha narrado, el Landgrave von Hessen-Rheinfels expone la oración que ha compuesto al Dios único, escuchamos la razón principal de Arnauld para negar su validez para los cristianos y atendemos, en fin, al contraargumento que logra elaborar el Landgrave.

En la segunda escena —sin contar ya con apoyo histórico alguno y sin arredrarnos lo más mínimo por incurrir en todos los anacronismos que sirvan al fin propuesto de la mera reflexión sobre un problema— dejamos que Arnauld tome de nuevo la palabra y ofrezca nuevas razones para recusar la oración propuesta. No consta, en verdad, que el filósofo francés haya seguido objetando la oración del Landgrave, pero muy bien cabe hacer pasar por suyos

2 El título, con algunas supresiones, es el siguiente: *Verus, sincerus et discretus catholicus contractus, id est, libri cujusdam idiomate Germanico conscripti, paucis visi, pluribus expetiti (...) sub hoc Titulo excusi: von Einigen, so ganz raisonabeln und freyen, als auch moderirten Gedancken (...) über den heutigen Zustand des Religions-Wesens in der Welt. Postea verò A.C. 1673 in Germ. Lingua epitomati, et nunc Latinitate donati Extractus.*

3 Por lo que parece, la reunión en la que el Landgrave expuso su oración tuvo lugar en torno a 1670, mientras que la correspondencia editada por Rommel comienza en 1680.

reparos plausibles. A continuación nos tomamos la libertad de hacer intervenir a Leibniz –ausente realmente de la histórica reunión– para que responda, con su entera filosofía, a las nuevas objeciones de Arnauld. Esta intromisión nos dará ocasión de presentar los principios y las distinciones fundamentales de la filosofía de Leibniz, así como sus ideas básicas sobre la esencia de la religión, sobre las relaciones entre la fe y la razón y sobre el cristianismo y las religiones monoteístas, apoyándonos en los textos, y aun en las palabras literales del propio filósofo, provenientes de todas las épocas de su pensamiento⁴. En el mosaico de citas de Leibniz con el que construiremos su discurso, el conocedor de la obra del pensador de Hannover no tendrá dificultad en reconocer como teselas fragmentos de cartas de Leibniz a la Electriz Sofía o a André Morell, o pasajes de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* o de los *Ensayos de Teodicea*, entre otras fuentes, algunas muy poco conocidas, a las que se recurrirá. El lector agradecerá acaso esta presentación sistemática de la concepción que se formó Leibniz de la religión y las grandes religiones del único Dios, recompuesta a partir de las enseñanzas dispersas y fragmentarias que nos ha dejado el filósofo. Arnauld servirá de nuevo de contrapunto a la exposición del pensamiento leibniziano, pues haremos que el pensador francés pida aclaraciones u oponga reparos, y en ellos el lector avisado no dejará de encontrar ecos de algún muy reciente estudio sobre estas cuestiones. En cualquier caso, las fuentes utilizadas serán reseñadas en notas a pie de página.

El entero diálogo resultante, en fin, no será, desde luego, *vero*, pero esperemos que esté *ben trovato* y nos ponga delante un problema de filosofía de la religión que, lejos de preocupar tan solo a los pensadores del siglo XVII, sigue siendo objeto de encendidos debates entre nuestros contemporáneos. No está por ello de más recordar el modo en que se planteaban siglos atrás los diversos problemas filosóficos que entraña la diversidad de las religiones, y especialmente el modo en que Leibniz, incansable buscador de la unidad religiosa del género humano, formula y trata estas complejas cuestiones. No cabe, en verdad, eludir esta pregunta fundamental: ¿Es posible el llamado «diálogo interreligioso» si las concepciones de lo divino de las distintas religiones resultan ser, a la postre, no solo diversas, sino radicalmente contrapuestas entre sí? Es de esperar que la reflexión sobre las cuestiones que plantean las enseñanzas de Leibniz sobre la esencia de la religión, sobre las relaciones entre la fe y la razón y sobre las concepciones de lo divino propias de los tres grandes monoteísmos, sea fructífera para el fomento del diálogo entre las religiones.

2. Diálogo: primera escena

Habla el LANDGRAVE VON HESSEN-RHEINFELS:

— Permitidme, señores, que no entre ahora a discutir la concepción que habéis expuesto sobre la tolerancia respecto de los protestantes ni que debata vuestras opiniones sobre cuestiones de política religiosa. Es verdad que la ruptura de la unidad entre los cristianos, como

4 Frente a interpretaciones que ponen en duda el papel que desempeña lo divino y lo religioso en el pensamiento de Leibniz, el conocido estudioso Donald Rutherford señala inequívocamente: «Un estudio cuidadoso de los escritos de Leibniz muestra que es un filósofo preocupado con la tarea de comprender la realidad en función de su relación con un Dios trascendente, dotado de los atributos esenciales de la sabiduría y la bondad. Además, la filosofía de Leibniz está indisolublemente unida a su aceptación del cristianismo como una tradición viva de fe a través de la cual Dios es interpretado y adorado» (Rutherford 2002, 523).

nos ha recordado mi amigo el señor Arnauld, ha sido una gran calamidad, tanto religiosa como política, y que es nuestro deber tratar de recomponerla con todas nuestras fuerzas, excogitando los mejores medios para semejante fin. Ahora, sin embargo, quisiera, con vuestro permiso, mirar más allá de las fronteras de nuestras naciones cristianas y fijarme en el hecho, muy digno de meditación, a mi parecer, de la existencia de tantas y tan diversas religiones. ¿No os parece que es también deber nuestro tratar de comprender la diversidad de las religiones de la tierra, y que, sin esta comprensión, se dificulta extraordinariamente la labor misionera de llevar el mensaje de Cristo a todos los confines del orbe?

— Sin duda tenéis razón —habla ahora ARNAULD—. Pero si ya es difícil lograr la unidad entre los que profesamos la misma fe en Cristo, pues hay muchas graves cuestiones dogmáticas que nos separan, ¿cómo lograr entendernos siquiera con aquellos que adoran a un Dios, o a un supuesto dios, diría más bien, tan alejado del Dios verdadero en quien creemos y quien solo Él puede salvarnos? ¿No es esta una tarea imposible desde el comienzo?

— La tarea es, en verdad, difícilísima —contesta el LANDGRAVE—, pero no creo que sea imposible. Me parece que, entre las religiones, al menos entre las que profesan la fe en un Dios único, hay puntos de acuerdo que no debemos pasar por alto. Por lo demás, nuestros deseos y necesidades más profundas son los mismos en todas partes. De ahí que se me haya ocurrido componer una breve oración, de una extensión aproximada a la del Padrenuestro, que contiene implícitamente, en un cierto orden, todo lo que conforma nuestra relación con Dios. Por ello creo que podría rezarla no solo todo cristiano, sino también todo judío y todo mahometano. He aquí la oración:

¡Oh, Dios único, eterno, omnipotente, omnisciente y omnipresente!, tú eres el Dios único, verdadero e ilimitadamente dominador; yo, pobre criatura tuya, creo y espero en ti, te amo sobre todas las cosas, te doy culto, te alabo, te doy gracias y me entrego a ti. Perdona mis pecados y dame, como a todos los hombres, lo que, según tu voluntad presente, es útil para nuestro bien temporal así como para nuestro bien eterno, y presérvanos de todo mal. Amén⁵.

— ¡Eso no vale para nada! —exclama con vehemencia ARNAULD, levantándose a un tiempo de su asiento, que cae con estrépito al suelo—. ¡Ningún cristiano puede rezar una oración semejante, en la que no se menciona el nombre de Nuestro Señor Jesucristo ni se dirige al Dios único trino en personas!

5 He aquí la versión alemana citada por Guhrauer (1846, I 118): «O einziger, ewiger, allmächtiger, allwissender und allgegenwärtiger Gott: der einzige, wahrhafte und unbeschränkt regierende Gott, ich, dein armes Geschöpf, ich glaube und ich hoffe auf dich, ich liebe dich über Alles, ich bete dich an, ich lobe dich, ich danke dir und ich gebe mich auf an dich. Vergieb mir meine Sünde, und gib mir, so wie allen Menschen, was nach deinem heutigen Willen nützlich ist für unser zeitliches, wie für unser ewiges Wohl, und bewahre uns vor allem Uebel. Amen». La versión latina del *Extractus* dice así (Hessen-Rheinfels 1674, *initio*): «O Unice, aeternae, Omnipotens & Omnisciens, atque Omnipraesens DEUS, Tu unice verum & summum Bonum! Ego creatura tua, super omnia Tibi credo, in te spem & fiduciam colloco. Te diligo, Te adoro, laudo & gratias Tibi ago, atque me do & commendo. Remitte mihi omnia mea peccata, & mihi, omnibusque hominibus largire, quae secundum voluntatem tuam, intempore et aeternum commodum & emolumentum vergunt, libera quoque nos ab omni malo, Amen».

Tras unos momentos de sorpresa ante tan impetuosa censura, toma de nuevo la palabra el LANDGRAVE VON HESSEN-RHEINFELS, haciendo gala de un admirable dominio de sus emociones:

— Si lo que decís, mi querido amigo, fuera cierto, entonces, por la misma razón que aducís, tampoco podríamos rezar la oración que el mismo Jesucristo nos enseñó, ni valdrían asimismo para nada muchas oraciones conservadas en los *Hechos de los Apóstoles* y en las *Epístolas* de san Pablo. Recordad, por ejemplo, la oración que eleva san Pedro con ocasión de la elección del apóstol que habría de ocupar el puesto de Judas. En el capítulo primero de los *Hechos* se nos dice que oró así: «Señor, tú que penetras el corazón de todos, muéstranos a cuál de los dos has elegido para que ocupe el puesto de este ministerio y apostolado, del que ha prevaricado Judas para marcharse a su propio puesto»⁶. Ni en esta oración ni en muchas otras del Nuevo Testamento se encuentra el nombre de Cristo ni se menciona a la Trinidad. ¿Diríais también que no sirven para nada?

Ante el evidente desconcierto de Arnauld, uno de los presentes propuso salir un rato a tomar el aire.

3. Diálogo: segunda escena

ARNAULD toma de nuevo la palabra:

— Perdonad, querido Landgrave, y también todos los presentes, el apasionamiento de mi rechazo a la oración que habéis propuesto. El aire fresco no solo ha apaciguado mis ímpetus, sino que ha traído claridad a mis ideas. Por eso quiero reformular mi objeción en términos más precisos.

Sostengo que vuestra oración es inadmisibles para un cristiano, porque no se dirige al Dios revelado por Jesucristo. Es verdad que algunas o, si queréis, muchas oraciones contenidas en los *Hechos de los Apóstoles* y en las *Epístolas* no mencionan explícitamente al Dios uno y trino. Pero todas ellas de manera sobreentendida se dirigen sin duda alguna a Él. La oración que citáis del príncipe de los apóstoles es precisamente un claro ejemplo de ello. Sin nombrarlo, tiene como destinatario al Dios de Jesucristo, porque le pide a Dios Padre que complete la misma obra que Jesucristo, en obediencia al Padre, ha querido llevar a cabo al encargar a unos hombres determinados el ministerio apostólico. Es por ello una oración genuinamente cristiana. Pero no veo que esto se pueda decir de la que vos habéis compuesto. Trataré de mostrarlo con toda brevedad.

Comparáis vuestra oración con el Padrenuestro en cuanto a su extensión. En verdad, creo que este es el único respecto en el que se pueden comparar. Pues las diferencias que hay entre ellas son abismales.

Ante todo, vuestra oración se dirige al Dios único otorgándole atributos puramente filosóficos y, por ello, abstractos: eterno, omnipotente, omnisciente, omnipresente, ilimitadamente dominador... Así lo ha hecho, y con toda razón, me gustaría añadir, nuestro «sabio filósofo» el señor Descartes, en el artículo vigésimosegundo de la primera parte de los *Principios de la filosofía*, al mostrar que esos atributos divinos son, por así decir, el despliegue de la idea

6 Hch 1, 24-25. El Landgrave pone en boca de san Pedro la oración que, según los *Hechos de los Apóstoles*, elevaron todos los reunidos bajo su presidencia: «Y rezando, dijeron:».

que tenemos naturalmente de Dios (Arnauld 1683, vol. 38, 543-544). Sin embargo, el Dios al que Jesús nos enseña a rezar es, antes que nada, «Padre». Y «Padre» en un sentido concreto y real: como aquel que cuida a sus hijos y quiere lo mejor para ellos. Esta verdad no nos la puede descubrir la razón natural. Bien sabéis que algunos pueblos antiguos llamaban a Dios «padre», pero con ello querían decir que Dios es la fuente o el origen del género humano. Ni siquiera los judíos se dirigían a Dios llamándole «Padre». Solo Jesucristo lo hace con pleno derecho, pues solo Él es, antes de todos los tiempos, el Hijo unigénito del Padre eterno. Al invitarnos también a nosotros a llamar a Dios «Padre», nos otorga un don inmenso: no somos solo criaturas de Dios, sino que podemos considerarnos, en verdad, hijos adoptivos suyos. Este don es lo que nos distingue de los demás creyentes en el Dios único.

Además, vuestra oración es la oración de uno solo, de un individuo: *yo* creo y *yo* espero en ti, *yo* te amo, *yo* te doy culto, *yo* te alabo, *yo* te doy gracias, *yo* me entrego a ti... El Padrenuestro, por el contrario, es la oración de una familia. Precisamente porque somos hijos de Dios, somos hermanos unos de otros y, aunque estemos solos, rezamos en comunidad, en común unión con los hermanos: venga a *nosotros* tu reino, danos hoy nuestro pan de cada día, perdona *nuestras* ofensas, no *nos* dejes caer en la tentación, líbranos del mal. No niego que, al final de vuestra oración, el orante pide, no solo para él, sino también para los otros hombres, lo conveniente para el bien temporal y el bien eterno, así como la preservación de todo mal. Pero me parece que estas peticiones nacen más del deseo de benevolencia hacia los que comparten la misma naturaleza humana y tienen la misma procedencia, que del amor que profesamos a quienes son nuestros hermanos.

Creo que no hace falta que me extienda más y que compare las peticiones de una y otra oración, haciendo notar, por ejemplo, la ausencia en vuestra plegaria de la condición que Jesús nos enseña para poder esperar que Dios nos perdone. Las diferencias que he señalado bastan para mostrar que vuestra oración no puede ser rezada por quienes aceptamos la revelación de Jesucristo.

Así concluye Arnauld su intervención, y esta vez la perplejidad se pinta en el rostro del Landgrave von Hessen-Rheinfels, que no parece saber qué oponer a su interlocutor. En ese momento toma la palabra LEIBNIZ, cortesano y filósofo, que a lo largo de toda la conversación había permanecido en silencio, diríase que ausente de la reunión. Tras un leve carraspeo, dice así:

— Permitidme, os lo ruego, que intervenga en vuestra conversación, que toca cuestiones sobre las que, de un modo u otro, he meditado largamente. Ante todo, quiero manifestar al señor Landgrave mi admiración por el noble y elogiado propósito que le ha guiado en la composición de la oración que nos ha presentado. Ocurre, en verdad, muchas veces, que «a fuerza de religiones, se destruye la religión más fundamental, que es la de honrar y amar a Dios»⁷. Al proponer el señor Landgrave una oración para que podamos rezarla juntos los cristianos, los judíos y los mahometanos, nos vuelve a poner ante nuestros ojos «la religión natural, que casi hemos perdido»⁸, al creernos, acaso, los únicos amados o elegidos de Dios.

Pero también quiero señalar el acierto del señor Arnauld al mostrar con tanta agudeza las diferencias que separan la plegaria propuesta por el Landgrave de la oración que nos enseñó

7 Leibniz à l'Electrice Sophie, 10 septembre 1697 (Grua 1948, 205).

8 *Ibid.*

Nuestro Señor. Si es cierto que casi hemos perdido la religión natural, no es menos cierto que «la revelación ha sido necesaria» y que el fin de Jesucristo fue «hacer volver a los hombres al verdadero conocimiento de Dios y del alma y llevarles a la práctica de la virtud, que da origen a la verdadera felicidad»⁹. No obstante, el argumento por el que el señor Arnauld se opone a que un cristiano rece la oración compuesta por el señor Landgrave no me parece concluyente. Así como «respecto del *Paternoster* no veo nada que un pagano no pueda decir también»¹⁰, así respecto de la oración de Landgrave tampoco veo nada que un cristiano no pueda asimismo decir. Sostengo, pues, que acepto las premisas del razonamiento del señor Arnauld, pero no su conclusión.

En este punto interrumpe ARNAULD, delatando en sus palabras cierta impaciencia y aun algo de impertinencia:

— Os ruego, señor, que expongáis claramente qué hay de erróneo, según pensáis, en mi objeción. Y que me expliquéis ese misterio de que se acepten las premisas de un razonamiento y se rechace su conclusión. Si me lo mostráis, tendré que pedirle al señor Nicole, aquí presente, que reformemos profundamente el libro que ambos escribimos y que publicamos con el título de *La lógica o el arte de pensar* (Arnauld y Nicole, 1662). También agradeceré, en fin, que nos expliquéis a todos con mayor detalle lo que entendéis por «religión natural» y por «revelación» y cómo concebís la relación que sin duda ha de haber entre ambas.

Retoma la palabra LEIBNIZ:

— Trataré de hacer lo que me pedís lo mejor que pueda. La comparación que habéis hecho entre la oración compuesta por el señor Landgrave y el Padrenuestro constituye, por así decir, el fundamento de las premisas de vuestro argumento. Como bien advertís, las diferencias que señaláis entre ambas plegarias se apoyan en la afirmación explícita de que el Dios revelado por Jesucristo *no es* el Dios que nos descubre nuestra razón. Pero en la conclusión de vuestro razonamiento dais un paso más, porque la aseveración según la cual la oración del señor Landgrave no puede ser rezada por los que aceptan la revelación de Jesucristo solo puede apoyarse en la afirmación, que esta vez dais por sobreentendida, según la cual el Dios revelado por Jesucristo *se opone* al Dios descubierto por nuestra razón. De que una cosa no sea la otra no se sigue que ambas se opongan entre sí. Tal es el *non sequitur* que advierto en vuestra objeción, porque estaréis de cuerdo conmigo en que «dos verdades no pueden contradecirse», pues nos lo habéis enseñado en vuestro admirable «*art de penser*». Y si esto es así, ha de haber, por tanto, «conformidad de la fe con la razón»¹¹.

Os agradezco asimismo vuestra demanda de una explicación más detallada de la concepción que me he formado sobre la religión, porque ello me da ocasión de fundamentar mi posición ante la oración que nos ha propuesto el señor Landgrave. Paso, pues, a exponer mi parecer sobre este asunto con la mayor brevedad posible.

Alguna vez he definido la religión como el culto a la potencia invisible inteligente o *Numen*, como la llamaban los romanos, o *Dios*, como preferimos llamarla nosotros¹².

9 Leibniz à l'Electrice Sophie, avril 1709 (Klopp 1873, III 301).

10 Leibniz, *Dialogue entre Poliandre et Theophile* (*Sämtliche Schriften* VI, 4C, 2224).

11 Leibniz, *Essais de Théodicée*, Disc. Prel. 1 (Gerhardt 1875-1890, VI 49).

12 «*Religio est cultus potentiae invisibilis intelligentis seu Numinis; quae si rationi contraria sit, superstitio appellatur. Etiam cum Christus esset visibilis, tamen ejus potentia erat invisibilis*» (Couturat 1903, 508). Cfr. Paradinas Fuentes 2009, esp. 125-128.

Entiendo que Dios es la «primera razón de las cosas». Por ello estoy «de parte de los que reconocen en Dios, como en todos los demás espíritus, tres formalidades: poder, conocimiento y voluntad». Es patente que «toda acción de un espíritu exige *posse, scire, velle*». De este modo, podemos decir que «la esencia primitiva de toda sustancia consiste en el poder, y dicho poder, en Dios, determina que Él sea necesariamente y que todo lo que existe emane de Él». Después del poder «viene la luz o la sabiduría, que comprende todas las ideas posibles y todas las verdades eternas». Finalmente, el querer o, mejor, «el amor o la voluntad, que elige entre los posibles lo que es mejor, y tal es el origen de las verdades contingentes y del mundo actual»¹³. A esta definición de religión suelo añadir que ni lo que pensamos de Dios ni el culto que le damos ha de ser contrario a la razón. Esta nota esencial nos permite distinguir, me parece, la religión de la superstición.

— Lo que no acabo de entender bien de vuestra definición –interviene ARNAULD– es el calificativo de «invisible» que dais al poder divino. ¿Es realmente necesaria esta precisión? ¿No damos culto a Jesucristo, Dios encarnado y, por tanto, visible?

— Digo que el poder divino es invisible –contesta LEIBNIZ–, porque es una propiedad espiritual y que, por ello, no se puede captar con los sentidos del cuerpo. Aunque es verdad que Cristo fue visible a los que vivieron con Él, su poder o su divinidad, si preferís, permanece siempre invisible, también para sus contemporáneos.

— Conforme. Recuerdo ahora, en efecto, ese pasaje de san Pablo en que dice que «lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo» (Rom 1, 20). Proseguid, os lo ruego –dice ARNAULD–.

— Así, pues, «la religión» –continúa LEIBNIZ– «consiste en dos cosas, en la creencia y en el culto»¹⁴. Ahora bien, ¿de qué modo nos hace saber Dios qué debemos creer de Él y cómo debemos darle culto? Creo no separarme del sentir común de los filósofos y teólogos al afirmar que Dios se sirve, por así decir, de dos voces: la natural y la revelada. «La razón es la voz natural de Dios»¹⁵, pues esta voz natural es «como una irradiación de la razón suprema a la nuestra»¹⁶. La religión de la razón, la religión que nos enseñan los filósofos y los sabios, es, por ello, «eterna, y Dios la ha grabado en nuestros corazones»¹⁷. Pero Dios se sirve también de otra voz, de su voz revelada. En efecto, «Dios ha enseñado a los hombres, no solo a través de hombres sabios, sino también especialmente a través de Moisés y del modo más magnífico a través de Cristo, las supremas verdades y reglas de la plena felicidad mediante el cumplimiento de su voluntad»¹⁸. Esta voz se funda, pues, en la autoridad misma de Dios, que nos transmite una enseñanza «con toda la fuerza de un legislador»¹⁹. Moisés, otros buenos legisladores, los sabios fundadores de las órdenes religiosas y sobre

13 Leibniz, Lettre à André Morell, 29 septembre 1698 (Grua 1948, I 140). Cfr. Leibniz, *Monadologie*, § 48 (Gerhardt 1875-1890, VI 615).

14 Remarques de Leibniz sur les Reflexions [sur les differens de Religion] de Pellison (Klopp 1873, I 88).

15 Lettre à André Morell, 29 septembre 1698 (Grua 1948, I 139).

16 Leibniz, «Von der Weisheit» (Grua 1948, II 585).

17 Leibniz à l'Electrice Sophie, avril 1709 (Klopp 1873, III 300-301).

18 «Von der Weisheit» (Grua 1948, II 585).

19 *Essais de Théodicée*, Pref. (Gerhardt 1875-1890, VI 26).

todo Jesucristo han logrado que el dogma se convierta en ley²⁰. Creo que el señor Arnauld no tendrá nada que oponer a esta distinción.

— En efecto, así es —responde ARNAULD—. Y ya que me nombráis, añadiré que en una obra que compuse sobre las reglas de lo que aquí llamamos el *bon sens*, yo mismo establecí como primera regla que si la cuestión sobre la que se debate es teológica, debe decidirse principalmente por la autoridad, pero que si es una cuestión filosófica, es principalmente la razón la que la debe decidir. Dije «principalmente» porque nada impide usar la autoridad en la filosofía, aunque únicamente como ilustración de la tesis o del argumento, no para decidir la verdad del asunto (Arnauld 1693, vol. 40, 153-154). Pero permitidme que os pregunte: ¿Por qué pensáis vos que Dios se sirve de esas dos voces de la razón y de la autoridad para instruirnos? ¿No bastaría con una sola de ellas?

Contesta LEIBNIZ:

— En esta cuestión, como en tantas otras, se muestra, a mi parecer, la infinita sabiduría de Dios. Y haríamos bien, mi querido señor Arnauld, en tratar de comprender esa sabiduría hasta donde seamos capaces. Por mi parte, encuentro rasgos de ella en los tres hechos siguientes, que creo que no cabe negar: las dos voces aludidas son *necesariamente conformes* entre sí, se *requieren mutuamente* y están, en fin, en una *relación progresiva*. Permitidme que me explique, aunque sea con brevedad.

«La cuestión de la conformidad de la fe con la razón ha sido siempre un gran problema»²¹. Sin entrar ahora en las innumerables cuestiones que este asunto plantea, creo que lo mínimo que se puede decir sobre la *armonía* que hay entre voz de la revelación y la voz natural se apoya en un principio que ya he señalado antes y con el que vos estáis completamente de acuerdo, a saber, que dos verdades no pueden contradecirse. ¿Cómo cabe siquiera pensar que la fe pueda ordenar echar abajo el principio de contradicción, es decir, «un principio sin el cual toda creencia, afirmación o negación resultaría vana»²²? No es extraño que cuando «algunos filósofos aristotélicos del siglo XV y XVI» «quisieron defender dos verdades opuestas, una filosófica y la otra teológica, encontraran con mucha razón la oposición del último concilio de Letrán, bajo León X»²³. Y si atendemos no ya al *contenido* de las verdades, sino a la *f fuente última* de todas ellas, el acuerdo entre ambas voces se hace también patente: tanto la razón como la revelación proceden en último término de Dios, y Dios no puede oponerse a sí mismo.

Para ver este asunto más claramente, consideremos, si os parece, las verdades «que el espíritu humano puede alcanzar de forma natural, sin ser ayudado por la luz de la fe»²⁴, cuestión que he rozado al proponeros mi definición de «religión». Como dije y todos sabemos, «las verdades de la razón son de dos tipos: unas son las que se llama las *verdades eternas*, que son absolutamente necesarias, de modo que lo opuesto implica contradicción»²⁵. Son las verdades que rige el principio supremo del pensar, el principio de contradicción. A diferencia de vuestro sabio maestro, el señor Descartes, y de vos mismo, querido señor Arnauld, que

20 Cfr. *op. cit.*, Pref. (Gerhardt 1875-1890, VI 25-27).

21 *Essais de Théodicée*, Disc. Prel. 6 (Gerhardt 1875-1890, VI 52).

22 Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, XVIII (Gerhardt 1875-1890, V 481).

23 *Op. cit.*, IV, XVII (Gerhardt 1875-1890, V 477).

24 *Essais de Théodicée*, Disc. Prel. 1 (Gerhardt 1875-1890, VI 49).

25 *Op. cit.*, Disc. Prel. 2 (Gerhardt 1875-1890, VI 50). Cfr. *Monadologie*, § 31 (Gerhardt 1875-1890, VI 612).

le seguís en este punto, yo sostengo que estas verdades eternas no son fruto de la voluntad de Dios, sino consecuencias de su entendimiento²⁶. Pero, en cualquier caso, es cosa patente que estas verdades que alcanzamos con nuestra razón proceden del mismo Dios que nos propone las verdades que nuestro espíritu no puede saber, sino creer. Pero hay otras verdades de la razón «que podemos llamar *positivas*, porque son las leyes que ha tenido Dios a bien dar a la naturaleza o porque dependen de ella»²⁷. Son las verdades gobernadas por el gran principio que dice que nada se hace sin razón. Por ello estas verdades, que son fruto de «la elección libre de Dios», no pueden estar en contradicción con Dios mismo, que ha considerado conveniente escogerlas. E incluso si Dios «dispensa a las criaturas de las leyes que les ha prescrito y produce en ellas lo que su naturaleza no lleva, haciendo un *milagro*», «sigue siendo cierto que las leyes de la naturaleza están sujetas a la dispensación del legislador»²⁸.

Pero entre la razón y la fe no solo hay concordia, sino también *necesidad mutua*. La razón necesita de la revelación porque, aunque «la religión de la razón es eterna y Dios la ha grabado en nuestros corazones», «nuestras corrupciones la han oscurecido»²⁹. Por ello, «fue conveniente a la bondad y sabiduría divina que el género humano se enmendara con la religión revelada y que los ánimos se despertaran para abrazar cosas mejores», y así «distingamos lo que la razón no puede enseñar» y «se añadiera mayor autoridad a la razón». Naturalmente, «esta religión enviada por inspiración divina es sin lugar a dudas la cristiana, que tiene tantas y tan grandes rasgos de verdad que estamos obligados a reconocer el designio de la divina providencia en su consolidación»³⁰. En definitiva, «como los hombres usan mal de la razón, la revelación pública del Mesías se hizo necesaria»³¹.

Pero, por su parte, la revelación también necesita de la razón. Y ello por un motivo bien fácil de entender: «La razón es la voz natural de Dios, y solo por ella se debe justificar la voz revelada de Dios, para que ni nuestra imaginación ni ninguna otra ilusión nos engañe»³². Ya le dijo Niso a Eurialo en el libro IX de la *Eneida* de Virgilio: *sua cuique Deus fit dira cupida*, cada cual se forja un dios de sus ciegos apetitos (*Eneida*, IX, v. 185). La razón, por oscurecida que esté, es guía común de todos los hombres al Dios único, no, como los apetitos perversos, guía de cada uno al dioscello propio de cada uno. Además, si la fe no se fundara en la razón, «¿por qué íbamos a preferir la Biblia al Corán o a los libros de los brahmanes?»³³.

Además de la concordia y complementariedad de la fe y la razón, todavía observo un signo más de la sabiduría divina al enseñarnos lo necesario para la salvación mediante estas dos voces. Y es que advierto una maravillosa *progresión* en la revelación divina que ha de ser justificada por la razón. «De todos los pueblos antiguos, los únicos que conocemos que hayan tenido dogmas públicos de su religión son los hebreos». Abrahán, del que no solo los

26 Cfr. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 2 (Gerhardt 1875-1890, IV 427-428).

27 *Essais de Théodicée*, Disc. Prel. 2 (Gerhardt 1875-1890, VI 50). Cfr. *Monadologie*, § 32 (Gerhardt 1875-1890, VI 612).

28 *Essais de Théodicée*, Disc. Prel. 3 (Gerhardt 1875-1890, VI 50-51).

29 Leibniz à l'Electrice Sophie, avril 1709 (Klopp 1873, III 301).

30 Leibniz «De Deo et Ecclesia» (*Sämtliche Schriften* VI, 4C, 2348).

31 Lettre à André Morell, 29 septembre 1698 (Grua 1948, I 139).

32 *Ibid.*

33 *Nouveaux Essais*, IV, xvii (Gerhardt 1875-1890, V 477).

judíos, sino también los cristianos y los mahometanos se reclaman hijos en la fe, y Moisés, el gran legislador, «establecieron la creencia en un solo Dios, fuente de todo bien, autor de todas las cosas». Habréis sin duda comprobado que «los hebreos hablan de una manera muy digna de la sustancia soberana, y es sorprendente ver a los habitantes de un pequeño rincón de la tierra más ilustrados que el resto del género humano». En verdad, «los sabios de otras naciones dijeron quizá otro tanto alguna vez, pero no tuvieron la dicha de hacerse seguir lo suficiente y de hacer que el dogma se convirtiera en ley»³⁴.

Si ahora comparamos esta revelación con la cristiana, observamos este hecho, que creo innegable. «Moisés no había hecho entrar en sus leyes la doctrina de la inmortalidad de las almas». Es verdad que «había dado ya las hermosas ideas de la grandeza y de la bondad de Dios en las que convienen hoy muchas de las naciones civilizadas», pero fue Jesucristo quien «estableció todas sus consecuencias, e hizo ver que la bondad y la justicia divinas resplandecen a la perfección en lo que Dios prepara a las almas». No entro ahora «en los demás puntos de la doctrina cristiana», sino que «me limito a hacer ver cómo Jesucristo acabó de convertir la religión natural en ley y de darle la autoridad de un dogma público»³⁵.

Si consideramos también la otra gran religión que afirma que hay un solo Dios del que nace todo bien, hemos de reconocer que «Mahoma, después, no se apartó de estos grandes dogmas de la teología natural»³⁶. A decir verdad, el mahometismo es «una especie de deísmo unido a la creencia en ciertos hechos, y a la observación de ciertas prácticas, que Mahoma y sus secuaces han añadido, a veces muy inapropiadamente, a la religión natural»³⁷. Cuando el cristianismo se cargó de supersticiones de toda laya, haciéndose así vulnerable, Mahoma «surge para establecer una religión que se aproxima bastante a la judía y no se aleja enteramente de algunas sectas cristianas, lo que bien pronto le hace tener un gran número de partidarios»³⁸. Fueron precisamente estos seguidores quienes difundieron los dogmas de la religión natural «incluso entre las naciones más apartadas de Asia y África, a donde no había llegado el cristianismo»³⁹. Por lo demás, «en muchos países abolieron las supersticiones paganas, contrarias a la verdadera doctrina de la unidad de Dios y de la inmortalidad de las almas»⁴⁰.

Estas consideraciones me llevan a fundamentar con nuevas razones mi aprobación a la oración del señor Landgrave. Nuestro noble amigo ha conseguido cifrar en fórmula breve y rotunda el núcleo mismo de la religión natural, en el que no pueden sino coincidir la religión de Moisés, la de Cristo y la de Mahoma. Ciertamente, si infiel es todo aquel que rechaza la fe en Cristo, infieles son no solo los paganos, sino también los judíos y los mahometanos⁴¹.

34 *Essais de Théodicée*, Pref. (Gerhardt 1875-1890, VI 26).

35 *Ibid.*

36 *Essais de Théodicée*, Pref. (Gerhardt 1875-1890, VI 27).

37 Lettre de Monsieur de Leibniz à l'Auteur des Reflexions sur l'Origine du Mahometisme (Lacroze 1707, 164-165).

38 *Op. cit.*, 167.

39 *Essais de Théodicée*, Pref. (Gerhardt 1875-1890, VI 27).

40 *Loc. cit.* Ian Almond ha señalado la triple oscilación de Leibniz en su valoración del Islam: «A veces, el mahometano de Leibniz es el *Erbfeind* o enemigo hereditario y secular, a veces se lo eleva al estado de mero bárbaro, mientras que en raras ocasiones se le reconoce a regañadientes que posee una teología natural (aunque aún errante)» (Almond 2010, 6).

41 Cfr. Leibniz, *Definitionum Juris Specimen*: «infidelis est qui Christi fidem respuit (quales judaei, Mahometani, pagani)» (*Sämtliche Schriften* VI, 3, 625).

Pero los judíos y los mahometanos comparten con los que profesamos la fe en Cristo la misma religión que nos enseña la razón. «Se envían misioneros a China a predicar la religión cristiana, y se hace bien», «pero nos harían falta misioneros de la razón en Europa, para predicar la religión natural, sobre la cual está fundada la propia revelación, y sin la cual la revelación siempre será mal entendida»⁴². El señor Landgrave, al proponernos esta oración para que los cristianos la recemos en común con los hebreos y los mahometanos merece el título, que si me permitís quiero otorgarle ahora mismo, esta misma tarde, de «misionero de la razón en París». Nos ha enseñado una verdad que no debemos olvidar: el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob es el mismo que el Dios de los sabios y de los pensadores.

Un largo silencio sigue a estas palabras. No cabe ocultar que los asistentes a la reunión se encuentran algo aturridos y perplejos ante las razones y los datos históricos desplegados por el cortesano Leibniz. Al cabo de un rato, ARNAULD vuelve a romper el ya incómodo silencio:

— No seré yo, desde luego, el que niegue que Europa necesita, hoy más que nunca, de la razón, del buen uso de la razón, del noble arte de pensar. Y no seré yo tampoco quien le dispute al Landgrave el título que le habéis otorgado. Necesitamos, es verdad, misioneros de la razón. Pero me acojo a vuestras mismas palabras: habéis incluido entre los infieles no solo a los paganos, sino también a los judíos y a los mahometanos. Yo he dedicado mucho tiempo a excogitar las razones, sacadas de la razón y de la Escritura, y algo tengo escrito sobre ello entre mis papeles, de la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para ser salvo (Arnauld 1710). Considero, en verdad, que lo que erróneamente se ha llamado «la fe implícita en Jesucristo», es decir, el mero conocimiento natural de Dios y de su Providencia, que tienen o pueden llegar a tener los paganos, no es suficiente en modo alguno para la salvación. Dejemos, no obstante, esta cuestión a un lado y, por no alargarme en demasía, permitidme que me refiera particularmente a las últimas razones que habéis presentado. Porque he de deciros, mi querido señor Leibniz, que no acaban de convencerme los argumentos que aducís para dar vuestra aprobación a la oración del Landgrave.

Si no os he entendido mal, veis la progresión de la revelación del modo siguiente. Los hebreos *descubren* los dogmas de la religión natural, que también otros pueblos de la Antigüedad habían hallado, con la sola diferencia de que empiezan a convertir la verdad en ley de vigencia social. Jesucristo *extrae las consecuencias* definitivas de lo que había enseñado Moisés y termina de concluir el proyecto político iniciado: cuando los cristianos vencieron en el imperio romano, la religión de los sabios pasó a ser definitivamente la religión de los pueblos. Por tanto, todo lo que enseña el judaísmo está también, y en mejor manera, en el cristianismo. Mahoma, en fin, no es sino el que *difunde* la religión natural a aquellos pueblos a los que no había llegado el cristianismo y suprime la vigencia del culto supersticioso de los paganos. Nada enseñan, pues, los mahometanos que no haya enseñado ya Nuestro Señor Jesucristo, y aun mucho mejor⁴³. Pero, señor mío, esto es una visión de las cosas muy parcial y desacertada.

42 Leibniz à l'Electrice Sophie, avril 1709 (Klopp 1873, III 300).

43 En su estudio del Prefacio de los *Essais de Théodicée*, Mercer (2014, 26) sostiene que, en último término, para Leibniz, «el cristianismo no tiene más pretensión a la verdad que la que tiene cualquier otra religión y que lo único especial que tiene como religión es que su profeta, Jesucristo, llegó a verdades importantes antes que otros 'hombres sabios'». Por lo demás, según Leibniz, «tampoco el discernimiento de la verdad –sea por Moisés, Cristo o Mahoma– parece deberse a la revelación».

Para empezar, la religión revelada no puede consistir en el *descubrimiento*, que hacen los judíos, la *profundización*, que llevan a cabo los cristianos, y la *difusión*, que realizan los mahometanos, de la religión natural. El fundador de una religión no pretende, ciertamente, sacar de su caletre sus propias doctrinas y ocurrencias sobre Dios y el destino del hombre tras la muerte. Pero tampoco pretende enseñar lo que todo hombre podría llegar a saber sobre esos asuntos consultando a su razón. El fundador de una religión pretende comunicar un mensaje que viene de Dios mismo, que ni el propio fundador ha inventado ni sus seguidores podrían descubrir dejados a sus solas fuerzas. Tal es el caso de Moisés con la Torá y de Mahoma con el Corán. De ahí su genialidad política: los dogmas se convierten en ley porque tal es la voluntad de Dios, comunicada a ellos, Moisés y Mahoma, y recogida en los libros tenidos por santos en sus respectivas religiones.

Caso distinto es el de Jesucristo: la fundamental verdad que revela no es otra que Él mismo. Recordemos, en efecto, las palabras del Evangelio de Juan: «Yo soy la Verdad» (Jn 14, 6). Cristo es la revelación de la divinidad en persona, la divinidad habitando corporalmente en un hombre. La Verdad que es Cristo «ni la carne ni la sangre nos la pueden revelar, sino el mismo Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). ¿Pensáis, en verdad, que el «Dios único, eterno y todopoderoso» al que se dirige la oración del Landgrave es concebido del mismo modo por estas tres religiones? ¿Creéis que estas religiones se reconocen mutuamente como adoradoras del mismo Dios? Maimónides reprochaba a los cristianos, basándose en una fórmula del Corán, haber hecho de Dios «el tercero de tres». Juan Damasceno responde al reproche que los «ismaelitas» hicieron a los cristianos de que adoran la Cruz con la acusación de que ellos adoran la Piedra Negra de la Kaaba⁴⁴. ¡Y cuántas veces no nos han acusado unos y otros a los cristianos de triteístas! ¿Dónde está el núcleo mismo de la religión natural que creéis descubrir en la oración del Landgrave y que compartirían estas tres religiones?

LEIBNIZ se mueve inquieto en su asiento y, sin poder contenerse más, contesta de este modo a su anfitrión:

— Os ruego que no toméis, mi señor Arnauld, por diferencias esenciales en la concepción del verdadero y único Dios lo que no pasan de ser errores de interpretación debidos, sobre todo, a las «prevenciones mal fundadas de los mahometanos»⁴⁵. Ciertamente, «lo primero que hay que remover es la opinión que tienen de que nosotros multiplicamos la divinidad»⁴⁶. Y en este punto se echa de ver la necesidad de una sólida filosofía. Así, respecto de la acusación de triteísmo, es preciso mostrar que el razonamiento...

Leibniz interrumpe su discurso al oír el agudo repiqueteo de una campanilla. En ese momento, ARNAULD toma apresuradamente la palabra:

— Señores: lo lamento profundamente. ¡Estoy desolado! Tan interesante y apasionada conversación me ha hecho olvidarme de la cena, cuya hora ha pasado largamente, y me ha

44 Los dos casos aducidos son citados por Brague (2008, cap. I, 6). El reproche de Maimónides se halla al comienzo de su *Tratado sobre la resurrección de los muertos* (el aludido pasaje del Corán es: s. V, al. 73). La respuesta de Juan Damasceno se encuentra en su *Peri haireseon* (herejía 100 [101]). Rémi Brague es acaso el pensador que más insiste en la actualidad sobre las diferencias de «los tres monoteísmos», «las tres religiones de Abrahán» o «las tres religiones del libro», según las designaciones que hoy se suelen usar para referirse conjuntamente al judaísmo, el cristianismo y el islam.

45 Lettre de Monsieur de Leibniz à l'Auteur des Reflexions sur l'Origine du Mahometisme (Lacroze 1707, 165).

46 *Op.cit.*, 168.

hecho cometer, por añadidura, la imperdonable descortesía de no invitaros a compartir mi frugal colación. Pero esa campanilla que oís me llama insistentemente al rezo de Completas, al que no puedo dejar de asistir. ¿Podríamos volver a reunirnos mañana al caer la tarde y proseguir esta conversación?

Dándole seguridad de su asistencia el próximo día, los invitados se despiden de su anfitrión y abandonan lentamente la estancia en la que habían estado reunidos.

4. Obras citadas

- Almond, I., 2010, «Leibniz, Historicism and the Plague of Islam», en *The History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche*, New York-London, 6-28.
- Arnauld, A., 1775-1781, *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris et Lausanne, 42 vols.
- Arnauld, A., 1683, *Défense contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses Idées*, vol. 38.
- Arnauld, A., 1693, *Régles du bon sens*, ed. cit., vol. 40.
- Arnauld, A., 1710, *De la nécessité de la Foi en Jesus Christ pour être sauvé*, ed. cit., vol. 10.
- Arnauld, A. y Nicole, P., 1662, *La logique, ou l'art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, ed. cit., vol. 41.
- Baruzi, J., 1907, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris.
- Brague, R., 2008, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris.
- Couturat, Louis (ed.), 1903, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, Paris.
- Gerhardt, C. I. (Hrsg.), 1875-1890, *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, 7 vols.
- Gerhardt, C. I., ed. cit., 1686, *Discours de métaphysique*, vol. IV.
- Gerhardt, C. I., ed. cit., 1704 (1765), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, vol. V.
- Gerhardt, C. I., ed. cit., 1710, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, vol. VI.
- Gerhardt, C. I., ed. cit., 1714, *Monadologie*, vol. VI.
- Grotefend, C. L. (Hrsg.), 1846, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst vom Hessen-Rheinfels*. Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Hannover.
- Grua, G., 1948, G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua, Paris, 2 vols.
- Guhrauer, G. E., 1846, *Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibnitz. Eine Biographie*, Zwei Theile. Breslau.
- Hessen-Rheinfels, Landgraf Ernst von, 1674, *Verus, sincerus et discretus catholicus contractus, id est, libri cujusdam idioma Germanico conscripti, paucis visi, pluribus expetiti (...) sub hoc Titulo excusi: von Einigen, so ganz raisonabeln und freyen, als auch moderirten Gedancken (...) über den heutigen Zustand des Religions-Wesems in der Welt. Postea verò A.C. 1673 in Germ. Lingua epitomati, et nunc Latinitate donati Extractus*, s. 1.
- Klopp, O., (Hrsg.), 1873, *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie*. Hannover.

- Lacroze, Mathurin Veyssière de, 1707, *Dissertations historiques sur divers sujets*, Rotterdam, vol. I. (Contiene la *Lettre de Monsieur de Leibniz à l'Auteur des Reflexions sur l'Origine du Mahometisme*, 164-181).
- Leibniz, G. W., 1923 ss., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt-Leipzig-Berlin (citada por serie, volumen y página).
- Mercer, Christin, 2014, «Prefacing the *Theodicy*», en Larry M. Jorgensen and Samuel Newlands (eds.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford, 13-42.
- Paradinas Fuentes, J. L., 2009, «Leibniz y la religión», *Thémata. Revista de filosofía* 42, 123-135.
- Rommel, Chr. von (Hrsg.), 1847, *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände*. Mit einer ausführlichen Einleitung und mit Anmerkungen. Frankfurt am Main.
- Rutherford, D., 2002, «Introduction: Leibniz and Religion», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 523-530.

El carácter idealizado de las leyes de la termodinámica clásica: ¿en qué consiste?

The idealizational aspect of the laws of classic thermodynamics: what does it consist of?

EDGAR EDUARDO ROJAS DURÁN*

Resumen. En la segunda mitad del siglo XX Nowak denunció que las teorías y las leyes científicas tienen un aspecto idealizado que pasaron de largo los filósofos de la ciencia que consideraron como correcto el modelo nomológico deductivo de la explicación científica. En consecuencia, propuso un modelo alternativo de la explicación científica denominado “explicación por concretización gradual” por Hanzel, quien lo retomó, criticó y enmendó a finales del siglo pasado. Ambos autores reconstruyeron varias leyes y teorías científicas empleando su marco conceptual propuesto ignorando la termodinámica clásica o termostática casi por completo. Por esta razón, se pretende aquí aplicar dicho marco conceptual para reconstruir las leyes de la termodinámica clásica y determinar con precisión en qué consiste su aspecto idealizado, así como las implicaciones de este en la interpretación realista de la termodinámica.

Palabras clave: idealización, concretización, explicación científica, leyes científicas, realismo científico.

Abstract. In the second half of the twentieth century Nowak complained that laws and scientific theories have an idealizational aspect that was ignored by most philosophers of science who considered the nomological deductive model of explanation as correct. Therefore, he advanced an alternative model of scientific explanation named “explanation by gradual concretization” by Hanzel, who examined, criticized and improved it at the end of the last century. Both authors reconstructed several scientific theories using their proposed framework disregarding classic thermodynamics almost completely. For this reason, is intended here to deploy such framework in order to reconstruct these laws and to determine precisely of what does consist their idealizational character as well as the implications it has on the realist interpretation of thermodynamics.

Keywords: idealization, concretization, scientific explanation, scientific laws, scientific realism.

Recibido: 22/05/2019. Aceptado: 23/11/2021.

* Profesor asociado, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: erojasd@xanum.uam.mx. Líneas de investigación: realismo científico, leyes naturales, progreso científico, idealización científica. Publicaciones recientes: Rojas Durán, E.E. (2020), ‘Can one be a realist with respect to the laws of thermodynamics?’, *Ideas y Valores*, 69(172), 103-124. Rojas Durán, E.E. (2018). ‘El Realismo de Leyes Naturales: ¿en qué consiste?’, *Ágora*, 37(177), 177-203.

Introducción

El objetivo del presente manuscrito es aplicar el modelo de concretización gradual propuesto por Nowak (1972) sobre la teoría de la termodinámica clásica –termostática–, en específico, sus cuatro leyes, para reconocer así el aspecto o carácter idealizado de las leyes que encontramos en su seno. Al reconocer este aspecto se modifica la forma de pensar e interpretar la termodinámica clásica o termostática, pues ya no podría ser pensada o interpretada como refiriendo literal y directamente a sistemas térmicos concretos en situaciones concretas. Esta forma de pensar e interpretar las teorías en general, argüía Nowak, fue la ampliamente compartida por los filósofos de la ciencia pertenecientes al empirismo lógico y la concepción heredada que se desprendía de tomar como correcto el modelo la explicación científica por cobertura legal que pretendía dar cuenta de cómo es que las teorías científicas en general tenían la propiedad de explicar con alto grado de precisión el estado actual de sus objetos de estudio y con el mismo grado de precisión predecir sus futuros estados¹.

Este trabajo comienza con la exposición del modelo de la explicación científica por concretización gradual desarrollado por Nowak (1972) y retomado por Hanzel (2008a, 2008b, 2007, 1999) haciendo énfasis en la estructura que este modelo atribuye a las leyes científicas en general. En la segunda sección se continúa con la presentación de la teoría de la termodinámica clásica -termostática- haciendo énfasis en sus cuatro leyes. En la tercera, se aplica el modelo expuesto en la primera sección sobre cada una de las cuatro leyes expuestas en la segunda sección con el fin de mostrar, por un lado, la estructura resultante que obtienen éstas cuando se reconocen las suposiciones idealizantes sobre las que descansan, en breve, su aspecto idealizado y, por el otro, la manera en que se puede dotar de sentido la interpretación realista de éstas mediante el proceso de concretización. Por último, se concluye, acorde al modelo de la explicación científica por concretización gradual, que el aspecto idealizado de las leyes de la termodinámica clásica consiste básicamente en cuatro suposiciones y una quinta en el caso de la tercera ley en su interpretación estadística. Este aspecto idealizado nos obliga a hacer uso de un proceso de concretización para poder interpretarlas de manera realista, es decir, como refiriendo a sistemas térmicos concretos.

I. El modelo de la explicación científica por concretización gradual

Este modelo surge de la denuncia hecha por Nowak de que el problema de la idealización era pasado de largo en ese entonces por las obras más importantes de la filosofía de la ciencia tales como *La estructura de la ciencia* de Nagel (1961). Este problema, argüía Nowak (1972, 534), aparece en dos ocasiones. La primera es cuando Nagel se pregunta si las teorías científicas refieren al mundo físico y la segunda cuando este mismo autor se pregunta si los

1 Cabe resaltar que esta forma de pensar e interpretar las teorías va acorde con el realismo semántico que sostiene que las teorías científicas son descripciones literales del mundo susceptibles de ser verdaderas o falsas tanto en el ámbito observable como inobservable (Psillos 1999, xvii). Sin embargo, empiristas lógicos como Carnap y el mismo Hempel fueron reticentes de suscribir este tipo de realismo y acotaban que las aseveraciones teóricas no eran susceptibles de ser verdaderas o falsas y, por lo tanto, tampoco deberían ser tomadas en sentido literal. (Psillos 1999, 13-15, 38-40)

teoremas que son verdaderos por vacuidad pueden o no considerarse como leyes científicas. Nowak responde a la primera pregunta afirmativamente, pero agregando que las teorías no aplican directamente sobre fenómenos físicos concretos, sino que requieren de un proceso de concretización para que tenga sentido la afirmación de que refieren al mundo físico. Por otro lado, la segunda interrogante es respondida por Nowak negativamente, pues considera que los enunciados de la forma “Si $G(x)$ y $F(x)$, entonces $H(x)$ ” donde F es un término vacío son confirmados de manera indirecta y, en consecuencia, no podrían ser considerados como leyes científicas. Ambas respuestas surgen del reconocimiento del aspecto idealizado de las teorías y de las leyes científicas.

Si reconocemos este aspecto idealizado, la forma de las teorías y de las leyes científicas no corresponderá ya con la forma que atribuyeron los filósofos de la ciencia adheridos al positivismo lógico como Carnap y a la concepción heredada como Hempel. Para este último las explicaciones científicas poseen una estructura lógica donde las leyes científicas juegan un papel imprescindible. En breve, una estructura de cobertura legal. Según él, hay dos tipos o formas de las explicaciones científicas. Una es la nomológica deductiva (Hempel y Oppenheim, 1948). Otra es la inductiva estadística (Hempel, 1958). En el primer tipo un hecho es explicado por una ley científica (enunciado general verdadero) y condiciones iniciales. La ley científica y las condiciones iniciales son pensadas como las premisas que implican deductivamente (explanans) el hecho o evidencia a explicar (explanandum). En breve, en el primer tipo tenemos una estructura de la explicación científica de naturaleza lógica deductiva. En el segundo tipo un hecho es explicado por un enunciado general que expresa probabilidades de que determinados sucesos ocurran (ley estadística) en conjunción con determinadas condiciones iniciales también. Ambos modelos explicativos propuestos por Hempel presentaron dificultades. En lo que concierne al primero, las más destacadas son la de la tesis de la simetría (Scriven, 1962; Bromberger, 1966), así como la de la relevancia causal explicativa (Kyburg, 1965). En lo relativo al segundo, tenemos las dificultades presentadas por Salmon (1967, 1971) relativas a la relevancia estadística explicativa. Cabe señalar que no profundizaremos en estas dificultades, pues no es objetivo del presente manuscrito exponer el modelo de explicación de Hempel, sino solo mencionarlo como un antecedente del que aquí se expone y mostrar que este modelo considera a las leyes científicas como enunciados generales verdaderos. Lo que sí parece pertinente resaltar es que el modelo general de la explicación propuesto por Hempel descansa sobre la concepción sintáctica de las teorías. Esta concepción fue originalmente propuesta por Carnap a lo largo de varias obras en la década de los 20s y desarrollada en obras posteriores a los 30s. Esta concepción piensa las teorías como un conjunto de enunciados con cerradura lógica. De esta concepción se desprende lo que mencionamos anteriormente relativo a la forma de pensar las leyes. Esta concepción de las teorías a su vez descansa en el fundacionismo lógico que proponía este mismo autor. El fundacionismo lógico afirmaba que la lógica brindaba los métodos por los que se podía clarificar la estructura, los fundamentos y las aplicaciones de la ciencia. En otras palabras, que el lenguaje científico se reducía en última instancia a lenguaje lógico.

En un intento por superar las críticas al positivismo lógico y la concepción heredada en lo referente a las teorías científicas y, en consecuencia, a las leyes científicas, Nowak argüirá que estas últimas son enunciados universales idealizados, es decir, enunciados producidos

como resultado de procesos cognitivos tales como la idealización de los fenómenos físicos concretos que el científico ve en el laboratorio o en las prácticas de campo. Estos tienen la siguiente forma, según Nowak.

$$N: (x) (Gx \& (p_1x=d_1 \& \dots \& p_k(x)=d_k)) \rightarrow Fx = f(H_1x, \dots, H_nx)$$

Donde N denota un enunciado idealizacional, G un predicado tal que representa la clase de objetos sobre los que la ley aplica, $p_1, \dots, p_k, H_1, \dots, H_n$ y F son términos de funciones definidas sobre el conjunto en el que la variable 'x' tiene su rango con valores dentro de los números reales, d_1, \dots, d_k ciertos números y f es una función definida en el conjunto de los valores de funciones H_1, \dots, H_n con valores en el conjunto de valores de F . De esta manera, N es un enunciado idealizacional tal que (i) Gx es una suposición realista y p_1, \dots, p_n son suposiciones idealizantes (Nowak 1972, 536).

Según Nowak (1972, 536), N hace posible reconstruir leyes científicas populares tales como la de Clayperon. Ésta se expresa mediante la ecuación $\mathbf{pv}=\mathbf{RT}$ donde \mathbf{p} representa la presión de una muestra de gas, \mathbf{v} su volumen, \mathbf{R} es una constante y \mathbf{T} la temperatura de la muestra. Es bien sabido que esta ley es considerada por los mismos científicos como no satisfecha por algún gas encontrado en la naturaleza, sino por gases "ideales" o "perfectos". Éstos son todos aquellos cuyas partículas pueden considerarse como puntos materiales sin interacciones entre ellos de tal forma que la presión interna de la muestra completa del gas es cero. Estas dos propiedades atribuidas a los gases son el fondo, según Nowak, suposiciones idealizantes las cuales pueden representarse de la siguiente manera:

$$p_1: p_w(x) = 0$$

$$p_2: v_w(x) = 0$$

donde p_1 denota la presión interna de la muestra del gas y p_2 su volumen. La cantidad de ambas propiedades cuantitativas es igual a cero. Así, la ley de Clayperon es una ley idealizacional cuya forma es la siguiente:

$$(1) \text{ si } G(x) \text{ y } p_w(x) = 0 \text{ y } v_w(x) = 0, \text{ entonces } p(x)v(x) = RT(x)$$

donde G representa el conjunto de muestras de gases, p_w la presión interna de la muestra y v_w su volumen.

Una vez formulado (1) se requiere de un proceso de concretización para que tenga sentido la afirmación de que la ley de Clayperon refiere al mundo físico, es decir, a muestras de gas en concreto. Este proceso consiste en la remoción una por una de las suposiciones idealizantes. En este caso las que tienen que ver con la presión y volumen iguales a cero. Al hacer esta remoción se introducen en el consecuente de (1) las correcciones apropiadas. En consecuencia, la concretización de (1) está dada por el siguiente par de enunciados:

(2) si $G(x)$ y $p_1(x) = d_1$ y ... y $p_{k-1}(x) = d_{k-1}$ y $p_k(x)$ distinto de d_k , entonces $F(x) = g(H_1(x), \dots, H_n(x), p_k(x))$

(3) si $G(x)$ y $p_1(x) = d_1$ y ... y $p_j(x) = d_j$ y ... y $p_{j+1}(x)$ es distinto de d_{j+1} y ... y $p_k(x)$ es distinto de d_k , entonces $F(x) = h(H_1(x), \dots, H_n(x), p_k(x), \dots, p_{j+1}(x))$

Ambos enunciados pretenden un acercamiento a los hechos concretos introduciendo las correcciones apropiadas que vuelvan las relaciones simples expresadas en (1) cada vez más complejas.

(4) si $G(x)$ y $p_1(x)$ se aproximan a d_1 y ... y $p_j(x)$ se aproxima a d_j y ... y $p_{j+1}(x)$ es distinto a d_{j+1} y ... y $p_k(x)$ es distinto de d_k , entonces $F(x)$ se aproxima a $h(H_1(x), \dots, H_n(x), p_k(x), \dots, p_{j+1}(x))$.

Además de la reconstrucción de leyes científicas en la física, Nowak también reconstruyó leyes científicas en la economía tales como la del valor. Ésta afirma que los precios de las materias primas están conformados tomando en cuenta su valor, es decir, la cantidad de tiempo socialmente indispensable para producirlas. Según, Nowak, esta ley puede ser reformulada de la siguiente manera: (a) “Si x es una materia prima y la diferencia entre la demanda por x y el suministro de x es igual a cero, entonces el precio de x depende de forma lineal del valor de esa materia prima” (Nowak 1980, 3). Y tiene la siguiente forma:

(5) Si $C(x)$ y $D(x) - S(x) = 0$, entonces $P(x) = l(V(x))$

Así formulada, arguye Nowak, la ley del valor descansa sobre la suposición de que la demanda y el suministro de toda materia prima está en equilibrio siempre y, en consecuencia, (5) no describe estrictamente hablando el fenómeno social de la creación de precios, pues este fenómeno sucede cuando se presenta una relación de desequilibrio constante entre la demanda y el suministro. Si esto es cierto, entonces para saber la razón por la que Marx la denominó la ley básica de la economía capitalista se requiere una reconstrucción sistemática de ella, según Nowak. Esta reconstrucción consiste en enlistar las suposiciones idealizantes sobre las que descansa. Estas son ocho, a saber: i) la materia prima x es producida en las condiciones de la competencia perfecta, es decir, en un mercado donde no hay monopolios dominantes. ii) La diferencia entre las exportaciones y las importaciones de un sistema económico determinado que produce materia prima es igual a cero. iii) La tasa de la plusvalía característica del capital empleado para producir la materia prima x es idéntica a la tasa promedio de la plusvalía característica del capital comprometido en el sistema económico en cuestión como un todo (ya que el valor de la diferencia de estas magnitudes es igual a cero). iv) La diferencia entre la composición orgánica del capital agricultura y el promedio de la composición orgánica del capital remanente en un sistema económico determinado que produce la materia prima x es igual a cero. v) La ganancia mercantil de la materia

prima x es igual a cero. vi) La diferencia entre la composición orgánica del capital en esa rama de producción que resulta ser la materia prima x y el promedio de la composición orgánica del capital en toda la economía en cuestión es igual a cero. vii) La diferencia entre el suministro de la materia prima x y la demanda de ella es igual a cero. viii) La diferencia entre la composición orgánica del capital empleado en la producción de la materia prima x y la composición orgánica promedio en esa rama de producción que resulta ser la materia prima x es igual a cero.

Al formalizar cada una de estas condiciones se obtiene una fórmula que representa la estructura de la ley del valor tomando en cuenta su carácter idealizado, es decir, incluyendo cada una de las condiciones idealizantes sobre las que descansa su formulación. De esta manera, (i) se convierte en p_1 : $PC(x)$, (ii) en p_2 : $E(x) - I(x) = 0$, (iii) en p_3 : $m'(x) - M'(x) = 0$, (iv) en p_4 : $ORG_A(x) - ORG_I(x) = 0$, (v) en p_5 : $mer(x) = 0$, (vi) en p_6 : $ORG(x) - ORG_E(x) = 0$, (vii) en p_7 : $D(x) - S(x) = 0$ y (viii) en p_8 : $Org(x) - ORG(x) = 0$. En adición a todas éstas, Nowak enuncia una más, p_0 : $C(x)$. Ésta última denota que el universo del discurso de la ley del valor consiste en que x es una materia prima y, en consecuencia, es una condición o suposición de carácter realista en vez de una idealizante.

A partir de la formalización de cada una de las condiciones idealizantes, Nowak llega a la siguiente fórmula que representa la estructura de la ley del valor:

$$T^{(8)}: C(x) \& PC(x) \& [E(x) - I(x) = 0] \& [m'(x) - M'(x) = 0] \& [ORG_A(x) - ORG_I(x) = 0] \& [mer(x) = 0] \& [ORG(x) - ORG_E(x) = 0] \& [D(x) - S(x) = 0] \& [Org(x) - ORG(x) = 0] \rightarrow P(x) = l(V(x))$$

Donde el índice 8 significa que hay 8 condiciones hipotéticas o idealizantes. Esta fórmula a su vez puede abreviarse de la siguiente manera:

$$T^{(8)}: Si p_0 \& p_1 \& \dots \& p_8 \rightarrow P(x) = l(V(x))$$

Estas fórmulas, arguye Nowak (1980, 9) son una mucho mejor aproximación a la ley del valor propuesta por Marx en *El Capital* que (5). Para llegar a ellas se llevo a cabo el siguiente método: analizar las suposiciones bajo las que descansa dicha ley, hacerlas explícitas, formalizar cada una de ellas e introducirlas en el antecedente del condicional donde la ley en cuestión será el consecuente, en breve, identificar y suponer las ocho condiciones que no son satisfechas de hecho por algún sistema económico. Así, llega Nowak a la conclusión de que la ley del valor es vacía dentro del dominio de los sistemas económicos de la misma manera en que la ley de la inercia de Newton y la de Clayperon también lo son en sus respectivos ámbitos discursivos. La vacuidad de las leyes resalta su carácter idealizado y para eliminar dicho carácter vacuo es menester remover una por una las condiciones idealizantes como se hizo patente con la ley de Clayperon. Sólo así podemos dotar de sentido la afirmación de que las leyes explican y/o predicen fenómenos concretos dentro de sus respectivos dominios de aplicación con alto grado de precisión en virtud de que refieren a ciertos aspectos del mundo físico.

A partir de la reconstrucción de la ley del valor de Marx, Nowak concluye ahora que un enunciado idealizacional tiene la siguiente forma:

$T^{(k)}$ Si $G(x)$ y $p_1(x)=0$ y ... y $p_{k-1}(x)=0$ y $p_k(x)=0$, entonces $F(x) = f_k(H_1(x), \dots, H_n(x))$

Donde $G(x)$ es una suposición realista, mientras que $p_1(x)=0, \dots, p_k(x)=0$ son suposiciones idealizantes ($k > 0$).

Con la finalidad de pasar de las condiciones idealizadas $p_1(x)=0, \dots, p_k(x)=0$ a las condiciones menos idealizadas y, en consecuencia, a las condiciones más próximas a las empíricas, uno debería remover cada una de ellas, por ejemplo, $p_k(x)=0$. Al “removerla” se escribirá la condición $p_k(x) \neq 0$ en su lugar. Luego, hay que introducir la corrección dentro del consecuente de $T^{(k)}$ de tal manera que se exprese la influencia de la magnitud p_k sobre la magnitud F . En consecuencia, obtenemos $T^{(k-1)}$, el enunciado que representa la primera concretización de $T^{(k)}$ con respecto a las funciones g, h . Este está dado por la siguiente fórmula:

$T^{(k-1)}$ $G(x)$ y $p_1(x)=0$ y ... y $p_{k-1}(x)=0$ y $p_k(x) \neq 0$, entonces $F(x) = f_{k-1}(H_1(x), \dots, H_n(x), p_k(x)) = g[f_k(H_1(x), \dots, H_n(x), h(p_k(x)))]$

Donde h es una función que representa el impacto del factor p_k sobre la magnitud F , mientras que g expresa el tipo de este impacto, es decir, un fortalecimiento o un debilitamiento de la dependencia f_k .

Si seguimos el procedimiento hasta eliminar todas las condiciones idealizantes obtenemos el caso límite de la concretización dada por la siguiente fórmula:

$T^{(0)}$ Si $G(x)$ y $p_1(x) \neq 0$, y ... y $p_k(x) \neq 0$, entonces $F(x) = f_0(H_1(x), \dots, H_n(x), p_1(x), \dots, p_k(x)) = [nf_1(H_1(x), \dots, H_n(x), (p_1(x), \dots, p_2(x)), m(p_1(x)))]$

En esta fórmula se toma en consideración la influencia que tienen todos los factores p_1, \dots, p_n sobre la magnitud F .

Cabe señalar que $T^{(0)}$ ya no es un enunciado idealizacional, pues contiene únicamente condiciones realistas. Por consiguiente, $T^{(0)}$ es denominado un enunciado factual por Nowak (1980, 29). Este tipo de enunciados, arguye Nowak, difícilmente son construidos por los científicos, pues concluyen el proceso de concretización en algún punto anterior asumiendo que la influencia de los factores restantes sobre la magnitud investigada es lo suficientemente “pequeña” y, por tanto, los valores reales de ella son lo “suficientemente próximos” a sus valores teóricos, como lo establece el último enunciado idealizacional.

Hanzel (2008a, 2008b, 2007, 1999) bautizó al método anteriormente expuesto como “el método de la explicación (científica) por concretización gradual”. Además de nombrarlo así, Hanzel (1999) lleva a cabo un análisis minucioso de él que lo lleva a concluir que al emplear este método, Nowak no reconstruyó la ley del valor de una forma tal que se pueda considerar ésta como una definición del valor en sí mismo, pues arguye Hanzel, la reconstrucción de

Nowak del consecuente de la ley del valor está básicamente incompleta debido a una falta de comprensión cabal de ésta y la de la plusvalía en tanto Nowak pretendía reducir las formas fenomenológicas de estas leyes a la esencia del valor y la plusvalía.

En consecuencia, Hanzel (1999, 44) arguye que para lograr una reconstrucción completa de estas dos leyes es necesario introducir un concepto distinto al de condiciones de modificación o idealizantes tal que posibilite establecer una relación entre las manifestaciones fenomenológicas del valor y la plusvalía con sus correspondientes esencias, pues el concepto dado por Nowak no permite establecer tal vínculo en gran medida por que está enfocado meramente en sus formas fenomenológicas.

Por lo anterior, Hanzel (1999, 50) considera que la fórmula que representa la estructura de las leyes científicas propuesta por Nowak no es correcta, pues definen las causas mediante sus efectos. En consecuencia, no parece haber dentro del marco dado por Nowak una manera de vincular formas fenomenológicas con esencias tal que desde la esencia se sigan las correspondientes manifestaciones fenomenológicas. En consecuencia, la pretensión de Hanzel es que el modelo originalmente propuesto por Nowak permita discriminar entre el caso donde la ecuación de una ley científica transmite un vínculo ontológico entre la génesis de los efectos y su causa, y el caso donde la ecuación es modificada con el fin epistémico de identificar la causa por el efecto. Para lograr esta distinción Hanzel (1999, 45) introduce una tipología bipartita de leyes de la mano de sus estructuras o fórmulas. Mientras que las leyes de Newton son denominadas “leyes científicas de esencia del tipo idealizacional puro en el k-ésimo grado de idealización” por Hanzel (1999, 46) y están dotadas de la siguiente estructura:

$$L^{(k)}: (x)(Nx \& C_{\text{mod}_{1-k}}x = d_{1-k} \rightarrow f_1(Hx) = E^{(k)}(x))$$

donde N describe el tipo natural para los casos sobre los que aplica la ley formulada, $f_1(H)$ representa una determinada función de la esencia-fundamento-origen, $E^{(k)}$ es el efecto-apariencia en el k-ésimo grado de idealización, $C_{\text{mod}_{1-k}}$ denota una conjunción de 1 a k ceros, constantes o intervalos, $C_{\text{mod}_{1-k}} = d_{1-k}$ es la forma abreviada de la conjunción $C_{\text{mod}_1} = d_1 \& \dots \& C_{\text{mod}_k} = d_k$ y representa la conjunción de 1 a k abstracciones a partir de 1 a k condiciones de modificación, las leyes de Marx tales como las de la plusvalía y la del valor son denominadas “leyes científicas del tipo idealizacional inherente” por Hanzel (1999, 65) y tienen la siguiente estructura:

$$L^{(k)}: (x)(Nx \& C_{\text{mod}_{1-k}}x = d_{1-k} \rightarrow E^{(k)}(x) = f_1(Hx))$$

donde todas las variables denotan lo mismo, pero el consecuente ha cambiado de tal manera que se representa el hecho de que el efecto-forma fenomenológica $E^{(k)}$ es definida a través de la causa-fundamento-origen H.

Por último, es importante remarcar que al mismo tiempo que hay una crítica al modelo presentado por Nowak, también hay un reconocimiento de Hanzel (2008b;2007;1999, 84) acerca de sus logros y avances respecto al modelo N-D tales como la inclusión de las condiciones de modificación o idealizantes en el antecedente del enunciado condicional universal,

la solución al problema de la explicación de las leyes científicas “teóricas” mediante otras del mismo tipo sin recurrir a estrategias ad hoc, así como la posibilidad de trazar el camino hacia una reconstrucción del vínculo faltante entre las leyes científicas de corte empírico y las de corte inherente.

Cabe mencionar que la última aplicación de este modelo a una teoría científica en concreto se remonta al inicio del presente siglo. Esta aplicación fue sobre la teoría de la selección natural de Darwin (Nowak y Nowakowa, 2000). Sin embargo, esto no quiere decir que no haya trabajos recientes en torno a naturaleza de la idealización científica, por un lado, y el papel que esta juega en la construcción de modelos y teorías concretas que encontramos al interior de diversas prácticas científicas, por el otro. Para muestra de lo primero podemos comenzar con el manuscrito de Weisberg (2007). Aquí él distingue tres tipos de idealización: la de modelos múltiples, la galileana, así como la minimalista. Según él, cada una de ellas se emplea con distintos fines y resulta ser afín a determinadas prácticas científicas. El tipo de idealización galileana sería aquel donde Nowak fijó su atención y es en la que se han centrado trabajos como los de McMullin (1985) donde se distinguen tres tipos de técnicas de idealización galileana. Siguiendo la propuesta de Weisberg tenemos los trabajos de De Donato (2012) y de Rohwer y Rice (2013). La primera consiste en presentar un marco conceptual sobre la idealización distinto al de Weisberg con base en el modelo de Fischer-Wright en la biología evolucionista. La segunda consiste en ampliar el marco conceptual provisto por Weisberg añadiendo un cuarto tipo de idealización con base en el juego “halcón-paloma”, un modelo proveniente de la biología evolucionista también. Por otra parte, tenemos una reconstrucción en términos estructuralistas del modelo por concretización gradual de Nowak por parte de De Donato (2011), de Balzer y Zoubek (1994), así como de Kuokkanen y Toumivara (1992) a partir de la idea generalizada en filosofía de la ciencia de que la concepción semántica de las teorías es más adecuada y prolífica. Moulines (2007), por ejemplo, arguye que el modelo propuesto originalmente por Nowak debería privilegiar la concepción semántica en vez de la sintáctica por razones metodológicas. Estas consisten básicamente en la relación que guarda la idealización con la construcción y la comparación de modelos. Estos últimos, a partir de la concepción semántica, son generados por las teorías.

II. La termodinámica clásica y sus cuatro leyes

Después de la exposición del método de la explicación (científica) por concretización gradual se pretende aquí aplicar su marco conceptual para determinar la estructura de cada una de las leyes de la termodinámica y así dilucidar su aspecto idealizado. Antes de iniciar con la aplicación del marco conceptual provisto por el modelo de explicación de Nowak sobre la termodinámica clásica o termostática es necesario exponer de manera sucinta el objeto de estudio de la termodinámica y sus cuatro leyes.

Objeto de estudio de la termodinámica

La termodinámica se puede caracterizar como la rama de la física que tiene como objeto de estudio los efectos de los cambios de la temperatura y las transformaciones de la energía

en un amplio número de fenómenos (Kestin 1971, 3). Otra forma de hacerlo es afirmando que la termodinámica está por debajo de y dilucida algunos de los conceptos más comunes de la vida diaria tales como la temperatura, el calor y la energía (Atkins 2010, xi).

Así, la termodinámica estudia los sistemas térmicos. Éstos son conjuntos de elementos o partes en los que ocurren procesos de transformación de energía. En principio, casi cualquier cosa puede considerarse como un sistema de esta naturaleza, por ejemplo, un bloque de acero, un motor, un cuerpo humano, etc. La termodinámica se enfoca en las propiedades de estos sistemas, por ejemplo, su temperatura, su calor y su energía interna. Ahora bien, lo que no forma parte de un sistema es denominado alrededores. Aquí es donde se asume se encuentran los observadores de los sistemas térmicos. Éstos son quienes determinan sus estados. La suma de los alrededores y el sistema es equivalente al universo. Por ejemplo, un vaso de precipitados con agua (sistema) en su interior inmerso en agua (alrededores) es igual al universo.

Cabe mencionar que hay una variedad de sistemas. Sus *fronteras* permiten determinar con precisión cada tipo. Un *sistema abierto* se define como aquel en el que la materia puede ser añadida o removida, por ejemplo, una bandeja de plástico, madera o metal en cuyo interior se encuentre algún otro objeto material. En este tipo de recipiente podemos agregar o quitar dicho objeto o algunas de sus partes. En contraposición, un *sistema cerrado* es todo aquel en el que no se puede agregar o quitar materia, por ejemplo, una botella de vidrio o plástico con su tapa bien cerrada y agua en su interior. Luego, por último, un *sistema aislado* se caracteriza como aquel cuyas fronteras impiden intercambio alguno, por ejemplo, un frasco al vacío con café caliente en su interior.

En general, un sistema posee una variedad de propiedades que son fundamentales para determinar sus posibles estados. Las propiedades que son de interés para la termodinámica son la *temperatura* (T), la *energía* (U) y el *calor* (Q). Cada una de éstas y sus relaciones son introducidas y definidas por las tres primeras leyes. La ley cero introduce y define la propiedad de equilibrio térmico que permite determinar la temperatura (T), mientras que la primera ley hace lo propio con la energía interna (U) y la segunda con la entropía (S).

Para poder determinar en qué consiste el aspecto idealizado de las cuatro leyes de la termodinámica y, en consecuencia, cuál es la estructura que se les atribuye dado el modelo por concretización gradual es menester saber qué afirman con precisión. En consecuencia, en seguida se expone brevemente el contenido de cada una de ellas.

La ley cero de la termodinámica

Dados tres sistemas térmicos A, B y C, si A y B se colocan en *contacto térmico*² y no hay alteración en sus estados, entonces determinamos que A y B están en *equilibrio térmico*³ entre sí, luego si B y C se colocan en contacto térmico y tampoco hay alteración alguna, entonces B y C están en equilibrio térmico también. En consecuencia, si colocásemos ahora

- 2 El contacto térmico se logra cuando se colocan las fronteras de dos sistemas en contacto permitiendo así la transferencia de calor entre ambos.
- 3 El equilibrio térmico es un estado de los sistemas aislados tal que no evolucionan a estados cuyas propiedades están determinadas por factores externos.

en contacto térmico A y C, podemos asegurar que ambos estarán en equilibrio térmico también. (cf. Atkins 2010, 5)

Lo que establece el enunciado mediante el que se expresa la ley cero es que la condición de equilibrio térmico entre los sistemas térmicos es transitiva. Es pertinente resaltar que la ley cero implica la existencia de un criterio para establecer el equilibrio térmico: si las temperaturas de dos sistemas son iguales, entonces ambos sistemas estarán en equilibrio térmico si se ponen en contacto mediante paredes diatérmicas de forma tal que un observador situado fuera de ambos sistemas se percate de que nada cambia en cada uno de ellos (cf. Atkins 2010, 5). Por otra parte, es conveniente remarcar también que la existencia de los aparatos o dispositivos para medir la temperatura (termómetros) tienen como base la ley en cuestión. Un termómetro es llanamente un sistema con una propiedad que podría cambiar si entra en contacto térmico con un sistema cuyas paredes sean diatérmicas. Los termómetros comunes y corrientes hacen uso de la expansión térmica del mercurio o del cambio en las propiedades eléctricas del material que conforma el termómetro.

La primera ley de la termodinámica

Imaginemos un sistema térmico cerrado que es empleado para efectuar trabajo o para liberar un poco de energía en forma de calor. La energía interna de dicho sistema decrecerá. Luego, se deja el sistema aislado de sus alrededores por un tiempo para después volver a él. Hallaremos de forma constante que la capacidad del sistema para efectuar trabajo, su energía interna (U), no vuelve a su valor inicial (anterior al trabajo efectuado o a la liberación de energía en forma de calor). Es decir, *la energía interna de un sistema aislado es constante*. (cf. Atkins 2010, 21). Lo que equivale a afirmar en última instancia que no hay cambio en la energía interna de un sistema térmico aislado.

La segunda ley de la termodinámica

La segunda ley formulada en términos de la entropía (S) afirma que la cantidad total de entropía del universo aumenta constantemente a través de cualquier cambio espontáneo. Así formulada incorpora los enunciados lógicamente equivalentes de Kelvin y Clausius formulados en términos de calor, trabajo y energía. La formulación de Kelvin afirma que *“no es posible efectuar proceso cíclico alguno tal que transforme en trabajo la totalidad del calor que se suministra al sistema desde la fuente”*. Por otra parte, la formulación de Clausius sostiene que *“la transferencia de calor entre objetos en contacto térmico tiene la dirección que parte del caliente hacia el frío de manera espontánea, es decir, sin efectuar trabajo”*. (cf. Atkins 2010, 47-51).

La definición de cambio de entropía (de un sistema fue dada por Clausius y consiste en la razón entre la energía transferida al sistema térmico como calor (Q) y la temperatura (T) a la que sucedió dicha transferencia. Esto se expresa mediante la siguiente ecuación matemática:

$$(6) \Delta S = \frac{Q}{T}$$

La tercera ley de la termodinámica

Esta ley a diferencia de las tres anteriores no define ninguna propiedad para los sistemas térmicos tales como la energía interna (U) o la entropía (S), sino más bien determina únicamente el comportamiento de la entropía (S) de un sistema cuando su temperatura se aproxima al cero absoluto. En su forma clásica esta ley es expresada mediante la siguiente proposición: “*no hay una secuencia finita de procesos cíclicos que pueda lograr exitosamente enfriar (empleando técnicas térmicas convencionales) un cuerpo hasta el cero absoluto*”.

La expresión clásica de esta ley es el resultado de los intentos experimentales infructuosos por extraer la totalidad del calor de un objeto conforme su temperatura disminuye casi por completo acercándose al cero absoluto empleando técnicas térmicas convencionales. Éstas son las utilizadas en la fabricación de refrigeradores. Tales intentos no fracasan por el simple hecho de que para la reducción de la temperatura de un objeto se necesite llevar a cabo una cantidad de trabajo cada vez mayor y, por lo tanto, una cantidad de energía en incremento constante, sino porque parece existir un límite en la temperatura que un sistema térmico puede alcanzar cuando está va en decremento constante.

En términos de entropía (S) la tercera ley determina su comportamiento cuando la temperatura de un sistema térmico se aproxima a cero estableciendo que la diferencia de entropía (ΔS) desaparece cuando esto sucede. En otras palabras, esta ley establece un límite para la cantidad de entropía de un sistema cuando su temperatura se acerca al cero absoluto. El enunciado que la expresa es el siguiente: *la entropía de todos los sistemas se acerca a cero conforme su temperatura se aproxima a cero* (cf. Kondepudi 2008, 123). Por último, vale la pena mencionar que hay otra forma de expresar esta ley a partir de su interpretación estadística, a saber: “*la entropía de todas las sustancias puras perfectamente cristalinas es cero, cuando su temperatura es cero grados Kelvin*”.

III. El aspecto idealizado de las cuatro leyes de la termodinámica

Posterior a una exposición sucinta de las cuatro leyes de la termodinámica en su versión clásica o macroscópica nos enfocamos ahora en la aplicación del marco provisto por Nowak y Hanzel para sacar a la luz su carácter idealizado de la mano de la estructura que explicita cada una de las condiciones idealizantes o de modificación que deben satisfacerse para que las leyes en cuestión sean consideradas como válidas o correctas.

El carácter idealizado de la ley cero

Esta ley puede expresarse mediante la siguiente aseveración: “*Si A , B y C son sistemas térmicos, entonces si A está en equilibrio térmico con B y B está en equilibrio térmico con C , entonces A estará en equilibrio térmico con C* ”. Luego, para determinar su carácter idealizado es necesario sacar a la luz las condiciones idealizantes sobre las que descansa tal formulación. La primera consiste en pensar los sistemas térmicos como perfectamente cerrados y la segunda es que los sistemas x,y,z estén separados entre sí a través de una pared

perfectamente diatérmica (una que sólo permita el intercambio de energía). Luego, se hace explícito el universo del discurso de la ley: los sistemas térmicos. Finalmente, se le aplica el cuantificador universal. Así, obtenemos la siguiente fórmula:

$$L_0^{(2)}: \forall x,y,z \{S(x,y,z) \& p_1(x,y,z) \& p_2(x,y,z) \rightarrow [(Exy \& Eyz) \rightarrow Exz]\}$$

Donde S describe sistema térmico, p_1 la condición idealizante de que los sistemas térmicos x,y,z estén perfectamente cerrados y p_2 la condición idealizante de que los sistemas x,y,z estén en contacto entre sí a través de una pared perfectamente diatérmica (una que sólo permita el intercambio de energía en algunas de sus formas como el calor) y E la relación de equilibrio térmico. Por otra parte, el superíndice indica el número de condiciones idealizantes bajo las que la ley cero se cumple y el subíndice hace referencia al número de ley. Así, el carácter idealizado de la ley cero consiste en que aplica para todos aquellos sistemas térmicos perfectamente cerrados en contacto mediante paredes perfectamente diatérmicas, cuando en realidad ningún sistema térmico se puede considerar perfectamente cerrado, así como tampoco hay paredes perfectamente diatérmicas.

Ahora bien, si uno quiere dotar de sentido que L_0 refiere a sistemas térmicos concretos y, por lo tanto, tiene contenido fáctico en última instancia habrá que llevar a cabo el proceso contrario: el de concretización. Este consiste en remover⁴ una por una las condiciones idealizantes hasta aquí explicitadas.

Si removemos la suposición idealizante p_1 de que los sistemas x,y,z estén perfectamente cerrados, entonces al colocarlos en contacto mediante una pared perfectamente diatérmica entre ellos no se podría garantizar que no haya intercambio de materia entre ellos y sus alrededores. Así, no podremos determinar que x y y estén en equilibrio térmico, como tampoco que y y z lo estén también y, en consecuencia, tampoco podremos determinar si lo estarán x y z . En consecuencia, hemos obtenido la primera concretización de la ley cero. Ésta se expresaría mediante la siguiente fórmula:

$$L_0^{(1)}: \forall x,y,z \{S(x,y,z) \& \neg p_1(x,y,z) \& p_2(x,y,z) \rightarrow (\neg Exy \& \neg Eyz \& \neg Exz)\}$$

Si ahora quitamos solamente la condición idealizante p_2 de que los sistemas x,y,z estén en contacto entre sí a través de una pared perfectamente diatérmica, es decir, una pared que permita solamente intercambio de energía en alguna de sus formas tal como el calor, entonces al colocar en contacto los sistemas x y y no podríamos garantizar que no haya intercambio de materia entre ellos a través de la pared que los pone en contacto entre sí y, por lo tanto, no se podría determinar si se encuentran en equilibrio térmico entre sí. De igual forma, lo mismo pasaría al colocar en contacto los sistemas y y z . En consecuencia, si colocásemos en contacto los sistemas x y z tampoco podremos determinar si están en equilibrio térmico. Así, obtenemos la segunda concretización de la ley cero que se expresaría a través de la siguiente forma:

4 Por remover una condición idealizante se entiende de aquí en adelante que la condición idealizante en cuestión no se cumple o no se satisface, es decir, no es el caso.

$$L_0^{(1)}: \forall x,y,z \{S(x,y,z) \& p_1(x,y,z) \& \neg p_2(x,y,z) \rightarrow [(\neg Exy \& \neg Eyz) \rightarrow \neg Exz]\}$$

Por último, si removemos simultáneamente p_1 y p_2 , entonces con mucho mayor razón tampoco será el caso que el consecuente se obtenga. De esta manea, obtenemos la tercera concretización de la ley cero que es expresada mediante la fórmula que aparece enseguida:

$$L_0^{(0)}: \forall x,y,z \{S(x,y,z) \& \neg p_1(x,y,z) \& \neg p_2(x,y,z) \rightarrow \neg [(Exy \& Eyz) \rightarrow Exz]\}$$

Cada una de las tres formulaciones anteriores pretenden aproximarse a los sistemas térmicos concretos de tal manera que entre menor sea el superíndice mayor será su grado de aproximación. En consecuencia, $L_0^{(0)}$ es la forma concretizada de la ley cero que más se aproxime a sistemas térmicos concretos. Esta forma concretizada expresa que para los sistemas térmicos concretos no se satisface estrictamente hablando la transitividad del equilibrio térmico entre dos sistemas hacia un tercero.

Por último, es importante mencionar que esta ley en cuestión no está expresada mediante ecuación matemática alguna. Esto se debe a que esta ley no consiste en una relación entre propiedades cuantitativas de los sistemas térmicos, sino más bien consiste en una relación entre una propiedad no cuantitativa de los sistemas térmicos: la de equilibrio térmico. En consecuencia, resulta de interés la reconstrucción de este tipo de leyes en general mediante la aplicación del marco conceptual provisto por Nowak-Hanzel, es decir, a teorías científicas en las que encontramos leyes no expresadas mediante alguna ecuación tales como la cero de la termodinámica. La reconstrucción aquí elaborada es un intento por aplicar este marco fuera de los ejemplos que ambos autores han abordado y parece correcta a la luz de dicho marco.

El carácter idealizado de la primera ley

Esta ley puede reformularse a través de la siguiente aseveración: “*para todo sistema térmico aislado su cambio en la energía interna es igual a cero*”. Ahora, para encontrar su carácter idealizado es menester iluminar las condiciones idealizantes bajo las que es válida tal aseveración. La primera y única consiste en pensar los sistemas térmicos como perfectamente aislados, es decir, estar envueltos en paredes perfectamente adiabáticas. Luego, explicitamos el universo del discurso sobre el que aplica dicha ley: los sistemas térmicos. Por último, aplicando el cuantificador universal obtenemos la siguiente fórmula:

$$L_1^{(1)}: \forall x[S(x) \& p_1(x) \rightarrow \Delta U(x) = 0]$$

Donde S describe sistema térmico y p_1 la condición idealizante de que el sistema térmico x esté aislado. Por otro lado, al igual que en la estructura anterior, el superíndice es un indicador de la cantidad de condiciones idealizantes que deben cumplirse para que la ley sea válida y el subíndice indica el número de ley de la termodinámica. En consecuencia, se afirma que el carácter idealizado de la ley en cuestión consiste en pensar los sistemas térmicos como

aislados, es decir, como envueltos en paredes perfectamente adiabáticas, cuando en realidad no se pueden construir paredes perfectamente adiabáticas⁵.

De la misma manera que con la ley cero, si uno quiere que tenga sentido la interpretación realista de la primera ley habrá que “concretizar” dicha ley. Esto se logra quitando cada una de las condiciones idealizantes sobre las que descansa.

Si quitamos la única suposición idealizante p_1 de que el sistema térmico x está perfectamente aislado, entonces la cantidad de energía interna habrá variado. Esto último equivale a afirmar que la diferencia de energía interna del sistema térmico x es distinta de cero. Así, hemos obtenido la concretización total de la primera ley. Ésta queda expresada por la siguiente fórmula:

$$L_1^{(0)}: \forall x[S(x) \& \neg p_1(x) \rightarrow \Delta U(x) \neq 0]$$

A diferencia de la ley cero donde no encontramos una ecuación matemática del lado del consecuente debido a que no entra en juego alguna propiedad cuantitativa de los sistemas térmicos, en la primera ley sí la hay y la cantidad de la propiedad cuantitativa en cuestión se verá afectada al remover la condición idealizante de que el sistema x esté envuelto en paredes perfectamente adiabáticas. En consecuencia, ahora sí habrá una diferencia en su energía interna.

El aspecto idealizado de la segunda ley

Esta ley puede ser reformulada mediante el siguiente enunciado: “*para todo sistema térmico, su cantidad de cambio de entropía es igual a la cantidad de calor suministrado a él entre la temperatura a la que se lleva dicho suministro*”. De nueva cuenta, para determinar su aspecto idealizado hay que explicitar las condiciones bajo las que dicha afirmación es válida o correcta. La primera tiene que ver con que el sistema térmico en cuestión esté perfectamente cerrado, mientras que la segunda tiene que ver con que el proceso mediante el que se suministra calor al sistema térmico sea perfectamente reversible, es decir, que el proceso sea uniforme y gradual (sin turbulencias) por completo. Luego, se hace explícito nuevamente el universo del discurso de la ley en cuestión: los sistemas térmicos en general. Por último, agregamos el cuantificador universal a lo anterior para obtener la siguiente estructura:

$$L_2^{(2)}: \forall x[S(x) \& p_1(x) \& p_2(x) \rightarrow \Delta S(x) = Q(x)/T(x)]$$

Donde S denota un sistema térmico, p_1 que el sistema térmico sea cerrado, p_2 que el calor suministrado al sistema sea mediante un proceso reversible, Q el calor suministrado al sistema, T la temperatura del sistema. De la misma manera que en los dos casos anteriores, el superíndice indica la cantidad de condiciones idealizantes bajo las que la ley es correcta y el subíndice el número de ley de la termodinámica. Por consiguiente, el aspecto idealizado de

5 Autores como Buchdahl (1966, 13) reconocen explícitamente que hay elementos de idealización en las definiciones de paredes adiabáticas, por ejemplo, y que hay que contentarnos con la observación pragmática de que las paredes pueden construirse aproximándose lo más posible a paredes adiabáticas ideales.

la segunda ley consiste en caracterizar los sistemas térmicos en cuestión como perfectamente cerrados y los procesos mediante los que se suministra calor a éstos como perfectamente reversibles, cuando en realidad no hay sistemas perfectamente cerrados ni procesos térmicos perfectamente reversibles.

De igual forma, para concretizar L_2 y poder interpretarla como refiriendo a sistemas térmicos concretos quitaremos sus respectivas condiciones idealizantes. Así, si removemos la condición idealizante p_1 de que el sistema térmico x esté perfectamente cerrado, entonces la diferencia de entropía del sistema térmico x estará dada de manera aproximada al cociente del calor suministrado al sistema y su temperatura. Esto queda expresado por la fórmula siguiente:

$$L_2^{(1)}: \forall x[S(x) \& \neg p_1 \& p_2(x) \rightarrow \Delta S(x) \approx Q(x)/T(x)]$$

Si ahora quitamos únicamente la condición idealizante p_2 que establece que el calor suministrado al sistema sea a través de un proceso perfectamente reversible, entonces la diferencia de entropía del sistema térmico x estará dada de igual manera aproximada por el mismo cociente. Esto se representa de la siguiente manera:

$$L_2^{(1)}: \forall x[S(x) \& p_1 \& \neg p_2(x) \rightarrow \Delta S(x) \approx Q(x)/T(x)]$$

Por último, si removemos simultáneamente p_1 y p_2 , entonces con mucho mayor razón la diferencia de entropía del sistema en cuestión estará dada de manera aproximada por el cociente entre el calor suministrado al sistema y la temperatura que tenga el sistema. De esta manera, obtenemos la tercera concretización de la ley cero que es expresada mediante la fórmula que aparece enseguida:

$$L_2^{(0)}: \forall x[S(x) \& \neg p_1 \& \neg p_2(x) \rightarrow \Delta S(x) \approx Q(x)/T(x)]$$

Cada una de las formulaciones anteriores pretenden expresar el hecho de que la cantidad de entropía del sistema térmico x estará dada de manera aproximada por el cociente entre las propiedades cuantitativas del calor y la temperatura. Al igual que la ley cero, entre menor sea el superíndice mayor será su grado de aproximación. En consecuencia, $L_2^{(0)}$ es la forma concretizada de la ley cero que más se aproxime a sistemas térmicos concretos.

El aspecto idealizado de la tercera ley

En su formulación clásica la tercera ley de la termodinámica parece desprenderse de la consecuencia de la definición de entropía dada por Clausius cuando $T=0$. Si la temperatura de un sistema térmico es cero, entonces (6) se convierte en una división entre cero y, en consecuencia, la entropía de un sistema térmico cualquiera a esa temperatura quedaría indeterminada. Para determinar con exactitud los posibles valores de la entropía cuando $T=0$, se puede proceder experimentalmente a buscar dicha temperatura. Al perseguir tal fin mediante técnicas de enfriamiento convencionales, se constató que cada vez que se acercaba

uno más al cero se incrementaba cada vez más la cantidad de trabajo para dicho propósito sin alcanzar el cero absoluto. De esta manera, esta ley muy bien no podría considerarse como fundamental⁶ y, por el otro, descansaría sobre las mismas condiciones idealizantes de la segunda, es decir, la suposición de que hay sistemas térmicos perfectamente cerrados.

Por otra parte, si tomamos en cuenta la segunda formulación estadística de la tercera ley, es decir, en términos de entropía y cristales, ésta podría reformularse mediante el siguiente enunciado: “*para toda sustancia pura perfectamente cristalina, si su temperatura es cero, entonces su entropía también lo es*”. Así formulada parece evidente su aspecto idealizado: suponer la existencia de sustancias puras perfectamente cristalinas, cuando en realidad los cristales al ser enfriados no alcanzarán un único estado fundamental. Sin embargo, dados los propósitos del presente manuscrito no ahondaremos más en esta posible reconstrucción, pues entonces deberíamos reconstruir las leyes anteriores en términos estadísticos también. Esta tarea es sin duda interesante, pero sería motivo de otra investigación.

Conclusión

Después de haber llevado a cabo el ejercicio de reconstruir las cuatro leyes de la termodinámica mediante el marco propuesto por el modelo de la explicación científica por concretización gradual se puede establecer que su carácter idealizado consiste en suponer la existencia de sistemas completamente cerrados, por un lado, totalmente aislados, por el otro; la existencia de paredes perfectamente diatérmicas, la existencia de procesos reversibles por completo, así como la existencia de sustancias cristalinas puras en el caso de la tercera ley en su interpretación estadística.

Al reconocer este aspecto no podemos pensar que las leyes de la termodinámica clásica brinden una descripción literal de sistemas térmicos concretos. Para que cada una de ellas puedan pensarse así, habrá que remover sus respectivas condiciones idealizantes, es decir, habrá que concretizarlas. De esta manera, en última instancia, podemos dotar de sentido la idea de que dichas leyes explican determinados fenómenos físicos concretos.

Esta tesis va acorde con lo argüido por Nowak acerca de que las teorías y las leyes científicas en general poseen un carácter idealizado que no es capturado por el modelo nomológico deductivo de la explicación científica y que este carácter no nos permitiría afirmar que las teorías científicas a través de sus leyes explican y predicen en virtud de que describen literalmente el mundo físico.

Referencias

- Atkins, P. (2010), *The laws of Thermodynamics: a very short introduction*, Clarendon: Oxford University Press.
- Balzer, W., Zoubek, W. (1994), «Structuralist Aspects of Idealization», en Kuokkanen M. (ed.): *Idealization VII: Structuralism, Idealization and Approximation. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences*, vol. 42, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, pp. 57-79.

6 Esto es acorde con lo que Callen (1985, 277) afirma también sobre la tercera ley.

- Bromberger, S. (1966), «Why Questions», en Colodney, R.G. (ed.): *Mind and Cosmos*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 86-111.
- Buchdahl, H. (1966), *The concepts of classical thermodynamics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Callen, H. (1985), *Thermodynamics and an introduction to Thermostatistics*, 2da. Ed., Singapur: Wiley.
- De Donato, X. (2011), «Idealization within a Structuralist Perspective», *Metatheoria*, (139), 65-90.
- De Donato, X., Arroyo, A. (2012), «The Structure of Idealization in Biological Theories: The Case of the Wright-Fischer Model», *Journal for General Philosophy of Science*, (43), 11-27.
- Hanzel, I. (1999), «The concept of scientific law in the epistemology of science and epistemology», en Renn J., Gavrolu K., Cohen R. (eds.): *Boston Studies in Philosophy of Science*, vol. 208, Boston: Springer, pp: 33-84.
- Hanzel, I. (2007), «Leszek Nowak on Scientific Laws and Scientific Explanation», en Brzezinski J. (ed.): *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*, Amsterdam-New York: Rodopi, pp. 167-178.
- Hanzel, I. (2008a), «Idealizations and Concretizations in Laws and Explanation in Physics», *Journal for General Philosophy of Science*, (39), 273-301.
- Hanzel, I. (2008b), «Scientific laws and scientific explanations: a differentiated typology», *Organon F*, (3), 323-344.
- Hempel, C.G., Oppenheim, P. (1948), «Studies in the Logic of Explanation», *Philosophy of Science*, 15(2), 135-175.
- Hempel, C.G. (1958), «The Theoretician's Dilemma », en Feigl H., Scriven M., Maxwell G., (eds.): *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 98-169.
- Kestin, J. (1971), *A course in Statistical Thermodynamics*, Nueva York: Academic Press.
- Kyburg, H. (1965), «Discussion: Salmon's Paper», *Philosophy of Science*, 32(139), 147-151.
- Kondepudi, D. (2008), *Introduction to Modern Thermodynamics*, Nueva York: Wiley.
- Kuokkanen, M., Toumivaara, T. (1992), «On the Structure of Idealizations. Explorations in the Poznan School Methodology of Science», en Brezinski J. & Nowak L. (eds.): *Idealization III: Approximation and Truth*, *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*, vol. 25, Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, pp. 67-102.
- McMullin, E. (1985), «Galilean Idealization», *Studies in History and Philosophy of Science*, (16), 247-273.
- Moulines, U. (2007), «Model construction, idealization and scientific ontologia», en J. Brezinski et al. (eds.): *The Courage of Doing Philosophy: Essays Dedicated to Leszek Nowak*, Amsterdam-New York: Rodopi, pp. 257-271.
- Nagel, E. (1961), *The structure of science: problems in the logic of scientific explanation*. Londres: Routledge and Keagan Paul.
- Nowak, L. (1972), «Laws of science, theory and measurement», *Philosophy of Science*, (39), 192-201.
- Nowak, L. (1980), «The structure of idealization», en Hintikka, J. (ed.): *Synthese Lybrary*, vol. 108, Dordrecht: Reidel.

- Nowak, L., Nowakowa, I. (2000), «*Darwin's Theory of Natural Selection*», en Nowak, L., Nowakowa, I. (eds.): *Idealization X: the richness of idealization*, Amsterdam: Rodopi, pp. 63-94.
- Psillos, S. (1999), *How science tracks truth*, Londres: Routledge.
- Rohwer, S., y Rice, C. (2013), «*Hypothetical Pattern Idealization and Explanatory Models*», *Philosophy of Science*, (80), 334-355.
- Salmon, W. (1967), *Foundations of Scientific Inference*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Salmon, W. (1971), «*Introduction*», en Salmon, W. (ed.): *Statistical Explanation and Statistical Relevance*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Scriven, M. (1959), «*Truisms as the Grounds for Historical Explanations*», en Gardiner, P. (ed.): *Theories of History*, Nueva York: The Free Press, pp. 443-475.
- Weisberg, M. (2007), «*Three Kinds of Idealization*», *Journal of Philosophy*, 104(39), 639-659.

Deducción y conocimiento nuevo: una propuesta científicamente informada para enfrentar la paradoja de la inferencia*

Deduction and new knowledge: a scientifically informed proposal to face the paradox of inference

NANCY ABIGAIL NUÑEZ HERNÁNDEZ**

Resumen. En la deducción la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión porque la conclusión está contenida en las premisas; por ello varios filósofos han negado que es posible obtener conocimiento a través de la deducción o del razonamiento deductivo, dando lugar a un problema que se conoce como paradoja de la inferencia. Para enfrentar este problema propongo distinguir entre el razonamiento deductivo como proceso cognitivo capaz de generar conocimiento nuevo y la implicación deductiva como una relación lógica entre proposiciones que da cuenta de la validez de la deducción, y presento evidencia científica que apoya esta propuesta.

Palabras clave: deducción, implicación, paradoja de la inferencia, fertilidad epistémica, ciencias cognitivas

Abstract. In deduction the truth of the premises guarantees the truth of the conclusion because the conclusion is contained in the premises; because of that many philosophers have denied the possibility of gaining knowledge through deduction or through deductive reasoning, which leads to a problem known as the paradox of inference. To address this problem, I propose a distinction between deductive reasoning as a cognitive process capable of generating new knowledge, and implication as a logical relation between propositions, which accounts for deduction's validity, and I present scientific evidence to underpin this proposal.

Keywords: deduction, implication, paradox of inference, epistemic fertility, cognitive sciences

Recibido: 27/11/2019. Aceptado: 30/09/2021.

* Este artículo es producto derivado de la investigación posdoctoral realizada con el apoyo de la beca de Estancias Posdoctorales por México de CONACYT.

** Investigadora en Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. Contacto: nunez@flu.cas.cz
Áreas de investigación: epistemología, filosofía de la lógica y filosofía de las ciencias cognitivas. Publicaciones recientes: *Philosophy of Computing. Themes from IACAP 2019*, Springer, 2022. "Narrowing of "Know" as a Contextualist Strategy against Cartesian Sceptical Conclusions". En *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, editado por Giuseppe Veltri, Rachel Haliva, Stephan Schmid and Emidio Spinelli, De Gruyter, 2019

1. Introducción

La paradoja de la inferencia (Cohen & Nagel, 1934) plantea un dilema entre validez y fertilidad epistémica de la deducción, pues de acuerdo con la noción clásica de validez, si la conclusión de un argumento se sigue válidamente de las premisas, entonces el contenido de la conclusión ya está en el de las premisas, por lo que no es posible que dé lugar a conocimiento nuevo.¹ Para que la deducción produjese conocimiento nuevo, el contenido de la conclusión tendría que ser diferente del de las premisas, en cuyo caso el argumento no sería lógicamente válido. De modo que parece que un argumento deductivo no puede ser válido y epistémicamente fructífero al mismo tiempo. Morris Cohen y Ernest Nagel (1934, 173) expusieron este dilema con notable claridad:

Si en una inferencia la conclusión no está contenida en las premisas, no puede ser válida; y si no es diferente de las premisas, es inútil; pero la conclusión no puede estar contenida en las premisas y ser a la vez novedosa; por consiguiente, las inferencias no pueden ser tanto válidas como útiles.

Ninguno de los dos cuernos de este dilema ofrece una posición cómoda o fácilmente aceptable, pues sacrificar la validez en pro de la productividad epistémica es abandonar el terreno de la deducción entendida en términos de la lógica clásica. Entendida en estos términos, la característica distintiva de la deducción es su capacidad de preservar o garantizar la verdad de la conclusión dada la verdad de las premisas. Esta característica es imprescindible en la práctica matemática de probar teoremas pues para probar que estos son verdaderos, se asume la verdad de otros teoremas, lemas, axiomas o postulados según sea el caso. Asimismo, la capacidad de preservar verdad es valorada en otras disciplinas científicas en las que se recurre a la deducción, tales como la lógica o ciertas ramas de las ciencias de la computación, por lo que no es sensato ofrecer una solución al dilema que sacrifique la validez en pro de la productividad epistémica.

El otro cuerno del dilema no es más fácil de aceptar: desdeñar la posibilidad de que la deducción produzca conocimiento nuevo a cambio de preservar la validez, la hace parecer epistémicamente inútil o estéril.² Al enfrentar este problema, muchos filósofos han sucum-

1 Como se puede apreciar, tanto la paradoja de la inferencia como la noción clásica de validez a la que dicha paradoja hace referencia, se enmarcan en el ámbito de la lógica proposicional, en donde el carácter tautológico de los argumentos válidos puede dar lugar a preocupaciones como las que se ven reflejadas en la paradoja de la inferencia respecto a la carencia de novedad de la conclusión. Sin embargo, cabe destacar que dentro de la lógica clásica hay lenguajes más expresivos que el de la lógica proposicional, donde difícilmente se puede afirmar que la conclusión está ya contenida en las premisas. Uno de estos lenguajes es el de la lógica de predicados de primer orden, cuyas leyes son válidas sin ser tautologías. A pesar de ello, en este trabajo al hablar de lógica clásica se hará referencia a la lógica clásica proposicional debido a que es el ámbito en el que se formula la paradoja de la inferencia. Agradezco a un revisor anónimo por llamar mi atención al hecho de que en otros lenguajes (como la lógica de predicados) no se puede decir que la conclusión de un argumento está contenida en sus premisas, y al hecho de que aun en lógica proposicional hay muchas leyes válidas cuya validez se debe a razones modales, temporales, o deónticas, y no a su carácter tautológico.

2 A este mismo problema también se le ha nombrado como el escándalo de la deducción (Hintikka, 1970) o el problema de la justificación de la deducción (Dummett, 1978).

bido a la tentación de sacrificar la fertilidad epistémica de la deducción en pro de la validez. Por ejemplo, Cohen y Nagel consideraron que la deducción no puede aportar conocimiento nuevo y que el único sentido en el que se puede hablar de novedad en la deducción es un sentido psicológico que tiene que ver con la sensación de sorpresa que se puede experimentar ante la conclusión de algunos argumentos.

En años recientes, el psicólogo Jonathan St. B. T. Evans (2013, 2) afirmó que “el razonamiento deductivo es tautológico. No añade conocimiento nuevo, sino que establece las consecuencias necesarias de lo que ya se ha asumido.” Pero esta postura es problemática a luz de la fertilidad epistémica de ciencias en las que la deducción juega un papel primordial y constantemente producen conocimientos nuevos, tales como las matemáticas o las ciencias de la computación. Dicha fertilidad epistémica indica que la deducción sí posee valor epistémico como fuente de conocimiento nuevo. Con el objetivo de dar cuenta de dicho valor epistémico sin sacrificar la noción clásica de validez, a continuación, se presenta una propuesta que hace frente a la paradoja de la inferencia disolviendo el dilema entre fertilidad epistémica y validez, tomando en cuenta evidencia en torno a la posibilidad de adquirir conocimiento nuevo a través del razonamiento deductivo.

2. Conocimiento nuevo y deducción

2.1. Conocimiento nuevo

Dada la directriz naturalista de este trabajo, se asume una comprensión del conocimiento como estado mental (Nagel, 2013; Williamson, 2000; Briker, 2021; Bricker, 2021). Siguiendo a Timothy Williamson, se entenderá conocimiento como un estado mental fáctico.³ Esta caracterización del conocimiento se contrapone a la definición tradicional de conocimiento como un concepto que se puede analizar en términos de ciertas condiciones necesarias y suficientes (i. e. en términos de creencia verdadera justificada). Entendido como estado mental, el conocimiento no se descompone en estados más simples; en palabras de Jennifer Nagel, “desde esta perspectiva, el conocimiento es meramente un estado mental en lugar de un compuesto de estados mentales de creencia y otros factores no-mentales.” (Nagel 2013, 284) Asimismo, entendido como estado mental, el conocimiento es análogo a otros estados mentales como creer que algo es el caso, sin embargo, debido a que el conocimiento se distingue por ser un estado mental fáctico, sólo se puede tener conocimiento de proposiciones verdaderas, mientras que se puede creer que algo es el caso sin que sea verdadero.

De acuerdo con la propuesta de Williamson, que es una de las más desarrolladas entre las que defienden el conocimiento como estado mental, “conocer” es un operador fáctico de estados mentales o FMSO por sus siglas en inglés (*factive mental state operator*). Tal como lo explica Florencia Rimoldi (2014, 177), las FMSO son la realización, en un lenguaje natural, de las actitudes fácticas estativas, es decir, aquellas actitudes proposicionales que se caracterizan por ser tales que, si un sujeto tiene una de estas actitudes hacia determinada proposición *p*, entonces necesariamente *p* es verdadera, y dicha actitud proposicional es un

3 Al escribir en castellano, otros autores que hacen referencia al trabajo de Williamson traducen “factive” como “factivo” (por ejemplo, Florencia Rimoldi (2014)); sin embargo, en este trabajo se traduce como “fáctico.”

estado (no un proceso) que no se puede descomponer en elementos más simples. Los FMSO se distinguen por ser inanalizables semánticamente, ser fácticos, adscribir ciertas actitudes proposicionales a los sujetos, y por el hecho de que “conocer” o “saber” es el más general de los FMSO.⁴

Si bien algunos epistemólogos (Greenough & Pritchard, 2009) han criticado la comprensión del conocimiento como estado mental, recientemente Bricker puso a prueba casos de atribución de conocimiento en un estudio de encefalograma, los cuales, de acuerdo con los resultados del estudio, se pueden considerar como estados mentales. Teniendo esta evidencia como respaldo para adoptar la comprensión del conocimiento como estado mental, un sujeto que tiene conocimiento nuevo se encuentra en un nuevo estado mental fáctico respecto a una proposición dada. Es decir, al adquirir conocimiento nuevo, el sujeto se encuentra en un estado mental cuyo contenido es diferente al de otros estados que haya tenido con anterioridad; en otras palabras, el sujeto tiene un nuevo estado mental de saber que una proposición dada es el caso.

Al preguntar si la deducción es epistémicamente fructífera lo que se está preguntando es si tiene la capacidad de producir conocimiento nuevo, es decir, conocimiento que el sujeto no tuviese antes de deducir. En otras palabras, que la deducción sea epistémica fructífera significa que da lugar a nuevos estados mentales que se pueden distinguir claramente del cuerpo de conocimiento que el sujeto poseía previamente por su contenido —las proposiciones involucradas en estos nuevos estados.

2.2. *Distinción entre implicación y razonamiento deductivo*

La deducción se puede estudiar al menos desde dos disciplinas de conocimiento diferentes: la lógica y la psicología; la primera se concentra en la relación de consecuencia que se da entre las proposiciones que conforman la deducción, mientras que la segunda estudia el razonamiento deductivo en tanto proceso psicológico.⁵ En concordancia con ello, las nociones como la de argumento y validez serán caracterizadas desde un punto de vista lógico, en tanto que inferencia y razonamiento lo serán desde el marco de la psicología. Así pues, al hablar de un argumento nos referiremos a un conjunto de proposiciones, de las cuales una es la conclusión y el resto son las premisas. En términos más formales, en lógica un argumento se define como una secuencia $A_1 \dots A_n$ de proposiciones de las cuales $A_1 \dots A_{n-1}$ son las premisas y A_n es la conclusión.

En contraste, al hablar de inferencia haremos referencia a un proceso psicológico. De acuerdo con Hugo Mercier y Dan Sperber, en ciencias cognitivas generalmente se entiende por inferencia:

- 4 No está dentro de los objetivos de este trabajo ahondar en la propuesta de Williamson respecto a los FMSO y el conocimiento como el estado mental fáctico más general, sin embargo, la siguiente cita puede ilustrar la generalidad del conocimiento como FMSO: “La percepción apunta a percibir que algo es el caso; la memoria apunta a recordar que algo es el caso. En la medida en que el conocimiento es el estado fáctico más general, todos esos procesos apuntan a tipos de conocimiento.” (Williamson, 2005, 2)
- 5 La relación entre estas dos aproximaciones al estudio de la deducción ha generado una gran polémica, pues es un hecho ampliamente aceptado que la lógica no ofrece una teoría descriptiva del razonamiento deductivo, pero tampoco es claro que exista una conexión normativa entre lógica y razonamiento.

la producción de nuevas representaciones mentales sobre la base de representaciones previamente adquiridas. Ejemplos de inferencias son la producción de nuevas creencias sobre la base de creencias previas, la producción de expectativas sobre la base de percepciones, o la producción de planes con base en preferencias y creencias (Mercier & Sperber, 2011, 57).

Mercier y Sperber señalan además que el proceso psicológico de llevar a cabo una inferencia no siempre es consciente. Asimismo, David Moshman señala que una inferencia lógica es algo ordinario incluso en los niños, por ejemplo, los niños menores de 6 años hacen inferencias, aunque no estén conscientes de ello ni tengan conocimiento de lógica (Moshman, 2004, 229-230). De acuerdo con Moshman, las inferencias se caracterizan por ir más allá de los datos, pero son algo que llevamos a cabo de manera inconsciente (Moshman, 2004, 223).

A diferencia de la inferencia, el razonamiento es un proceso consciente; Mercier y Sperber lo definen en los siguientes términos:

una forma específica de inferencia que se da a nivel conceptual, donde no sólo se produce una nueva representación mental (o *conclusión*), sino que las representaciones previamente sostenidas (o *premisas*) que lo garantizan son consideradas de manera consciente (Mercier & Sperber, 2011, 57).

Es decir, el razonamiento permite considerar de manera consciente una nueva representación mental, i. e. una conclusión que se sigue de ciertas premisas. Pero ello no significa que los procesos inferenciales tengan menor relevancia epistémica pues, de acuerdo con Mercier y Sperber, los procesos inferenciales son aquellos que dan lugar a una representación que se sigue –necesaria o probabilísticamente– de las representaciones que constituyen los insumos o inputs del proceso. La función de un proceso inferencial es “aumentar y corregir la información disponible para el sistema cognitivo” (Mercier & Sperber, 2011, p. 58). Desde el punto de vista evolutivo, estos procesos inferenciales son llevados a cabo por una variedad de mecanismos de dominio específico de manera inconsciente, es decir, no son procesos que los individuos deciden realizar y pese a que pueden estar conscientes de haber llegado a una determinada conclusión –ser conscientes del output del proceso inferencial– no son conscientes del proceso que la generó. Es decir, estos procesos generan creencias que los sujetos poseen sin ser conscientes de las razones para sostenerlas. En contraste, lo que caracteriza el razonamiento es la consciencia que tienen los sujetos de las razones para sostener determinada creencia. En palabras de Mercier y Sperber, “lo que caracteriza el razonamiento propiamente hablando es la consciencia no sólo de la conclusión sino también del argumento que justifica la aceptación de la conclusión” (Mercier & Sperber, 2011, 58). De modo que en virtud del razonamiento deductivo el sujeto logra ser consciente de cierta conclusión y de que ésta se sigue de un determinado conjunto de premisas.

Así pues, inferencia y razonamiento son procesos psicológicos, mientras que los argumentos son conjuntos de proposiciones. Este trabajo se enfoca en argumentos, inferencias y razonamientos deductivos. En un argumento deductivo la verdad de la conclusión se sigue de manera necesaria de la verdad de las premisas. Esta relación entre las premisas y la

conclusión de un argumento deductivo se denomina validez y únicamente se predica de los argumentos deductivos.⁶ En lógica se suele distinguir entre las caracterizaciones sintáctica y semántica de validez. De acuerdo con la primera, un argumento $A_1 \dots A_{n-1} \vdash A_n$ es deductivamente válido –en el sentido de la lógica clásica– en un lenguaje formal L sólo en caso de que la conclusión, A_n , sea deducible de las premisas $A_1 \dots A_{n-1}$, y de los axiomas de L (si los hay) en virtud de las reglas de inferencia de L . De acuerdo con la caracterización semántica, un argumento $A_1 \dots A_{n-1} \vdash A_n$ es deductivamente válido sólo en caso de que sea imposible que las premisas $A_1 \dots A_{n-1}$ sean verdaderas y la conclusión A_n falsa. Si bien es cierto que para el caso de la lógica proposicional clásica ambas nociones son co-extensionales, al hablar de argumentos deductivos a lo largo de esta investigación estará de fondo la caracterización semántica de argumento deductivamente válido. En concordancia con ello, un argumento es válido cuando sus premisas implican la conclusión y esto se da debido a que la conclusión está contenida en las premisas.⁷

En concordancia con lo anterior, la relación de implicación es una relación que se da entre proposiciones. Y si bien las premisas de un argumento deductivamente válido implican su conclusión, aceptar las premisas de este tipo de argumentos no implica aceptar la conclusión, es decir, es posible que alguien acepte las premisas de un argumento deductivamente válido sin que acepte o tenga conocimiento de la conclusión. Para que ello ocurra es necesario que el sujeto deduzca la conclusión de las premisas, es decir, que lleve a cabo una inferencia deductiva o que razone deductivamente. John Corcoran explica esta distinción:

La gente deduce, las proposiciones implican. Un conjunto dado de proposiciones *implica* cada proposición cuya información está contenida en ese conjunto dado de premisas. *Deducir* una determinada conclusión de ciertas premisas es *ver* que el conjunto de premisas implica la conclusión (Corcoran, 2009, 2).

De modo que un sujeto puede permanecer en ignorancia de cuáles son las implicaciones de un determinado conjunto de proposiciones hasta que conscientemente realice un razonamiento deductivo que le permita saber qué conclusión se sigue de esas proposiciones. Por ende, es crucial distinguir entre el nivel lógico al cual pertenece la implicación deductiva y el nivel psicológico en el que se dan procesos cognitivos como las inferencias y el razonamiento. Esta distinción es la clave para defender que es posible adquirir conocimiento nuevo mediante la deducción y al mismo tiempo hacer frente a la paradoja de la inferencia.

La distinción entre implicación –relación entre proposiciones– y razonamiento deductivo –proceso cognitivo– es la clave para defender que la deducción genera conocimiento nuevo, entendiendo por deducción el proceso cognitivo y no la relación entre proposiciones. Por lo tanto, la utilidad o fertilidad epistémica no es incompatible con la validez, pues ambas se dan en ámbitos distintos: la fertilidad epistémica puede ocurrir como producto del razonamiento

6 Como casi cualquier otra noción o concepto filosóficamente relevante, el concepto de validez ha dado lugar a un amplio debate. Aquí haremos referencia a una caracterización tradicional de dicho concepto, enraizada en la lógica clásica, porque es precisamente esta caracterización la que está en juego en la paradoja de la inferencia.

7 Hemos decidido apegarnos al planteamiento que ofrece la paradoja de la inferencia no sólo por mor de la consistencia, sino porque es el problema que estamos discutiendo. No obstante, otras caracterizaciones de validez son compatibles con nuestra propuesta.

deductivo que se da en el ámbito de los procesos cognitivos, mientras que la validez ocurre cuando un conjunto de proposiciones implica otra proposición. Por tanto, la validez y la posibilidad de obtener conocimiento nuevo no son incompatibles como lo planteaba la paradoja de la inferencia. Un sujeto puede entender y tener conocimiento de un determinado conjunto de proposiciones sin por ello saber todas las implicaciones que se siguen válidamente de ese conjunto de proposiciones, así que cuando logra tener conocimiento de alguna de esas proposiciones, logra saber algo que no sabía antes, es decir, adquiere conocimiento nuevo. Si como señala Moshman (2004, 221) las inferencias son rutinarias incluso entre los niños en edad preescolar pero el razonamiento lógico continúa desarrollándose a lo largo de los años y no es perfecto ni siquiera en los adultos, difícilmente se puede aceptar que seamos capaces de tener conocimiento inmediato de la conclusión que se sigue de un conjunto de premisas.⁸

Por ende, al distinguir entre implicación y razonamiento deductivo, la paradoja de la inferencia se disuelve y el dilema entre validez y fertilidad epistémica resulta ser un falso dilema, producto de una falacia de equivocación entre implicación y razonamiento deductivo. Susan Haack ya había notado esta diferencia: “La implicación deductiva es necesaria; la inferencia deductiva es informativa” (Haack, 1982, 226). No obstante, Haack no apela a esta distinción para solucionar la paradoja de la inferencia sino para criticar la postura de Dummett respecto a la fertilidad y necesidad de la deducción. Una de las aportaciones originales que ofrece este trabajo es la propuesta de hacer frente al problema de la paradoja de la inferencia diagnosticando la paradoja misma como el resultado de un equívoco entre implicación y razonamiento deductivo.

Así pues, se puede responder al reto filosófico que supone la paradoja de la inferencia apelando a la diferencia entre implicación y razonamiento deductivo; teniendo en cuenta esta diferencia, la paradoja se disuelve debido a que la relación lógica de implicación que se da entre proposiciones es una relación necesaria y a priori, que se da entre entidades abstractas. En contraste, el razonamiento deductivo es un proceso cognitivo que llevan a cabo seres humanos con capacidades y recursos cognitivos limitados, no es a priori, ni es necesario (un conjunto de proposiciones puede implicar otra sin que el sujeto lleve a cabo el proceso de razonamiento que le permita saberlo). John Corcoran también reconoce esta diferencia:

Implicación es una relación estática atemporal de conjuntos de premisas a proposiciones singulares. Deducción es una acción epistémica realizada por agentes-pensantes para “sacar” información particular de otra información que ya la contiene. La deducción se da en el tiempo (Corcoran 1989, 32).

El dilema que plantea la paradoja se disuelve tras distinguir implicación y razonamiento deductivo, pero “esta respuesta rápida no está lejos de la verdad; pero requiere mayor atención antes de ser aceptada” tal como lo señala la propia Susan Haack (1982, 226). A continuación, se presentarán los resultados de una investigación que da cuenta de una mayor atención a esa distinción que, al asumir que el razonamiento deductivo es un proceso

8 Aunque haya casos en que ello es posible porque la conclusión que se sigue es trivial, no siempre es posible saberlo de manera inmediata y para que fuese posible sería necesario que la capacidad de razonamiento lógico fuese perfecta.

cognitivo, conlleva compromisos empíricos. En la siguiente sección se muestra evidencia consistente con dichos compromisos empíricos:⁹ estudios que se realizaron con el propósito explícito de investigar el proceso mediante el cual los sujetos “obtienen” la conclusión de un argumento deductivo.¹⁰ La hipótesis que se ha defendido hasta ahora permite dar cuenta de algunos de los resultados más relevantes de estos estudios.

3. Evidencia en torno a la fertilidad epistémica del razonamiento deductivo

Las ciencias cognitivas enmarcan varias disciplinas de conocimiento cuyo denominador común es el estudio de la cognición. Dado que los resultados obtenidos en cada una de estas diferentes disciplinas rara vez son concluyentes, el uso de diferentes metodologías puede generar evidencia convergente en la que diferentes tipos de resultados apuntan a la misma conclusión; dicha evidencia es uno de los indicios más importantes para calificar como exitosa y satisfactoria una investigación en ciencias cognitivas. Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación, revisaremos los resultados de un estudio de neuroimagen y de un estudio de psicología del desarrollo, pues ambos aportan evidencia relevante que apunta a que es posible obtener conocimiento nuevo a través del razonamiento deductivo.

3.1. Estudio de neuroimagen sobre la generación de conclusiones de argumentos deductivos

Buscando respuestas a qué ocurre cuando los sujetos infieren la conclusión de un argumento deductivo Carlo Reverberi (2007) y un grupo de científicos de la cognición llevaron a cabo un estudio sin precedentes con el objetivo de determinar cuáles son las bases neurales de la generación de conclusiones de deducciones sencillas. El experimento que llevaron a cabo fue diseñado específicamente para investigar cuáles son las bases neurales de la producción o inferencia de conclusiones de argumentos deductivos. En el experimento participaron cuarenta sujetos sanos (con una edad promedio de 25 años) que fueron sometidos a un escáner de imagen de resonancia magnética funcional (fMRI por sus siglas en inglés) mientras resolvían los problemas. Como estímulo se usaron ciento veintiocho problemas de deducción simple (argumentos que empleaban solamente la regla *Modus Ponens* o de Eliminación de la Disyunción, pero no ambas a la vez en el mismo), con tres premisas (P1, P2, P3) y una conclusión, cuyas oraciones hacían referencia a la presencia o ausencia de figuras geométricas en una superficie. En la mitad de los problemas era posible inferir una

9 Estos estudios no confirman que el razonamiento deductivo es epistémicamente fructífero, sabemos por la tesis Duhem-Quine (Duhem, 1914; Quine, 1951) que nuestras afirmaciones y teorías están subdeterminadas por la evidencia empírica. El tema de la subdeterminación empírica es uno de los más debatidos por los filósofos de la ciencia y ofrecer una explicación detallada al respecto va más allá del propósito de este trabajo; el lector interesado en el tema puede consultar manuales de filosofía de la ciencia o empezar por la obra de Duhem y Quine a la que se hace referencia aquí.

10 A raíz de los resultados de la tarea de selección de Wason, la mayoría de los estudios en torno al razonamiento deductivo están dirigidos a investigar en qué medida los sujetos son capaces de determinar la validez de un argumento deductivo, es decir, los sujetos se enfrentan a un argumento con una conclusión dada y su tarea es evaluar la validez del argumento, no generar la conclusión, como en el caso de los estudios que veremos a continuación.

conclusión a partir de las premisas (a estos los denominan “integrables”), mientras que en la otra mitad no lo era (“no-integrables”).

En el experimento los participantes debían leer cada una de las premisas y derivar una conclusión tan rápido como les fuese posible. Al final de cada prueba se les mostraba una lista con varias alternativas y se les pedía que reconocieran la conclusión que habían inferido. Cada prueba fue introducida por un punto de fijación que duraba un segundo, acto seguido se mostraban las premisas (P1, P2, P3) en orden, una por una. Todos los elementos del problema (premisas y conclusión) aparecían en una secuencia temporal y nunca al mismo tiempo. Se solicitó a los participantes apretar un botón tan pronto estuviesen listos para leer la siguiente premisa o seleccionar la conclusión y al hacerlo, la premisa que estaban observando desaparecía y la pantalla se quedaba en blanco por 2 segundos. Después de que aparecía la premisa P3 y se quedaba en blanco la pantalla, aparecía un signo de interrogación durante un 1 segundo, anticipando la presentación de las cuatro conclusiones alternativas. En ese momento el sujeto debía reconocer la conclusión que había inferido tan rápido como le fuese posible y apretar un botón para seleccionar su respuesta, para lo cual disponía de 3 segundos (se informó a los participantes que cuando no fuese posible inferir una conclusión, P1 sería considerada como la conclusión correcta).

Entre los resultados que arrojó este estudio destacan los siguientes: 93% de las respuestas con condicionales fueron correctas, mientras que en los problemas con disyunción 88% de las respuestas fueron correctas. Los tiempos de respuesta fueron significativamente más largos para las oraciones integrables que para las no-integrables. Buscando el substrato neural de la generación de conclusiones en inferencias deductivas proposicionales, se encontraron dos regiones cerebrales relacionadas con la aparición de la segunda y tercera oraciones en cada problema, que además mostraron i) mayor activación para las oraciones integrables que para las no integrables, ii) un efecto de integración tanto para los problemas condicionales como para los disyuntivos y iii) un efecto de integración mayor para los problemas disyuntivos que para los condicionales. Una de estas regiones incluye el giro frontal inferior izquierdo y el pre central izquierdo (BA 44 y 6), la otra se localiza en el lóbulo parietal inferior izquierdo (BA 40).

Esas dos regiones constituyen las bases neurales de la generación de conclusiones en por lo menos algunos tipos de problemas deductivos, debido a que su actividad es mayor cuando los tiempos de razonamiento son más prolongados. A favor de que estas regiones cerebrales constituyen las bases neurales de la generación de conclusiones de deducciones sencillas, Reverberi y sus colegas argumentan que el nivel de activación de esas regiones está correlacionado con mediciones de aspectos específicos del comportamiento de los sujetos al momento de la activación, tales como el “tiempo de razonamiento”, que es el tiempo promedio que un sujeto necesita para llevar a cabo una inferencia deductiva. Estos científicos establecieron una correlación entre el tiempo de razonamiento y el promedio de la activación cerebral relacionada con el razonamiento. Encontraron que tanto en las regiones frontal y parietal relacionadas con el razonamiento, la actividad cerebral se correlaciona fuertemente con los tiempos de razonamiento para los problemas condicionales y los disyuntivos.

En contraste, la actividad cerebral en estas dos regiones no mostró correlación con el “tiempo de procesamiento” (el tiempo promedio de reacción después de presentadas la segunda y tercera premisa). Cabe destacar que los resultados de este estudio son consistentes

con un meta-análisis que llevo a cabo el equipo de Jérôme Prado (2011) analizando veintiocho estudios de neuroimagen sobre el razonamiento deductivo; los resultados de este meta-análisis revelan que dichos estudios, lejos de ser inconsistentes entre sí, muestran patrones de activación en regiones cerebrales específicas del sistema fronto-parietal izquierdo y el ganglio basal izquierdo, además de corroborar los resultados de Goel (2007) respecto a que el razonamiento deductivo no depende de un solo sistema.¹¹

El estudio que realizó Reverberi es de suma importancia para comprender el proceso cognitivo del razonamiento deductivo, ya que identifica las bases neurales de la generación de conclusiones de argumentos deductivos y muestra que las regiones cerebrales involucradas en el procesamiento de la información de las premisas no son las mismas que aquellas involucradas en la generación de conclusiones. Es decir, deducir (incluso en los casos más sencillos) involucra dos procesos: comprender o tener conocimiento de las premisas y generar la conclusión, siendo éstas dos etapas distintas con correlatos neurales distintos.¹² Estos resultados se pueden interpretar como evidencia de que generar o inferir la conclusión para tener conocimiento de ella no se reduce al proceso de comprender o conocer las premisas, lo cual indica que no es suficiente entender o tener conocimiento de un conjunto de premisas para saber qué se sigue de ellas, a pesar de que aquello que se sigue de las premisas esté contenido en ellas.

Como se recordará, de acuerdo con la paradoja de la inferencia, los sujetos deberían saber la conclusión de un argumento desde el momento en el que tienen conocimiento de las premisas pues la conclusión está contenida en éstas. Sin embargo, los resultados del estudio de Reverberi indican que no es suficiente comprender o tener conocimiento de las premisas de un argumento para saber qué conclusión está contenida en ellas; para ello se requiere un proceso distinto al de la mera comprensión de las premisas. Esto indica que la conclusión

11 Cabe destacar que los estudios examinados en el análisis de Prado contemplan tres tipos de argumentos deductivos, que Prado clasifica en argumentos relacionales (del tipo A está a la izquierda de B. B está a la izquierda de C. Por lo tanto, A está a la izquierda de C.), argumentos categóricos (silogismos tradicionales con cuantificadores) y argumentos proposicionales (de la forma *Modus Ponens*).

12 Es importante recalcar que los estudios de neuroimagen como este muestran correlaciones entre patrones de actividad cerebral y el procesamiento de información o el desempeño de alguna tarea cognitiva, es decir, no muestran relaciones de causalidad y no demuestran que las regiones cerebrales activadas sean esenciales para la realización de la tarea o el proceso cognitivo. Sin embargo, este tipo de estudios ofrecen evidencia que puede ser útil para entender si una determinada región cerebral está relacionada con un tipo específico de representación o proceso cognitivo. Por ejemplo, hoy en día un gran número de neurólogos aún asumen que, si dos tareas activan diferentes regiones o áreas del cerebro (lo que se conoce como disociación), se puede interpretar como evidencia de que al menos parcialmente esas tareas involucran representaciones o procesos distintos (Smith, Kosslyn, & Barsalou, 2007, 29). Por ejemplo, las áreas del cerebro que se activan cuando mantenemos información verbal en la memoria de trabajo son diferentes a las que se activan cuando recordamos información previamente almacenada (Smith, 2000; Nyberg, 1996) lo cual se ha interpretado como evidencia de que la memoria de trabajo no es una porción activa de la información previamente almacenada en la memoria de largo plazo. Se pueden interpretar de manera análoga los resultados del estudio que realizó Reverberi: dado que las regiones cerebrales involucradas en la comprensión de las premisas son distintas de las involucradas cuando se genera la conclusión, parece que éste último proceso no es sólo una “porción activa” de la comprensión de las premisas. Es decir, deducir la conclusión que se sigue válidamente de un conjunto de premisas es algo diferente de la mera comprensión de éstas y, por lo tanto, se puede considerar que aporta conocimiento que el sujeto no tenía al momento de procesar las premisas, por lo que sería conocimiento nuevo diferente del de las premisas.

del argumento no siempre será algo que los sujetos puedan saber desde el momento en que saben las premisas. Un proceso cognitivo diferente al de la comprensión del contenido de las premisas es necesario para llegar a saber la conclusión.

Aunado a ello, este estudio muestra que, a diferencia de la relación lógica de implicación entre premisas y conclusión, el proceso cognitivo de llevar a cabo una inferencia deductiva no es una relación atemporal, en donde la conclusión no conlleva novedad alguna respecto a las premisas. Por el contrario, el estudio de Reverberi muestra que se trata de un proceso que se da en un cierto tiempo y en el que el procesamiento de las premisas a nivel cerebral es diferente de la generación de la conclusión. En ciencias cognitivas el tiempo que los sujetos tardan en procesar información se conoce como tiempo de reacción y básicamente es la duración del intervalo entre la presentación de un estímulo y la respuesta del sujeto al estímulo y se mide para inferir la duración de procesos (Luce, 1991). “En general, los participantes necesitan más tiempo para responder cuando la tarea requiere mayor procesamiento cognitivo” (Smith, Kosslyn, & Barsalou, 2007, 28), es decir, se requiere más tiempo cuando resolver la tarea demanda mayor esfuerzo. Si los sujetos supieran qué conclusión se sigue de las premisas desde el momento en que saben las premisas, no necesitarían tiempo o esfuerzo para deducir y saber qué conclusión se sigue, en cuyo caso la tarea de generar la conclusión habría sido tan fácil que se habría observado lo que en ciencias cognitivas se denomina “efecto de techo”: todos los participantes habrían respondido inmediatamente y correctamente todas las preguntas. Sin embargo, el tiempo que tardan los sujetos apunta a que no saben inmediatamente cuál es la conclusión que se sigue válidamente de un conjunto de premisas, y en ese sentido, adquieren nuevo conocimiento cuando la deducen correctamente.

3.2. Estudio en psicología del desarrollo sobre la deducción como fuente de conocimiento

Toca en turno examinar los resultados de un estudio de psicología del desarrollo que son relevantes para defender que es posible obtener nuevo conocimiento a través del razonamiento deductivo. Esto se puede apreciar al considerar que los sujetos que participaron en el experimento obtienen nuevo conocimiento después de llevar a cabo las tareas de razonamiento deductivo diseñadas por los experimentadores, pues son niños que nunca antes habían estado en ese laboratorio ni habían tenido contacto con los materiales empleados en los experimentos, de modo que al resolver las tareas de razonamiento sus respuestas califican como conocimiento nuevo de este entorno que les era completamente desconocido. Estos experimentos llevados a cabo por Bradford Pillow y sus colegas tenían la finalidad de determinar si los niños entienden la deducción como una fuente de conocimiento y a qué edad lo logran (Pillow et al., 2000).

El punto de partida de estos psicólogos es que entender la deducción como una fuente de conocimiento implica tener a) la habilidad de atribuir conocimiento inferencial a otros, b) la habilidad de explicar el origen del conocimiento de otras personas apelando a un proceso inferencial, c) la habilidad de distinguir procesos inferenciales de otras fuentes de conocimiento o creencia (como percibir o adivinar), y d) la habilidad de evaluar las creencias adquiridas mediante inferencias. Los niños entienden que las inferencias son una fuente de conocimiento cuando reconocen que otros adquieren conocimiento a través de éstas, cuando

reconocen que las inferencias son un proceso cognitivo distinto de otros, cuando reconocen que al inferir se adquiere un grado de certeza mayor que al adivinar, y cuando hacen referencia a la información de las premisas para explicar el conocimiento adquirido mediante la inferencia (lo cual indica que reconocen que inferir involucra integrar la información de las premisas).

Estos supuestos sirven de guía para los experimentos diseñados con el propósito de investigar la habilidad de los niños para explicar y juzgar el origen y grado de certeza del conocimiento inferencial, el conocimiento perceptual y las creencias que resultan de simplemente adivinar. En uno de los experimentos diseñados por Pillow y sus colegas se pide a los niños que evalúen la certidumbre de enunciados basados en percepción directa, inferencia y mera adivinación; además, se les pide que expliquen el origen de las creencias formadas a través de percepción, inferencia y mera adivinación. En otro experimento se solicita a los niños que evalúen el grado de certeza derivado de inferencias válidas o de inferencias inválidas.

En el primer experimento participaron niños y niñas de entre 4 y 7 años (divididos en grupos de 4 años, 5 años y 7 años). Se emplearon dos contenedores opacos, una marioneta, siete pares de figuras pequeñas de diferentes colores y una regla que servía como escala de evaluación en cuyos extremos derecho e izquierdo había una cara feliz y una triste respectivamente, una flecha que se podía mover al largo de la regla y un punto a la mitad de la regla.¹³ Antes de realizar el experimento se llevó a cabo un procedimiento de calentamiento o de preparación (con características similares a las de las pruebas que después realizarían), diseñado para familiarizar a los niños con la escala de evaluación y la prueba de inferencia. En este procedimiento se mostraron a los niños dos fotografías de objetos familiares y dos de objetos desconocidos y en cada caso se les preguntaba si sabían que objeto era, si estaban seguros de ello y se les pedía que indicaran en la escala qué tan seguros estaban (señalar la cara feliz o la triste, dependiendo de si estaban muy seguros o no, respectivamente). Para introducir la prueba de inferencia se mostraba a los niños dos figuras de diferente color, luego los niños veían como cada figura era introducida en un contenedor diferente y acto seguido se les permitía ver qué figura había dentro de uno de los contenedores, entonces se le preguntaba cuál era el color de la otra figura sin que la vieran y luego se les pedía que indicaran en la escala qué tan seguros estaban al respecto.

En el experimento se realizaron de manera alternada seis pruebas con cada niño, en las que se escondía una figura diferente en cada uno de los contenedores. En las dos pruebas de percepción la marioneta miraba uno de los contenedores y luego hacía una afirmación acerca del color de la figura que contenía. Por ejemplo, el experimentador decía: “Tengo dos canicas, una azul y una naranja. Bob, la marioneta, sabe que son de diferentes colores.” Entonces la marioneta decía: “Hay una azul y una naranja”. Luego el experimentador escondía las canicas y la marioneta miraba uno de los contenedores y decía “Aquí hay una canica azul”. Luego el experimentador solicitaba al niño que explicara la creencia de la marioneta y evaluara su grado de certeza usando la escala elaborada con la regla: “¿Por qué cree Bob que la canica es azul?” y “¿Qué tan seguro está Bob de que la canica es azul? Pon la flecha aquí (cara feliz) si Bob está muy, muy seguro, aquí (cara triste) si Bob no sabe o aquí (cerca

13 Todos los experimentos realizados por Pillow y su equipo en este estudio fueron precedidos por sus respectivos procedimientos de familiarización, los cuales se describen a detalle en el artículo.

del medio) si Bob está un poco seguro.” El procedimiento fue similar para las dos pruebas de inferencia, pero la marioneta veía un contenedor y hacía una afirmación respecto al color de la figura escondida en el otro contenedor. Para las dos pruebas de adivinar la marioneta sólo apuntaba a uno de los contenedores y sin ver el contenido de ninguno emitía una afirmación respecto al color de la figura en uno de ellos.

Los resultados del procedimiento de preparación arrojaron que los niños se evaluaron a sí mismos como más seguros del nombre de los objetos familiares que del de aquellos que desconocían, además de mostrar que todos los niños eran capaces de hacer una inferencia deductiva simple, pues todos los niños infirieron correctamente el color del objeto escondido. La inferencia deductiva que llevaron a cabo fue un *Modus Ponens*: Si esta figura es verde, entonces aquella es azul. Esta figura es verde. Por lo tanto, aquella es azul. Al evaluar el desempeño de los niños en las tareas del experimento, se examinaron a) para cada grupo de edad, el promedio de los valores de certeza en la prueba de percepción, la de inferencia y la de adivinar; b) patrones de los valores certeza individual en las tres pruebas; c) la explicación de los orígenes del conocimiento de la marioneta; y d) la relación entre los patrones de explicación individual y los patrones de certeza en las respuestas. Los niños evaluaron con un grado menor de certeza las pruebas en las que la marioneta sólo adivinaba que las pruebas en las que veía y en las que infería, lo que sugiere que distinguían entre las pruebas de adivinar y las de percibir e inferir.

Por otro lado, las explicaciones que ofrecieron los niños respecto a las creencias que la marioneta mostraba en relación a la figura escondida se clasificaron en tres categorías: a) referencia a la percepción directa del objeto en cuestión, b) referencia a una o ambas premisas que formaban la base de la inferencia del color del objeto y c) referencia a adivinar (todas las otras respuestas se catalogaron como “otra”). Los niños ofrecieron explicaciones en el 61% de las pruebas. En las pruebas de inferencia, el número de niños que hizo referencia a una o ambas premisas en al menos una de las pruebas aumentó significativamente con la edad. Al pedirles que explicaran cómo es que la marioneta sabía dónde estaba la figura, la mayoría de los niños de 5 y 7 años mencionaron explícitamente una de las premisas involucradas en la inferencia deductiva. Los niños que hicieron esto también evaluaron como más certero el conocimiento inferencial que adivinar. Estos resultados indican que los niños fueron capaces de identificar la deducción como una fuente de conocimiento.

Aunado a ello, la mayoría de los niños fueron capaces de responder satisfactoriamente las tareas de razonamiento deductivo y al hacerlo adquirían conocimientos nuevos, pues esas tareas implicaban inferir deductivamente una respuesta que no podían saber de antemano porque su contenido era acerca de objetos con los que nunca habían tenido contacto. Por lo tanto, al deducir la ubicación de las figuras, los niños adquirieron conocimiento que no tenían. Antes de deducir, lo que sabían era “hay una figura azul y una figura verde” y “la figura azul está en dentro de un contenedor”; después deducir adquirieron conocimiento de algo diferente: “la figura verde está dentro del otro contenedor”. En ese sentido, adquirieron conocimiento nuevo en vista de que dedujeron la ubicación de la figura y esto es algo que no sabían antes de deducirlo. En ese sentido, en el estudio llevado a cabo por Pillow y sus colegas hay evidencia que apoya la hipótesis de que es posible obtener conocimiento nuevo a través de la deducción.

Pillow y sus colegas consideran que estos experimentos muestran que entre los 4 y los 9 años los niños comprenden de manera gradual que las inferencias son una fuente de conocimiento. Estos psicólogos interpretan los resultados arrojados por este estudio como evidencia de que “a los 6 años los niños entienden que el conocimiento puede ser adquirido a través de inferencias” (Pillow et. al., 2000, 177). En otras palabras, hay una etapa del desarrollo cognitivo de los niños en la cual se percatan de que, así como pueden adquirir conocimiento por medio de la percepción (por ejemplo, cuando saben la ubicación de un objeto porque la han visto) también pueden adquirir conocimiento llevando a cabo inferencias deductivas (por ejemplo, cuando saben la ubicación de un objeto porque la han inferido deductivamente), siendo conscientes de que se trata de dos fuentes de conocimiento diferentes. Como hemos señalado, ese conocimiento puede ser nuevo y en el caso específico de estos experimentos, el hecho de que las tareas fueron llevadas a cabo en un entorno completamente ajeno y desconocido para los niños refuerza la idea de que al resolver las tareas adquirirían conocimiento nuevo.

El estudio realizado por Pillow y sus colegas esclarece un gran número de preguntas relacionadas con el desarrollo cognitivo de procesos inferenciales en los niños, en particular sobre cómo los niños comprenden gradualmente que las inferencias deductivas pueden ser una fuente de conocimiento. Además, este estudio demuestra que los niños reconocen que, así como la percepción visual es una fuente de conocimiento, también lo son las inferencias deductivas simples. Esto apoya la posibilidad de adquirir conocimiento nuevo a través de la deducción porque, tanto en el caso de la percepción visual como en de la inferencia deductiva, los niños adquieren conocimiento que parecían no tener antes de percibir o inferir. En el caso específico de estos experimentos, los niños no sabían dónde estaba escondida la figura antes de ver su ubicación y tampoco lo sabían antes de llevar a cabo la inferencia deductiva relevante (i. e. el *Modus Ponens* descrito en párrafos anteriores). Por lo tanto, tras deducir la ubicación de la figura, adquirieron conocimiento que no tenían, es decir, conocimiento nuevo. Esto constituye evidencia de que incluso algunos casos sencillos de razonamiento deductivo pueden generar conocimiento nuevo.

4. Consideraciones finales

Para muchos epistemólogos la deducción es epistémicamente valiosa o útil porque asumen que permite extender el conocimiento, tal como sucede en las matemáticas o en la lógica. Uno de estos filósofos es Timothy Williamson, quien afirma que “la deducción es una manera de extender el conocimiento” (Williamson 2000, 117) y que “la matemática es esencial a la ciencia y su principal tarea es extender nuestro conocimiento a través de la deducción” (Williamson 2009, 2). Estas citas de Williamson recogen la apreciación más o menos generalizada e intuitiva de que es posible adquirir conocimiento nuevo a través de la deducción, o para ser más precisos, a través del razonamiento deductivo, tal como lo hacen los matemáticos y otros científicos. No obstante, la paradoja de la inferencia es una objeción que los defensores de esa idea deben enfrentar. En este trabajo se ha propuesto una solución para dicho problema que consiste en distinguir entre la relación de implicación deductiva y el proceso cognitivo de llevar a cabo un razonamiento deductivo. Esta propuesta no sólo

logra disolver el dilema planteado por la paradoja, sino que además aporta los elementos necesarios para una defensa realista del valor epistémico del razonamiento deductivo como posible fuente de conocimientos nuevos.

En concordancia con dicha perspectiva realista, esta investigación constituye un primer paso en la búsqueda de la evidencia científica necesaria para determinar el valor epistémico de la deducción, pues se ha presentado una reflexión cuidadosa sobre datos y resultados de estudios enfocados en el razonamiento deductivo provenientes de diferentes ámbitos de las ciencias cognitivas. Dichos estudios –tanto el de Reverberi como el de Pillow– ofrecen evidencia que apoya la hipótesis de que es posible adquirir nuevo conocimiento a través de la deducción.

Agradecimientos

Este trabajo de investigación fue realizado gracias al apoyo de la beca de Estancias Posdoctorales por México de CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Agradezco encarecidamente los atinados comentarios y sugerencias de dos revisores anónimos.

Referencias

- Bermudez, J. L. (2014). *Cognitive science. An introduction to the science of the mind* (Vol. 2a. ed.). Cambridge University Press.
- Bricker, A. M. (2020). The neural and cognitive mechanisms of knowledge attribution: An EEG study. *Cognition*, 104412.
- Bricker, A. M. (2021). Knowledge is a mental state (at least sometimes). *Philosophical Studies*, 1-21.
- Cohen, M., & Nagel, E. (1934). *An introduction to logic and scientific method*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Corcoran, J. (1989). Argumentations and logic. *Argumentation*, 3, 17-43.
- Corcoran, J. (2009). Aristotle's demonstrative logic. *History and philosophy of logic*, 30, 1-20.
- Duhem, P. (1914). *La Théorie Physique: Son Objet et sa Structure*. Paris: Marcel Riviera & Cie.
- Dummett, M. (1978). The justification of deduction. In M. Dummett, *Truth and other enigmas*. Duckworth.
- Evans, J. S. (2013). *The psychology of deductive reasoning*. New York: Taylor & Francis.
- Eysenck, M. W., & Keane, M. T. (2010). *Cognitive Psychology. A student's handbook* (Vol. 6a. ed.). Psychology Press.
- Goel, V. (2007). Anatomy of deductive reasoning. *Trends in cognitive science*, 11, 435-441.
- Greenough, P., & Pritchard, D. (2009). *Williamson on knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Haack, S. (1982). Dummett's justification of deduction. *Mind*, 91, 216-239.
- Hintikka, J. (1970). Surface Information and Depth Information. In J. Hintikka, & P. Suppes, *Information and Inference*. Dordrecht.

- Luce, R. D. (1991). *Response Times*. New York: Oxford University Press.
- Mercier, H., & Sperber, D. (2011). Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. *Behavioral and brain sciences*, 34, 57-111.
- Moshman, D. (2004). From inference to reasoning: the construction of rationality. *Thinking & Reasoning*, 10, 221-239.
- Nagel, J. (2013). Knowledge as a Mental state. In J. H. Tamar Szabó Gendler, *Oxford Studies in Epistemology, Volume 4* (pp. 275-310). Oxford: Oxford University Press.
- Nyberg, L. C. (1996). PET studies of encoding and retrieval: The HERA model. *Psychonomic Bulletin & Review*, 3(2), 135-148.
- Pillow, B. H. (2000). Understanding inference as a source of knowledge: children's ability to evaluate the certainty of deduction, perception, and guessing. *Developmental Psychology*, 36, 169-179.
- Prado, J. (2011). The brain network for deductive reasoning: a quantitative meta-analysis of 28 neuroimaging studies. *Journal of cognitive neuroscience*, 23, 3483-3497.
- Quine, W. V. (1951). Two Dogmas of Empiricism. In W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Vol. 2nd Ed., pp. 20-46.). Harvard University Press.
- Reverberi, C. (2007). Neural basis of generation of conclusions in elementary deduction. *Neuroimage*, 38, 752-762.
- Rimoldi, F. (2014). ¿Puede el conocimiento ser un estado mental? *Análisis Filosófico*, 171-201.
- Smith, E. E. (2000). Neural bases of human working memory. *Current Directions in Psychological Science*, 9(2), 45-49.
- Smith, E. E., Kosslyn, S. M., & Barsalou, L. W. (2007). *Cognitive psychology: Mind and brain* (Vol. 6). Pearson-Prentice Hall.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford University Press.
- Williamson, T. (2005). Précis of Knowledge and its Limits . *Philosophy and Phenomenological Research*, 431-435.
- Williamson, T. (2009). Probability and danger. *The Amherst Lecture in Philosophy*, 1-35.

La evolución de X. Zubiri hacia el unicismo

The evolution of X. Zubiri towards unicism

CARLOS POSE*

Resumen. Dentro de la obra de Zubiri pueden distinguirse varias posiciones en torno al problema de la psique, indudablemente incompatibles, fruto de la evolución de su pensamiento. En sentido general, el hombre es una sustantividad o un sistema de notas que debido a su unidad posicionalmente interdependiente en forma de clausura posee suficiencia constitucional. Pero la conceptualización de esta suficiencia puede resultar problemática en función de cómo se articule la psique dentro de la sustantividad humana.

Palabras clave: Zubiri; Ser humano, Psique, Unicismo.

Abstract. Within Zubiri's work we can distinguish several positions on the issue of the psyche. Such positions are undoubtedly incompatible and result from an evolution in Zubiri's system of thought. In a general sense, the human being is a substantivity or a system of notes that, given its closed positionally interdependent unity, possesses constitutional sufficiency. But conceptualizing this sufficiency may be problematic depending on the articulation of the psyche within human substantivity.

Keywords: Zubiri, Human being, Psyche, Unicism.

Dentro de la obra de Zubiri pueden distinguirse varias posiciones en torno al problema de la psique, indudablemente incompatibles, fruto de la evolución de su pensamiento. En sentido general, el hombre es una sustantividad o un sistema de notas que debido a su unidad posicionalmente interdependiente en forma de clausura posee suficiencia constitucional. Pero la conceptualización de esta suficiencia puede resultar problemática en función de cómo se articule la psique dentro de la sustantividad humana. La dificultad está justificada por cuanto “el sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales, donde ‘subsistema’ significa ‘cuasi-

Recibido: 05/08/2021. Aceptado: 18/10/2021.

* Profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. Correo electrónico: carlosalberto.pose@usc.es Líneas de investigación: Filosofía y educación en valores; Filosofía y bioética; Corrientes actuales de la filosofía (española). Publicaciones recientes: Pose, C. (2016). La bioética desde la filosofía de Zubiri. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 192-780, julio-agosto, a335. Pose, C. (2021). La filosofía, entre las ciencias y las humanidades. *Critical hermeneutics, 5 special. Biannual International Journal of Philosophy*, 197-205.

sistema'. No se trata de dos sistemas 'unificados' sino de un 'único' sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los 'subsistemas les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos 'cuerpo' y lo que debe llamarse 'psique'" (Zubiri, 1985, 39). Pero esto que Zubiri recoge en apretado enunciado requiere una correcta interpretación que haga posible la unidad del sistema humano y la especificidad del subsistema psique. Para ello procederemos por pasos contados mediante una división en dos apartados: el análisis del concepto de "subsistema" y la peculiaridad del subsistema "psique".

1. Análisis del concepto de "subsistema"

Zubiri no siempre ha dado la misma solución al problema de la unidad psicoorgánica de la realidad humana. En efecto, en un artículo titulado "El hombre, realidad personal" Zubiri aborda el tema de un modo que, a pesar de los intentos de ruptura con toda una tradición que viene de Aristóteles, sigue siendo cómplice de alguna de sus nociones, como la de sustancia, por ejemplo. Es un momento de la obra de Zubiri donde sustantividad y sustancialidad, siendo conceptos distintos, poseen una precisa articulación que en el caso de la realidad humana tiene como consecuencia la adhesión a una concepción nada convincente y de la que posteriormente el propio Zubiri intentará apartarse. Así, podemos leer en el siguiente texto un ejemplo de la articulación anotada: "No es lo mismo sustancialidad y sustantividad. Mientras las sustancias pueden ser formalmente muchas, la sustantividad es formalmente una. Incluso en el caso en que no haya más que una sustancia, su momento de sustantividad no se identifica formalmente con el momento de sustancialidad. La sustantividad es siempre superior a la sustancialidad. Pero que sean momentos distintos no significa que sean independientes. Toda sustantividad finita está intrínsecamente constituida por sustancias." (Zubiri, 1982, 79; Zubiri, 2007, 31).

Aunque este texto está tomado de otro artículo distinto al citado arriba, en él aparece la misma concepción en la interrelación de sustancia y sustantividad, que aplicada al hombre tiene un resultado muy preciso. ¿Cuál? Muy concisamente, que el hombre está compuesto de innumerables elementos sustanciales materiales y de un elemento sustancial anímico (Zubiri, 1982b, 79; Zubiri, 2007, 31 y 32. Es lo que transcrito con todo detalle y desde el artículo primeramente citado afirma Zubiri: "El hombre está compuesto de innumerables elementos sustanciales materiales y de un elemento sustancial anímico" (Zubiri, 1982b, 73; Zubiri 2007, 31). Debe quedar pues claro que se trata de una concepción que en los escritos señalados y otros similares corresponde a una época superada dentro de su última filosofía, por lo que su invocación –extrañamente, todavía persistente en la elaboración de este tema– debe ir siempre añadida de algún tipo de anotación para no falsificar de un plumazo el esmerado pensamiento de su autor en relación a este tema. Por eso, aquí nos referiremos en este punto a otro momento de la obra de Zubiri, no sólo con la convicción de que es su *última* especulación sobre este problema –lo que no significa que sea la verdad última– sino además como fruto de una *opción* a tomar.

Zubiri alude a su obra *Sobre la esencia* como lugar donde mejor ha desentrañado la suficiencia constitucional que competía a los sistemas y con ello determinar mejor el con-

cepto de sustantividad. Como el hombre es un sistema, una sustantividad, aprovecharemos la incursión en esta obra y sus análisis para, una vez captadas en lo fundamental algunas características de la esencia de lo real, aplicar sus resultados a la realidad humana en su “estructura esencial”. Pero como se verá, la solución última a este problema no está dada en esa obra, donde por cierto Zubiri se muestra con intencionada ambigüedad en el uso de algunos términos. Es verdad que desde esa obra se puede sacar una solución a ese problema y es la que muy seguramente Zubiri mantuvo durante muchos años de su vida, pero no es menos cierto que eso corresponde al momento al que acabamos de aludir y que posteriormente Zubiri rechaza como idea adecuada a su pensamiento.

El término sustantividad es recurrente en la obra de Zubiri y a él se alude una y otra vez como concepto que mejor describe el carácter estructural de lo real. En un análisis muy somero, al insistir en el carácter formal de algunas notas de toda cosa real, desembocaremos en el concepto de “subsistema” como noción clave para descifrar esa estructura esencial. Será pues necesario tener en cuenta el binomio *notas-sistema*, y su contrario, *sistema-notas*, o *sistema-subsistema*, como terminología fundamental del problema. Ambos binomios apuntan, ciertamente, a dos niveles de análisis distintos. La estructura de todo sistema o sustantividad está apoyada, en principio, sobre la estructura de su subsistema o sistema esencial. Hay una conexión, por lo tanto, entre ambos niveles que posibilita en definitiva la existencia de la realidad humana como sistema real.

Las notas de la realidad en general –y esto es aplicable con todo detalle a la realidad humana en particular– pueden clasificarse en dos grupos según su carácter formal. De esa distinción surge la noción de constitución como el modo en que las notas determinan la unidad de una cosa real, es decir, la estructura de algo real sentientemente aprehendido. Esa unidad constituye un sistema cuya razón formal estriba en poseer suficiencia constitucional. Y esto es justo lo que Zubiri llama sustantividad, un sistema de notas constitucionales posicionalmente interdependientes en forma de clausura. Ahora bien, en orden a la constitución suficiente o a la absoluta independencia, no todas las notas constitucionales (aquellas notas que no se deben a la conexión de varias realidades entre sí) son del mismo carácter pese a componer todas ellas la estructura de una cosa.

En efecto, dentro de lo que llamamos en sentido general notas constitucionales, hay unas notas que forman parte de la constitución de la cosa, puesto que están forzosamente fundadas o determinadas por otras (son por ej. notas fenotípicas, individuales o típicas, etc.); pero “junto a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen justamente estas otras que son estricta y rigurosamente infundadas” (Zubiri, 1985, 189). Con infundadas Zubiri no se refiere al origen, a la causa de su producción, sino a la estructura formal de la realidad sustantiva en la línea de la suficiencia constitucional. Es en esta línea donde se sitúan las notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que “reposan sobre sí mismas”, es decir, son infundadas y son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional, por lo cual, son más que notas constitucionales; son “constitutivas”. “No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas” (Zubiri, 1985, 189).

Pues bien, a estas notas constitutivas las llama Zubiri formalmente en expresión que “no es infrecuente” notas “esenciales”. Pero el sentido que Zubiri quiere otorgar a este concepto no es el usual por cuanto la noción de “constitutivo”, en primer lugar, no es algo concep-

tivo, sino algo físico en el significado habitual que Zubiri da a este término; y, en segundo lugar, no es algo distinto de todas las demás notas, sino que la distinción viene tan sólo en orden a la independencia de las notas infundadas. Así entendido, estas notas no son sino momentos de la sustantividad, la cual es un “sistema suficiente” de notas constitucionales. Pero como las notas esenciales o constitutivas son infundadas, resulta que son ellas las que primariamente forman un sistema de notas, esto es, la unidad formal de algo sustantivo. “No es que haya dos sistemas de notas, uno de notas meramente constitucionales, otro de notas constitutivas. Como sistema no hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo. Lo que sucede es que en él las notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de notas constitutivas; pero ni con unas ni con otras nos salimos de la única unidad de sustantividad” (Zubiri, 1985, 191).

Para comprender esto último Zubiri alude a que entre las notas de una sustantividad pueden formarse grupos que tienen un cierto carácter de unidad y de sistema; es el caso de un “órgano” de un ser vivo o de un “aparato” con los respectivos momentos de su ciclo funcional (piénsese en el aparato digestivo, en el aparato respiratorio, etc.). En estos casos es obvio que no se trata de distintas unidades sustantivas, porque no son sistemas en sentido estricto; de ser así, no estaríamos ante “una” realidad sustantiva sino ante una yuxtaposición de distintas realidades. “A pesar de todo, aun sin poseer estricta autonomía constitucional, estos grupos poseen cierto carácter de sistema dentro del sistema total. Los llamaremos por eso ‘subsistemas’” (Zubiri, 1985, 192). He aquí el concepto fundamental que Zubiri emplea para acotar la unidad de distintas notas en el análisis de la realidad en profundidad, con la ventaja de que su conceptualización no nos expulsa fuera del sistema total de notas, porque “sub” no significa en su versión “debajo de”, sino “dentro de”. Por eso Zubiri no tiene inconveniente en hablar incluso de sistema o “cuasi-sistema” parcial, si eso ayuda a entendernos mejor, pero con la certeza de que, en cualquier caso, “subsistema es el concepto filosófico preciso que expresa que lo designado por el vocablo no es algo oculto tras el sistema o situado por bajo de él, sino un momento formal del sistema mismo” (Zubiri, 1985, 192).

Pues bien, las notas esenciales en cuanto reposan sobre sí mismas en orden a la constitución de lo real forman un subsistema dentro del sistema total de notas constitucionales. Hasta ahora sólo habíamos hablado de que las notas constitucionales constituían un sistema sustantivo, una unidad constructa de notas, pero aquí añadimos que las notas esenciales también se agrupan en unidad, aunque lo que constituyan no sea más que un momento de esa sustantividad. Las notas esenciales son, pues, un subsistema de notas infundadas que reposan sobre sí mismas. Ahora bien, no debemos confundir este subsistema con todos los subsistemas a los que nos hemos referido al presentar esta noción, porque aquellos subsistemas eran sistemas parciales de notas *meramente* constitucionales; por eso carecían de plena suficiencia al estar fundados o determinados forzosamente por otro subsistema o grupo de notas. Pero tratándose de notas constitutivas, de notas esenciales, “la cosa cambia” (Zubiri, 1985, 192). No obstante, en este análisis Zubiri parece expresarse con intencionada ambigüedad, por lo que es preciso aclarar algo esto último al menos en dos sentidos.

En primer lugar, Zubiri habla de dos tipos de subsistemas o cuasi-sistemas. Tal distinción se hace sobre la base que antes hemos mencionado: la suficiencia constitucional. Según esto, sólo las notas esenciales forman un subsistema con plena suficiencia; los otros subsistemas, no. Por tanto, a los subsistemas de notas constitucionales les falta plena suficiencia, porque

plena suficiencia sólo la tiene el sistema de notas esenciales o constitutivas. Ahora bien, ¿se quiere decir lo mismo con “plena suficiencia” que con “suficiencia constitucional”? En principio, suficiencia constitucional, siendo coherentes con lo expuesto, sólo la tiene la sustantividad, es decir, el sistema total de notas constitucionales, que tomadas en su sentido general no se distinguen de las constitutivas. Con lo cual surge una pregunta: ¿cuál es realmente la suficiencia de las notas constitutivas? Zubiri parece tomar aquí equívocamente la noción de “suficiencia” al moverse en la manifiesta ambigüedad de las expresiones, lo que puede dar pie a distintas interpretaciones en orden a concebir el auténtico grado de suficiencia de algunas notas esenciales de determinadas formas de realidad. De ello hablaremos con más detalle. Pero, además, y es la segunda aclaración, no todo subsistema es un subsistema “primario” en el sentido de que repose sobre sí mismo. De nuevo, sólo al subsistema de notas esenciales le compete esta peculiaridad, puesto que su unidad no le viene de nada, sino que es algo “uno” en sí mismo y por sí mismo. Se trata, por tanto, del núcleo formal o el sistema fundamental de la sustantividad. Pues bien, esta diferencia en los dos sentidos apuntados, aunque matizado en el primero de ellos, es lo que hace que Zubiri hable para referirse al caso del subsistema de notas esenciales simplemente de “sistema”, porque es el subsistema fundamental, el núcleo formal de la sustantividad. Su distinta y a veces comprometida denominación puede ser, pues, correcta, con la anotada aclaración.

Dicho esto, se puede circunscribir todo el análisis realizado hasta aquí a la comprensión de la siguiente pregunta. ¿Qué es para Zubiri la esencia en su estricto significado y desde el punto de vista de sus notas? La respuesta ahora parece clara y perfectamente inteligible: “es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (Zubiri, 1985, 192). Esa es la esencia de la sustantividad.

Ahora bien, lo que a nosotros nos importa es ese sistema en cuanto es *técnicamente* “subsistema” de la sustantividad, porque más arriba hemos podido leer que la sustantividad humana estaba constituida por dos subsistemas. ¿En qué sentido hemos de tomar este concepto, en lo referente a un determinado grupo de notas constitucionales o como unidad de notas constitutivas? Desde *Sobre la esencia* parece obvio que es esto último, pues si la referencia fuera el grupo de notas constitucionales ello haría suponer que detrás de sí, o mejor, dentro de sí, albergaría otro subsistema de notas sobre las que se fundara y reposara, consecuentemente, otro grupo de notas esenciales, con lo cual no haríamos más que retrasar el problema sin que ello fuera una solución viable y sin ningún contratiempo. Por lo tanto, los subsistemas de la realidad humana son grupos de notas esenciales que vistas desde sí mismas son el momento primario de su sustantividad y vistas desde las demás notas son el momento fundante. Pero he aquí que ambos subsistemas constituyen una *unidad*. ¿Será posible concebirla desde esta interpretación?

2. La especificidad del subsistema “psique”

La concepción unitaria, funcional, sistemática, estructural, etc., con la que Zubiri analiza la realidad en general, y la realidad humana en particular, explica en buena medida la conversión de una diversidad de notas en un único conjunto, pero si ahora atendemos

exclusivamente a la peculiaridad del hombre –la heterogeneidad de sus notas– el asunto no queda cerrado con lo dicho hasta aquí. El partir de la unidad de la realidad humana es emprender un camino con cierta ventaja inicial, pero los obstáculos pueden multiplicarse si no se dan respuestas convincentes que expliquen la afinidad de caracteres que se encuentran en la unidad del sistema humano. No basta, pues, con hacer mención del caso afirmando que todo lo psíquico es orgánico y todo lo orgánico es psíquico, sino que se trata ahora de ver directamente cuál es la realidad de lo psíquico, cuál es, dicho más comúnmente, su naturaleza y origen. El haberlo acotado como un subsistema parcial incidiendo en algunas de sus determinaciones propias frente a lo meramente orgánico no es más que un primer paso en su concepción. Ahora hemos de analizarlo en su posible irreductibilidad.

Ante todo, es posible defender una “unidad estructural” de la realidad humana en el marco de otra filosofía distinta a la de Zubiri sin atender por ello a la determinación estricta de los caracteres que este autor describe, bien porque en esa unidad todas las propiedades se reducen a un único principio estructural de origen material, bien porque aun admitiendo la irreductibilidad de alguno de los momentos del sistema humano, lo que finalmente se determina es una relación distinta entre esos momentos. Se dirá entonces que una relación distinta no tendría cabida en una unidad estructural como la que formula Zubiri, pero eso es discutible. Es cierto que en Zubiri no son dos cosas diferentes el análisis de la *unidad* de la sustantividad humana y la *irreductibilidad* que suponen algunas de sus propiedades, y, consecuentemente, su relación entre sí, pero el problema aquí está en que mucho antes de que Zubiri llegara a apresar definitivamente la noción de “psique” ya había hablado de “unidad estructural” como modo adecuado de conceptuar la sustantividad humana, lo que nos lleva a pensar que esas dos ideas han estado expuestas a cierta fluctuación y el modo de implicarse mutuamente parece que ha determinado, en definitiva, la raíz de la concepción unitaria o no unitaria del hombre en este punto. De hecho, las respuestas que distintos filósofos han dado a este problema han estado condicionadas, por una parte, por el modo de conceptuar la unidad mencionada (unidad estricta, unión de dos realidades, etc.), y por otra, por la idea misma de lo psíquico. Esta segunda idea es lo que nos interesa analizar, porque de inmediato surge una cuestión: ¿el origen y naturaleza de las notas psíquicas no puede comprometer el análisis y concepción de la unidad de la realidad humana?

No hay por qué negarlo. El modo de deslizarse por este problema ha afectado a la misma idea de ser humano. Las soluciones que tradicionalmente se han dado suelen resumirse a grandes rasgos en dos grupos, *dualismo* y *monismo*, pero en realidad ambas posiciones están llenas de matices, lo que significa que por encima de esos conceptos hay, en muchos casos, una serie de ideas de contorno confuso y difíciles de apresar con exactitud. Modernamente, y a pesar de la utilización de terminología algo distinta, la línea básica sigue siendo la misma e incluso hay una continuidad en la defensa de las distintas posiciones siguiendo la alternativa apuntada. Lo que sí ha cambiado es el tipo de argumentos que se esgrimen en uno u otro bando; se han tanto complicado unos como multiplicado otros, y en ello ha tenido mucho que ver el cúmulo de conocimientos aportados por la ciencia, aunque el resultado final no haya contribuido siempre y principalmente a valorar lo excepcional del ser humano, sino que muchas veces ha sucedido todo lo contrario; se ha llegado a la convicción de que el ser humano es una realidad común y ordinaria sometida, *como toda otra*, a una cadena evolutiva o dinamismo interno propio de nuestro universo. Esto es lo que Zubiri no acepta desde el

análisis metafísico de la realidad y por eso ha conceptualizado la sustantividad humana como sistema psico-somático. Ahora bien, ¿significa esto defender un dualismo al uso? De no ser así, ¿se trata de un monismo, no materialista, pero acaso espiritualista? Difícilmente. En el hacer coherente la unidad estructural de la realidad humana y a la vez irreductible alguna de sus notas, las notas psíquicas, es donde se encuentra toda la originalidad (y dificultad) de la propuesta de Zubiri. Pero este intento no siempre ha resultado ser una solución satisfactoria. Sólo cuando Zubiri conjugó ambas ideas de modo muy particular pudo dar cuenta eficazmente de la estructura de la realidad humana y fruto de ello ha sido el análisis de la génesis de la “psique”.

En Zubiri, pues, este problema está tratado en su obra con distinta solución, producto de varias fases de su pensamiento. A ello ya hemos aludido en este artículo en más de una ocasión para disipar posibles confusiones previsibles de antemano, pero es ahora cuando este tema adquiere un mayor significado. Si bien, en general, se puede hablar de dos grandes momentos fundamentales a este respecto, esto es algo que puede verse matizado por las referencias aportadas por algunos colaboradores del propio Zubiri y que han seguido muy próximo a él la maduración de este tema. Nos referimos concretamente a P. Laín Entralgo, I. Ellacuría y D. Gracia.

El curso “Cuerpo y alma” de 1950, ya antes “El origen del hombre”, más tarde “El problema del hombre” y “El hombre, realidad personal”, y, sucesivamente, *Sobre la esencia*, *Estructura dinámica de la realidad...* son todos testimonios que con algunos matices representan una primera etapa del pensamiento de Zubiri en esta cuestión. Laín Entralgo ve, desde el primero al último texto señalado, algún “desarrollo” y ciertas “novedades”, lo que parece ser la constatación de una callada insatisfacción que progresivamente lleva a Zubiri a ir radicalizando su concepción del ser humano en orden a su coherencia interna. Con el transcurrir de los años no sólo se irán cambiando unos términos por otros, sino unas causas por otras con la intención de explicar más plausiblemente el surgir de la especificidad humana. En todo caso, la tesis básica de esta primera fase, representada sobre todo por “El hombre, realidad personal”¹ y “El origen del hombre”² consiste en afirmar que la “psique” es una sustancia a la que llama, según dice “sin compromiso”, “alma”³, pero esa expresión no resulta ser nada neutral, porque en verdad Zubiri con su uso está siendo fiel al tradicional hilemorfismo aristotélico pasado por el tamiz de la antropología cristiana, pese a poder extraerse de las obras citadas matizaciones a esta idea. Dentro de este contexto, y tomando en consideración los resultados que las distintas disciplinas científicas van ofreciendo a este respecto, Zubiri elabora una explicación de la psique motivada por el salto cualitativo que

- 1 Este texto, publicado en 1963, después de haber visto ya la luz *Sobre la esencia*, recoge un fragmento de la lección 1ª del curso *Cinco lecciones sobre la persona*, pronunciada el 16 de abril de 1969. En él afirma; “No hago sino presentar en forma sistemática y concisa, conceptos que he expuesto *in extenso* en mis cursos públicos desde 1945”. Lo cual quiere decir que su idea de ser humano y de persona depende en esta primera fase de su metafísica de la esencia y de la sustantividad. (Zubiri, 2007, XI).
- 2 En este caso se trata de una publicación de 1964 que corresponde, no obstante, a la lección 28 del curso *Sobre el problema de Dios*, dada el 2 de julio de 1949. En ella sostenía Zubiri, a propósito de los problemas de la filogénesis humana, que la psique de los primeros homínidos humanizados afloró por “exigencia” de sus complejas estructuras cerebrales, haciendo así viable la especie humana. Cf. Zubiri, 2007, XII).
- 3 Cf. Zubiri, 1982b, 72; X. Zubiri, 2007, 57. Esta cita procede concretamente del escrito “El hombre, realidad personal”.

supone el paso del sentir animal al inteligir humano y cuyo recurso estriba en postular la existencia de una “causa exigitiva” capaz de dar a luz esa realidad. “La psique intelectual estaría creada en función determinante de las estructuras que la exigen” (Zubiri, 1982b, 51; 2007, 97). Bien es cierto que esta causa exigitiva determinante de la hominización no da sólo como resultado una psique “que está *en* las estructuras”, sino que la psique está creada desde las estructuras biológicas, “brota *desde* el fondo de la vida misma porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca” (Zubiri, 1982b, 51; 2007, 98-99), es decir, no se trata de una “adición” operante “desde fuera”, sino de una evolución dinámica dentro del universo. Ahora bien, eso no quita que la causa exigitiva sea un elemento no siempre convincente. Por lo tanto, del dinamismo del universo en su conjunto habría sido manifestación ocasional el particular dinamismo de la hominización hasta llegar al hombre verdaderamente constituido, la otra realidad que también, aunque en otra dirección, es calificada de plenamente suficiente y, por consiguiente, sustantiva.

Sin embargo, esta concepción aquí apenas esbozada resultó ser insatisfactoria posteriormente para Zubiri porque en ella no se supera de modo adecuado el dualismo antiguo entre cuerpo y alma al concedérsele un excesivo relieve a las notas psíquicas y necesitar de causas poco diáfanas en orden a explicar la unidad de la realidad humana. Así, en un escrito publicado póstumamente en *Sobre el hombre*, “La génesis de la realidad humana”, Zubiri escribe lo siguiente: “el cuerpo no es causa *exigitiva* de la psique. Y esto por una razón crucial: porque ni el cuerpo exige una psique ni mera psique exige un cuerpo. Exigir es siempre y sólo exigencia de la sustantividad, pero no del cuerpo ni de la psique en y por sí misma” (Zubiri, 1986, 463).⁴

Con ello Zubiri había cambiado rotundamente el engarce de las notas psíquicas en la estructura de la realidad humana, porque lo único que tiene realidad ahora es la sustantividad entera y no ninguno de los momentos internos que la constituyen. Se deja de considerar pues el alma como sustancia y se pasa a concebirla como un subsistema de notas psíquicas al lado del subsistema cuerpo. Sólo por esta vía se puede ver a un Zubiri encaminado hacia la superación del dualismo, pero sin caer en el bando opuesto, el monismo.

Hay que aclarar, no obstante, que Zubiri siempre defendió la irreductibilidad de las notas psíquicas a algo puramente material, pero el abismo contenido entre ambas partes obstruyó la explicación de la unidad psico-orgánica que también desde muy antiguo el filósofo proclamó. En un texto anterior a 1960 escribió ambas ideas de forma contigua: “Que el hombre tenga algo irreductible a la materia, es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo ‘alma’. Junto al alma, están todas las sustancias de su organismo. Ahora bien, el hombre no es una *unión* de estas sustancias; es una *unidad* primaria” (Zubiri, 1982b, 72; 2007, 57⁵).

Ahora bien, que la afirmación de esta unidad es más un juicio de intenciones que otra cosa es obvio por cuanto que todavía en *Sobre la esencia* se dice con evidente cautela que “el hombre no sólo es corpóreo, sino que, *por lo menos parcialmente*, consiste en corporeidad” (Zubiri, 1985, 298), lo cual manifiesta, por un lado, un inquietante esfuerzo de Zubiri por

4 El texto citado corresponde a “Génesis de la realidad humana”, texto que, según comenta I. Ellacuría (1986) “escribió Zubiri a finales de 1982, leído y discutido por él en el Seminario Xavier Zubiri y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983”. Este texto aparece recogido también en Zubiri, 2007.

5 Esta cita procede del escrito “El hombre, realidad personal”.

llevar a sus últimas consecuencias la unidad de la realidad humana, pero por otro –ese “por lo menos parcialmente”– la concepción residual que acerca del alma posee. Si el alma es un elemento capaz de unirse o separarse del cuerpo –Zubiri en esta época afirmaba la *inmortalidad del alma*– eso jamás puede conducir a algo intrínsecamente unitario. Sin embargo, con la publicación en 1974 de “El hombre y su cuerpo”⁶ esta dificultad queda despejada porque lo que es “una” es la sustantividad humana y las notas psíquicas no son más que un momento interno a ella misma –ahora lo que es inmortal, dado el caso, es el hombre *entero*, aunque esta tesis no se apunta desde el saber filosófico.

En esta segunda etapa Zubiri plantea de nuevo, pues, el doble problema que significa, por un lado, respetar la verdadera estructura unitaria de la realidad sustantiva humana y, a la vez, hacerla compatible con el surgir de la psique en el proceso de hominización, y ello sin reducir este subsistema a lo meramente material. En ello acaso haya tenido algo que ver el desarrollo científico de los últimos años de la vida del filósofo y, en concreto, de la antropogénesis. Las correcciones en el antiguo escrito “El origen del hombre”, más tardíamente, las oscilaciones presentes en *El hombre y Dios* (1994)⁷ y, finalmente, las notas a pie de página en “La génesis humana” son buenos ejemplos de la seriedad con que Zubiri se tomó los datos de la ciencia. Pero el conjugarlos con ideas en muchos casos preconcebidas fruto de una tradición filosófica tremendamente potente no le resultó nada fácil. Más todavía cuando esa tradición apunta hacia dimensiones humanas a las que Zubiri nunca quiso renunciar. La conciliación, por tanto, entre ambas perspectivas parece ser el filtro por el que Zubiri tuvo que pasar para encontrar solución a esta encrucijada. ¿Qué se quiere en realidad conciliar? Obviamente, la singularidad que representa la “psique”, la unidad que constituye el ser humano y los conocimientos científicos.

En el escrito ya citado, “La génesis de la realidad humana”, al que a partir de ahora nos hemos de referir en abundancia por tratarse del texto que Zubiri escribió últimamente, leído y discutido por él en el Seminario Xavier Zubiri y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983 (Ellacuría, 1986; Zubiri, 2007, XIX-XX), Zubiri reitera una vez más que “la diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial” (Zubiri, 1986, 460). Ello plantea de nuevo qué sean las notas psíquicas y de dónde surjan. Tanto la consideración sustancial del alma como la apelación a la causa exigitiva hemos visto que últimamente no nos servían. ¿De qué manera afronta pues Zubiri el nuevo análisis explicativo de la realidad humana?

Si prescindimos por el momento de qué sean formalmente las notas psíquicas, aun en su esencial diferencia lo psíquico y lo orgánico son notas de un mismo y unitario sistema psico-orgánico constituido genéticamente. Se trata de la sustantividad humana cuyo origen hemos de precisar en orden a traer a colación una serie de conceptos de uso corriente por parte de Zubiri en este tema. En *Sobre la esencia* Zubiri había desarrollado ampliamente las

6 En este escrito Zubiri expone los diversos momentos estructurales de la sustantividad humana y las funciones que en la misma cumple el cuerpo. La importancia de este texto es doble: por un lado, abre una nueva etapa en la solución al problema mente-cuerpo o cuerpo-mente, o como Zubiri prefiere decir, al problema de la unidad psico-orgánica de la realidad humana; por otro, opta por hacer del cuerpo la “actualización” de la persona, idea que cobrará cada vez más relieve en los escritos posteriores de Zubiri.

7 En esta obra Zubiri diferencia entre personeidad y personalidad, y plantea, si bien con algunas oscilaciones, el problema de la condición personal embrión humano.

nociones de “sustantividad”, “estructura”, “esencia”, etc., pero es en un curso oral posterior y de publicación póstuma, *Estructura dinámica de la realidad*, donde se da marcado relieve a otros conceptos como “de suyo” o “dar de sí” tan pertinentes aquí y que en aquella obra no parecían tener lugar. En realidad, para Zubiri se trataba de puntos de vista distintos en el estudio de lo real, aunque esto no ha sido entendido así por todos los lectores de aquella primera obra, y de ahí la necesidad de la segunda. Pues bien, es el último término señalado, “dar de sí”, sobre el que Zubiri monta todo el proceso dinámico de lo real mostrando y dando razón, a partir del análisis de las distintas propiedades de la materia, la aparición de las diferentes formas de realidad. En esta línea se estudian en la obra citada los distintos resultados del dinamismo de la estructura de la realidad (causación, variación, alteración...). No vamos a detenernos en ellos, pero sí anotar que en ese contexto hay que enraizar el problema de la génesis de la realidad humana desde la perspectiva filogenética. Ahora bien, así como de modo relativamente convincente se puede intentar entender el “dar de sí” del todo del universo desde un “de suyo” originario, más complicado resulta explicar y comprender el salto que supuso la aparición del hombre. La novedad de algunas notas de la realidad humana es verdaderamente difícil de justificar.

A este propósito escribe Diego Gracia que Zubiri no puede acudir ni a la intervención directa de Dios, puesto que ello le sumergiría en un dualismo difícilmente sostenible, ni presuponer y aceptar que las notas psíquicas las “da de sí” el prehomínido, porque este prehomínido no es estrictamente una sustantividad plena capaz de generar el salto cualitativo que requiere el paso de lo orgánico a lo psíquico. Con lo cual, al no dar validez a ninguna de ambas posturas, Zubiri está marcando distancias, tanto del dualismo tradicional, todavía de uso común entre algunos teólogos, como del monismo materialista defendido por buena parte de los científicos contemporáneos. Por lo tanto, solo el recurso al todo del universo parece salvar la unidad de la realidad humana sin reducirla a lo puramente material.

Por lo pronto y desde el punto de vista ontogenético, la unidad psico-orgánica de la realidad humana es engendrada por los progenitores, pero de un modo que hay que precisar, porque ni los progenitores transmiten el cuerpo ni tampoco la psique. Ello es obvio en cuanto que las notas de toda sustantividad forman un sistema unitario indisoluble. El cuerpo, según insiste Zubiri, es “cuerpo-de” la psique y la psique es “psique-de” el cuerpo, y, en consecuencia, sólo puede haber psique cuando hay un cuerpo “de” quien es la psique, esto es, solamente desde lo que Zubiri llama “célula germinal”. Hay pues tanto una “animación del cuerpo” como una “corporización de la psique” producto de una sistematización de los elementos germinales en la célula germinal (Zubiri, 1986, 461-462). Ahora bien, ¿qué resulta de ello? Ya hemos dicho que en contra de lo que Zubiri pudo pensar en determinado momento, ahora el cuerpo no es causa “exigativa” de la psique, porque exigir es siempre y sólo exigencia de la sustantividad, pero no del cuerpo ni de la psique en y por sí mismo. Ya con anterioridad Zubiri había desechado la apelación a otra causa, la causa “dispositiva”, y esto “por dos razones convergentes. Primeramente, porque la resultancia no consiste en *recepción*. Y segundo, porque esta recepción no daría lugar más que a una psique ‘en’ un cuerpo, pero no a una psique corpórea ni a un cuerpo animado” (Zubiri, 1986, 463). Fueron las dos respuestas tradicionales a esta cuestión, el recurso a la causa dispositiva o a la causa exigativa. Ahora Zubiri propone una tercera opción: “La psique no está ‘en’ el cuerpo ni está exigida por él, sino que la psique procesualmente *brot*a desde el cuerpo mismo, es decir,

desde la célula germinal misma” (Zubiri, 1986, 464). Lo cual exige aclarar esta noción, pues podría pensarse que “brotar” es meramente surgir como si se tratara de una especie de eflorescencia o florecimiento, terminología que el mismo Zubiri utilizó en otros contextos, pero no es así porque esta metáfora no evoca más que la realidad de una psique “en” un cuerpo cuando ya hemos visto que esto no es lo que Zubiri busca. La psique no está “en” un cuerpo, sino que es corpórea o es “de” un cuerpo. Brotar, pues, no es florecer, no es surgir, sino algo más radical: “es *brotar-desde* las estructuras de la célula germinal misma” (Zubiri, 1986, 464); es un “hacer” que consiste en “constituir”, porque el “desde” aquí no se refiere a un punto de partida, sino a una “originación” en virtud de la cual “la psique está producida ‘por’ la célula germinal misma y por sus propias estructuras. Por lo tanto, la psique resulta constituida como tal psique por las estructuras celulares de que brota” (Zubiri, 1986, 464). De ahí que añada Zubiri que “no hay cerebro y además intelección, sino que hay intelección cerebral o cerebro inteligente” (Zubiri, 1986, 465). Ahora bien, puesto que lo psíquico no se reduce a lo orgánico, el que algo brote desde sí mismo no significa que lo haga *por sí mismo*. Dicho con toda generalidad, “aunque las estructuras de la célula germinal *hacen desde sí mismas* la psique, no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*” (Zubiri, 1986, 465). Zubiri ve, pues, en la esencial novedad que suponen las notas psíquicas la necesidad de *postular* algo que “intrínsecamente” hace que algo brote desde sí mismo, pero no por sí mismo, o dicho con más precisión, algo que “hace que haga” (Zubiri, 1986, 465). ¿Qué es esta enigmática realidad?

Hemos dicho que Zubiri no acepta ni el recurso filosófico a Dios ni que el prehomínido pueda “dar de sí” por sí mismo las notas psíquicas como explicación de la originación de la realidad humana. Para ello necesitaría ser plenamente suficiente. Por tanto, sólo la apelación a una plena sustantividad, visto ahora también desde la filogénesis, puede resolver esta cuestión: el Cosmos como unidad de cosas. “El Cosmos no es un ‘orden’, una taxis de cosas, sino que el Cosmos es una unidad *primaria* de éstas. Toda cosa es ‘una’ tan sólo por abstracción. Realmente cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos” (Zubiri, 1986, 466).

Desde este punto de vista, también el hombre es, como cualquier otra realidad intramundana, un fragmento de esa unidad primaria, aunque sólo por su aspecto orgánico. Porque por su aspecto psíquico es mucho más que eso, es también estricta sustantividad; de ahí su irreductibilidad.

Si sustituimos pues la idea de Cosmos, tal y como brevemente la hemos resumido, por la idea de Naturaleza, nos encontramos con que podemos hablar, en lenguaje tradicional, de *natura naturans* y *natura naturata* según consideremos al Cosmos como el momento de su unidad primaria o como el momento de las cosas naturales. No son dos momentos independientes, porque la naturaleza naturante, debido a su unidad primaria, determina o produce las estructuras de las cosas naturales, esto es, de la naturaleza naturada. “Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente *en* las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique” (Zubiri, 1986, 466). Hay pues dos modos de “hacer”. Un primer “hacer” es

el de la *natura naturans* y un segundo “hacer” es el de la *natura naturata*. La constitución del plasma germinal consiste precisamente en la convergencia unitaria e intrínseca de estos dos “haceres”, lo que más arriba hemos llamado “hacer que haga”.

Ahora bien, “hacer que haga” no consiste en ser una causa instrumental al modo medieval, pues la semejanza no pasa de ser “remota y superficial”. Ciertamente, toda causa instrumental es un “hacer que haga”, pero la contraria no es correcta, porque no se trata de un mero “utilizar” las estructuras biológicas, sino de un “absorberlas” en un nivel superior. Así afirma Zubiri que “las estructuras celulares producen la psique *por elevación*” (Zubiri, 1986, 468). La absorción es una elevación y es el modo propio de “actuar” de la naturaleza naturante, que consiste en que “lo que haga la célula sea *en las estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales”, “consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal” (Zubiri, 1986, 468). Por lo tanto, lo que antes era sólo “de suyo” ahora, mediante el “dar de sí” de la realidad, por elevación constituye un “suyo” o “suidad”. En esto consiste el modo superior de realidad, porque justo aquí surge lo psíquico. A esta elevación estructural de la materia es a lo que debe llamarse “hominización” en este nuevo análisis (Zubiri, 1986, 474). La cuestión ahora es entonces la siguiente: ¿qué es esto que constantemente hemos llamado notas psíquicas y que brotan *desde* la materia según el dinamismo del universo que las “da de sí”, aunque no *por sí*, y que son, consecuentemente, según dice más tarde Zubiri, de orden “más que material”?

Iniciábamos este análisis buscando comprender la irreductibilidad de las notas psíquicas a las meramente orgánicas y en el transcurso del mismo hemos visto cómo Zubiri se esfuerza por dar una explicación de esas notas, que siendo esencialmente distintas a las demás, pueden tener una justificación plausible dentro del Cosmos entendido en su doble sentido. Aclarado eso, es el momento de ver en qué sentido llamamos psíquicas a las notas que llevan ese nombre –dado que Zubiri tal vez utilice esa noción con cierta ambigüedad– y en qué términos se oponen a lo puramente material.

Ante todo, y por conectar con lo que últimamente hemos dicho, cabe reflexionar en torno a la materialidad o no materialidad de las notas psíquicas. En este sentido Zubiri estudia la materia como un sistema de capacidades según las cuales “da de sí”. No hemos analizado en rigor este “dar de sí”, pero baste con decir que es lo que llama “potencialidades”. La materia “da de sí” y este “dar de sí” lo entiende Zubiri como poseer potencialidades. La materia posee distintas potencialidades y, en este sentido, el hombre, la hominización, es una de las potencialidades de la materia, es decir “la materia da de sí al hombre” (Zubiri, 1986, 474-475). Ahora bien, matiza Zubiri que “en la transformación, en la sistematización, en la génesis y en la evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En la hominización da desde sí misma pero no por sí misma, sino porque se le hace hacer” (Zubiri, 1986, 475-476). Es por ello que ya Zubiri había escrito algo antes que con el hombre “se ha logrado un nivel de realidad, no dejando fuera el orden material ni añadiéndolo a éste, sino haciendo que lo material mismo sea más que material. Y ser más que material es ser ‘suyo’, pero serlo formalmente como realidad” (Zubiri, 1986, 473).

Consecuentemente, es posible, según Zubiri, afirmar que la materia vive, que la materia siente, pero “no podemos decir lo mismo que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente” (Zubiri, 1986, 476). Esta última reserva de Zubiri es interpretada por Laín Entralgo, exponiendo el pensamiento de su maestro, diciendo que “frente al materia-

lismo, entendido en el sentido tradicional del término –afirmar que no hay más realidad que la materia–, Zubiri niega que toda la realidad del mundo sea solamente material, incluso si se adopta el concepto de materia por él propuesto, y propone llamar ‘materismo’ a esta concepción”, lo que le lleva a preguntarse, en un intento de prolongar el pensamiento de Zubiri, en qué consiste esa realidad a un tiempo ‘material’ y no ‘material’ del Cosmos. Importante cuestión, pues lo que podemos decir hasta aquí es que, a pesar de que la materia posee las virtualidades del psiquismo humano, este no se reduce a lo meramente material; pero ¿es posible salvar esta sutileza o este singular enigma? Diego Gracia así parece entreverlo al afirmar agudamente lo siguiente: “pienso que cuando Zubiri dice que ‘la diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial’, a lo que se está refiriendo no es a la materia de la *natura naturans*, sino a la materia de las *naturae naturatae* aparecidas en todos los dinamismos distintos al de elevación”. Y añade: “podríamos retomar ahora la vieja distinción entre materia prima y materia segunda [a las que había dedicado unas líneas unas páginas antes], haciéndolas sinónimas de la materia propia de la *natura naturans*, en el primer caso, y de las *naturae naturatae* prehumanas, en el segundo”. Por lo que concluye: “entonces cabría decir que la diferencia esencial se daría entre la psique y la materia segunda, pero no entre la psique y la materia prima”. Esta argumentación salva ciertamente alguna diferencia entre lo psíquico y lo orgánico del hombre, pero ¿es esa toda la diferencia esencial? ¿O agota esta sutil diferencia toda la irreductibilidad de lo psíquico? Todavía es posible plantear la irreductibilidad de lo psíquico a lo orgánico por otra vía o desde otro frente.

Se trata de analizar sumariamente las distintas formas de entendernos con los conceptos “materia” y “psiquismo” para no perdernos en el tema. Zubiri lo ha hecho explícitamente con el primero de los términos, “materia”. Así afirma Laín Entralgo que “Zubiri se ve obligado a distinguir los diversos modos de presentársenos la materia”, y esta obligación procede de la cosmología actual. Se distinguen hasta cinco niveles en la realidad de la materia terrestre: la partícula verdaderamente elemental, como el quark y el electrón; el cuerpo inanimado, desde el protón hasta la macromolécula; la materia viva precelular, vegetal o animal; el cuerpo animado u organismo, monocelular o pluricelular, vegetal o animal; el cuerpo humano, especialmente diferenciado del cuerpo animal como ya hemos visto en anteriores páginas. Sin embargo, esta precisión no la encontramos cuando Zubiri utiliza la noción de “psique”. Su uso es más ambiguo y por eso es necesario esclarecerlo. Pero en ello ha reparado especialmente Diego Gracia al afirmar que “cuando lo define explícitamente, suele hacerlo por contraposición a lo ‘orgánico’, de tal modo que en la sustantividad humana estarían las notas orgánicas y, como contrarrestadas de ellas, las notas psíquicas. El resultado es una realidad sustantiva que con toda razón merece el calificativo de psico-orgánica”. Desde este punto de vista, la diferencia entre lo psíquico y lo orgánico se efectúa en la línea del material del que están constituidos ambos subsistemas. Según el análisis al que Zubiri ha sometido la sustantividad humana psico-orgánica, la materia desempeñaba tres funciones distintas fundadas cada una en la anterior, pero intrínsecamente unidas, consecuentemente, discernibles sólo conceptualmente, y que se sintetizaban o resumían en función organizadora, función configuradora y función somática. “En rigor, –escribía al respecto Zubiri– solo puede hablarse de cuerpo referido a la tercera función” y en su favor aducía que “ser soma, ser cuerpo, no es formalmente idéntico a ser organización físico-química. Es sin embargo una función estrictamente material: es, si se quiere, materia somática a diferencia de materia orgánica.

La primera concierne al organismo como fundamento de actualidad, la segunda le concierne como fundamento de organización” (Zubiri, 1982b, 97; 2007, 114). Por lo tanto, desde esta perspectiva, y recurriendo a las distintas formas de presentarse la materia, Zubiri conceptúa también lo psíquico de algún modo como material, es materia somática, lo que vale decir materia “actualizada” o “elevada” en el mundo, o si se prefiere, una nueva actualización de la materia. Es así como se entiende la unidad psico-orgánica de la que hemos hablado.

Ahora bien, en contextos menos explícitos y sin abusar del rigor, Zubiri contrapone, tal como ha hecho notar también Diego Gracia, lo psíquico a lo material. Es lo que ocurre con el enunciado que más arriba hemos transcrito: “La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial”. ¿En qué sentido es esto así? Ya al estudiar más arriba el concepto de “psique” como subsistema parcial de la sustantividad humana hemos visto que Zubiri se resistía a utilizar la noción de “espíritu” como equivalente a lo psíquico. Sin embargo, lo que tradicionalmente se ha opuesto a lo material es lo espiritual, lo cual puede dar pie a pensar que Zubiri abre una brecha entre lo material y lo espiritual para concebir con ello un psiquismo humano no espiritual, aunque más evolucionado y complejo. Sería un modo, por otra parte, muy común, de defender el “monismo materialista”. Pero esto no es exacto en su caso. Zubiri no usa el término espiritual, porque esta noción hace referencia o bien a una forma del cuerpo, un elemento sustancial, o bien a una cualidad extrínseca a la materia, algo inaprehensible, cosa inaceptable para él. Admite, por el contrario, que el psiquismo humano es esencialmente irreductible a la materia en otro sentido.

Así, en *Sobre el hombre* se escribe lo siguiente a propósito de las notas psíquicas: “Toda la diferencia entre lo psíquico y lo somático se centra en la diferencia entre estímulo y realidad en la aprehensión” (Zubiri, 1986, 459). Esta es la cuestión, porque, en efecto, todo lo psíquico envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad y para ello se necesita que lo real esté presente a la psique. ¿Qué es estar presente a la psique? “Es lo que a mi modo de ver constituye la inteligencia (en el sentido de intelección). Es la nota radical de lo psíquico” (Zubiri, 1986, 457). Por lo tanto, como ya se ha podido sospechar en ocasiones, lo que Zubiri entiende por “psique” es inteligencia, o intelección, y esto es justo lo que se opone a la materia. ¿Qué materia? La materia formal del animal, esto es, el “puro sentir”, que no consiste sino en aprehender lo otro como estímulo. Por eso concluye ahora Zubiri que, “la diferencia entre el puro sentir y el sentir humano, esto es, entre notas psíquicas y materialidad animal, no es, pues, tan sólo una diferencia gradual como si realidad fuera un modo más desarrollado de objetividad, algo tan sólo gradualmente distinto de la objetividad del animal. La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial. Todas las complicaciones de independencia objetiva serán siempre complicaciones estímúlicas, es decir, complicaciones de algo que es formalmente parte del sentir [...] Sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia” (Zubiri, 1986, 460).

¿Es acaso esto lo que Zubiri quería decir cuando afirmaba que la materia no entiende, pero se entiende materialmente? Es posible. Pero entonces esto nos hace precisar su concepción del hombre frente a las usuales teorías antropológicas contemporáneas, pues esta posición no encaja de ningún modo en el frecuentemente recurrido “dualismo” psicofísico nacido en la época moderna (mucho menos en el más antiguo), pero tampoco en el “monismo” *absoluto* tal y como es entendido últimamente desde alguna perspectiva (podría ser el caso de un “monismo emergentista” puramente *materialista*). Ante todo, y, en primer lugar, no se trata

de dualismo porque, como hemos visto, la realidad humana no es una unión de dos sustancias, elementos, etc., sino que es una sola realidad sustantiva con suficiencia constitucional, *una unidad una y única*. Pero, en segundo lugar, no es tampoco un monismo absoluto porque *lo psíquico no se reduce a lo meramente orgánico* como hemos repetido insistentemente. Como, además, “cuerpo humano” hemos dicho que no es poseer *únicamente* un momento de organización, ni un momento de solidaridad conformando un sistema de notas (lo cual sería una sustantividad provisionalmente *real*, pero no realmente *humana*), sino, y sobre todo, un momento de *actualidad* en el mundo (es la *elevación* de la materia a “hominización”), la concepción zubiriana del hombre, desbordando y asumiendo el debate tradicional y, consecuentemente, abriéndose un espacio propio en el panorama filosófico contemporáneo ante este clásico problema mente-cuerpo, funda e inaugura lo que podría llamarse precisa y formalmente un “unicismo”.⁸ Esta tesis concuerda con la idea de que junto a la elaboración de la unidad “actual” de la *inteligencia sentiente* (ni inteligencia sensible, ni complicación de puro sentir), Zubiri ha ido elaborando la unidad “radical” de la *realidad humana* (ni dualismo, ni monismo). En este sentido parece cierto que esta tesis sólo pudo hacerse realidad en Zubiri en la última parte de su obra escrita. Es lo que hemos podido constatar.

Referencias bibliográficas

- Conill Sancho, J. (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo, *Thémata: Revista de filosofía*, 46, pp. 13-24.
- Ellacuría, I. (1986). Presentación, en X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid.
- Fernández Beites, P. (2007). *Embriones y muerte cerebral*. Cristiandad, Madrid.
- Gracia, D. (2007). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Labor, Barcelona, 1986; 2ª ed. Triacastela, Madrid, 2007.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Alianza, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de lectores, Barcelona.
- Laín Entralgo, (1995). *Cuerpo y alma*. Espasa Calpe, Madrid.
- Vidal, F. y Ortega, F. (2021). *¿Somos nuestro cerebro? La construcción del sujeto cerebral*. Alianza Editorial, Madrid.
- Zorroza Huarte, M. I. (2006). La persona y su carácter religado según Xavier Zubiri, en Ildefonso Murillo (Coord.), *Religión y persona*. Madrid, Diálogo filosófico.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1982a). *Inteligencia y logos*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1982b). *Siete ensayos de antropología filosófica*. USTA, Bogotá.

8 El problema mente-cuerpo en Zubiri aparece tratado ampliamente en otros autores. De interés me resultaron P. Fernández Beites, *Embriones y muerte cerebral* (Cristiandad, Madrid, 2007), en el que elabora y sostiene un “dualismo unitario”. También D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri* (Triacastela, Madrid, 2017), en el que aboga por un “emergentismo por elevación” y, sobre todo, por un “enfoque fenomenológico” (o mejor, “noológico”) del problema de la persona identificando psique e intelección, aspecto del que soy deudor en la defensa de la evolución de Zubiri hacia el unicismo. Por otro lado, he tenido en cuenta la obra de F. Vidal y F. Ortega, *¿Somos nuestro cerebro? La construcción del sujeto cerebral* (Alianza Editorial, Madrid, 2021), un ensayo crítico con la tendencia actual a la “cerebralización” de las nociones de persona y de identidad personal.

- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1994). *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1996). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (2007). *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza, Madrid.

Movimiento, Cuerpo y Espacio. Sobre la potencia que guarda la detención *

Movement, Body and Space. On the Potential that Lies in Stillness

LUCAS ARIZA PARRADO**

ALEXANDER GÜMBEL***

MARÍA CAMILA PAEZ****,*****

Resumen. Planteamos una revisión bibliográfica interpretada que permite un acercamiento a tres conceptos: movimiento, cuerpo y espacio; esto con el fin de proponer, en forma de inquietudes, relaciones que pueden trazarse entre ellos.

Abstract. We propose a interpreted bibliographic review that allows an approach to three concepts: movement, body and space, in order to suggest, in form of enquiries, some relationships that can be traced between them. We dare to question the

Recibido: 07/09/2021. Aceptado: 11/12/2021.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación identificado con número: PR.3.2020.6988 y titulado *El movimiento como inauguración del espacio y el tiempo* financiado por la Universidad de los Andes -Bogotá, Colombia- y la Facultad de Arquitectura y Diseño de dicha Universidad.

** Profesor asistente en el Departamento de Arquitectura de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad de los Andes. l.ariza48@uniandes.edu.co. Líneas de investigación: teoría de la arquitectura, relaciones entre las artes, movimiento, cuerpo, tiempo y espacio. Publicaciones recientes: *El temple de la arquitectura. Reflexiones sobre danza y arquitectura desde el flamenco*. 2018. Ediciones Uniandes. (ISBN 978-958-774-561-0) Colombia. *El cuerpo y la danza. Valéry y Galván*. 2016. Constelaciones. Revista de Arquitectura de la Universidad CEU San Pablo, Madrid (ISSN 2340-177X) 1, pp. 87-100.

*** Profesor de cátedra en el Departamento de Diseño de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad de los Andes. ar.gumbel335@uniandes.edu.co. Líneas de investigación: fotografía, diseño, coreografía y danza. Publicaciones recientes: documental *La Danza Se Lee*; libro *de 12°N 81°O a 4°S 70°O*. Ha participado con la escritura de 12 artículos en el “Kultursalon”, proyecto del Instituto Goethe. Desde el año 2014 es co-fundador y co-director del encuentro artístico “La Máquina Somática”.

**** Historiadora del arte de la Universidad de los Andes y estudiante de Arquitectura de la misma universidad. mc.paez@uniandes.edu.co. Asistente de investigación del proyecto *El movimiento como inauguración del espacio y el tiempo* dirigido por Lucas Ariza. Ha trabajado en proyectos de investigación relacionados con el videoarte, la imagen, el cuerpo, la violencia y la memoria en Colombia: *Gramáticas transhistóricas del videoarte en Iconomía de José Alejandro Restrepo; Los itinerarios de la imagen sagrada en Colombia (1930-2020): culto, destrucción y violencia* a cargo de Darío Velandía.

***** Lucas Ariza Parrado es el autor principal al ser el director del proyecto del que hace parte este artículo, sin embargo, todos los autores han participado en todo el proceso de elaboración del trabajo.

Nos atrevemos a cuestionar la negación de cada uno como posible inauguración de los otros dos. La detención del movimiento como gesto que desvela el cuerpo y el espacio. La ausencia del cuerpo como agente que hace surgir el movimiento y el espacio. La carga potencial de un espacio que aún no se determina como aquello que permite el movimiento de los cuerpos con la libertad de crear.

Palabras clave: detención; espacio potencial; ausencia; cuerpo propio; movimiento vivido.

denial of each one of them as a possible inauguration of the other two. The pause in movement as a gesture that reveals the body and space. The absence of the body as an agent that gives rise to movement and space. The potential charge of a space that has not yet been determined, allowing the movement of bodies to be performed with creative freedom.

Keywords: stillness; potential space; absence; own body; lived movement.

Introducción

Las vías de circunvalación son dispositivos que permiten a algunas personas ir del punto A al punto B de manera muy rápida, mientras que otras corren del punto B al punto A. Las personas que viven en el punto C, siendo este un punto intermedio, a menudo se preguntan qué tiene de bueno el punto A para que tantas personas del punto B estén ansiosas por llegar allí y qué tiene de bueno el punto B para que tanta gente desde el punto A esté tan ansiosa por llegar allí. A menudo desean que la gente descubra de una vez por todas dónde diablos querían estar. El señor Prosser quería estar en el punto D. El punto D no estaba en ningún lugar en particular, era cualquier punto lejos de los puntos A, B y C. Tendría una bonita casita en el punto D, con hachas cruzadas sobre la puerta, y pasaría una agradable cantidad de tiempo en el punto E, que sería el pub más cercano al punto D. (Adams, 1979, 11)

En este fragmento del libro *La guía del autoestopista galáctico* del escritor inglés Douglas Adams, movimiento, cuerpo y espacio parecen estar conectados intrínsecamente. El autor pregunta por las cualidades de los puntos extremos (A y B) que llevan a los cuerpos a moverse entre ellos. Por otro lado, la existencia consciente del punto intermedio (C) aparece gracias al movimiento de dichos cuerpos. La cualidad del punto C debida al movimiento entre A y B da luz al deseo del cuerpo –del señor Prosser– de buscar un punto D con el único fin de parar todo movimiento en el punto E, el cual, en este segmento del texto, parece ser el único lugar con unos atributos claros y una idea de habitar: un pub.

Como arquitectos necesitamos acercarnos a estos tres conceptos –movimiento, cuerpo y espacio– desde posiciones y disciplinas distintas a la nuestra que nos permitan replantear relaciones que pueden trazarse entre ellos. Escribimos el presente documento a modo de una revisión bibliográfica interpretada, a lo largo de la cual, ahondamos en dichos conceptos y nos atrevemos a cuestionar la negación de cada uno como posible inauguración de los otros dos. Tanto los tres conceptos mencionados como sus posibles relaciones se han estudiado extensamente en tiempos recientes, siendo la mirada fenomenológica una de las protagonistas en estas investigaciones contemporáneas. Uno de los autores que revisamos es Erwin Strauss, neurólogo, psicólogo y filósofo alemán, quien al explorar la noción de “movimiento vivido” hace referencia al espacio y al cuerpo:

El lugar donde se encuentra el cuerpo de la física, en movimiento o en reposo, es fortuito, indiferente; es el lugar A o B que pertenece a todos y no puede ser cambiado, así como el momento del movimiento es el punto del tiempo T_0 o T_x en general. Para el animal que se mueve, o para el hombre que se desplaza de aquí para allá, el tiempo y el lugar del cual se trata tienen una importancia esencial. La dirección, el límite y la medida no pertenecen ni a la sensación ni al movimiento por separado. (Strauss, 1935, 12)

Parece necesario contextualizar la cita de Strauss. Él, quien en esa misma conferencia se declara “en guerra” contra la física clásica, con el firme propósito de plantear una lucha directa contra ese mundo homogéneo y científico del que a veces es tan difícil escapar, se ve obligado a diferenciar espacios y lugares, a diferenciar cuerpos y a diferenciar también movimientos. Compartimos esa necesidad de involucrar una mirada conciliadora, capaz de integrar aprendizajes significativos que se hacen de manera aislada con la intención de aprenderlos con mayor claridad, pero que en dicho proceso se simplifican en exceso y no vuelven a ser lo que eran antes de disociarse. Este escrito intenta aterrizar estas reflexiones teóricas en asuntos cotidianos, mundanos y ordinarios, en donde la relevancia de los tres términos es indiscutible y su comprensión desde la propia experiencia es profunda y auténtica. Para ello, la relación entre movimiento, cuerpo y espacio no solo tiene expresión en palabras, sino también en una obra fotográfica de autoría propia que busca ilustrar y articular reflexiones centrales de la investigación. Para comenzar y antes de plantear relaciones entre los tres conceptos, revisaremos con detenimiento cada uno de ellos.

Movimiento

El movimiento no es algo en sí, sino más bien la acción de alguna cosa que se mueve en el tiempo. Una manera dinámica de relacionarse de ese algo con su entorno. Somos conscientes de que para que el movimiento se dé se requiere algo que se mueva, así como una referencia espacial frente a la que pueda medirse dicho movimiento. Sin embargo, y sin hacer caso omiso a estas condiciones elementales y ostensibles, intentaremos enfocar este aparte a las cualidades mismas y a la propia fuerza del movimiento como tal.

Con el fin de precisar el interés de la investigación, particularizamos en el movimiento realizado por el cuerpo de un ser humano. Esto se debe, por un lado, a la motivación de profundizar en el habitar y, por otro, a que a diferencia del movimiento de las cosas, este movimiento es auto-motivado, surge del interior del cuerpo, nace de lo que somos como cuerpo. El ser humano tiene la posibilidad de escoger cuándo comienza y cuándo se detiene. Así, podemos entender el movimiento como un tránsito, como uno de los estados del cuerpo, tal y como nos dice Merleau-Ponty:

Si queremos tomarnos en serio el fenómeno del movimiento, hay que concebir un mundo que no esté hecho únicamente de cosas, sino de puras transiciones. El algo en tránsito que reconocimos como necesario para la constitución de un cambio, no se define más que por su manera particular de «pasar». (Merleau-Ponty, 1993, 290)

El coreógrafo, bailarín y teórico del movimiento Rudolf Laban, identificó ocho esfuerzos o dinámicas considerados hasta la fecha como un modelo observacional confiable de los aspectos cualitativos del movimiento humano. Para ello, Laban dividió el movimiento en cuatro categorías analíticas, que llamó factores de movimiento: Espacio, Tiempo, Flujo y Peso (*Fig. 1*). Estos cuatro factores se combinan de diferentes formas para crear ocho esfuerzos, ya que cada uno de esos componentes puede realizarse en dos calidades diferentes:

Espacio: directo o indirecto
 Peso: fuerte o ligero
 Tiempo: repentino o sostenido
 Flujo: atado o libre

Una carrera de Usain Bolt, el golpe decisivo en una pelea entre Mohamed Ali vs. Joe Frazier, cortar una hoja de papel, atrapar una mosca en el aire, etc. A todo movimiento cotidiano o extraordinario se puede asignar una calidad dinámica basada en estos cuatro factores. Las distintas dinámicas se crean y modifican a partir de la intención interna y auto-motivada durante la ejecución del movimiento. Es ese impulso interno a partir del cual se genera el movimiento lo que Laban llamó esfuerzo.

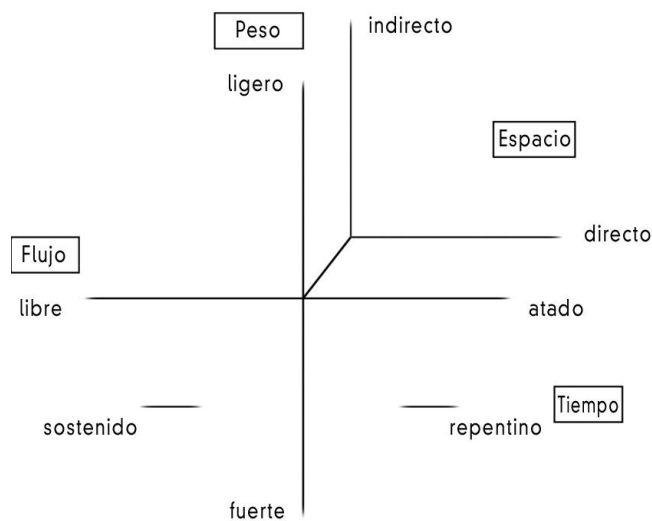


Figura 1. Los ocho esfuerzos básicos.

(Tomado de *Laban for all* (pp.150-167), por Newlowe & Dalby, 2004)

De este planteamiento surgen dos inquietudes: por un lado, ¿qué dinámica de movimiento se encuentra en el centro de la gráfica? O, dicho de otra manera, ¿qué contenido interno, expresivo, afectivo, simbólico o dinámico se encuentra en un movimiento no atado o libre, ni directo o indirecto, ni fuerte o ligero? Por otro lado, nace la duda acerca de la quietud, de la detención

en el movimiento. Desde el comienzo la idea de movimiento lleva asociada la idea de quietud. Son opuestos necesarios que hacen parte de una misma acción. Ese algo que se mueve no se mueve desde y para siempre, estuvo quieto y pasó a moverse, así como en algún otro momento se movía y dejó de hacerlo. Pero ¿se define la quietud como ausencia de esfuerzo (centro) o como incorporación del potencial de todas las cualidades (envolvente)? Rudolf Laban captura la esencia de la danza y la quietud como “una lucha entre el poder astringente de un nudo y el poder soltador de una línea desenroscando con una lemniscata intermediaria” (1966, 54).

Para profundizar en la primera inquietud, diremos que los movimientos del cuerpo, por su presencia en el mundo, se transmiten mediante gestos físicos. Gestos que pueden implicar desplazamiento o que, sin un desplazamiento espacial del cuerpo, pueden comunicar una intención, una idea, un significado. Los gestos que hacemos generan significados, pero no de manera unívoca sino dejando abierta la puerta de la interpretación.

Estos gestos están compuestos de dos movimientos distintos, parafraseando a Merleau-Ponty: uno que es codificado, vivido, centrífugo, que realizamos con alma, con intención, que abre una posibilidad a la reflexión y a la subjetividad, que tiene lugar en lo posible e incluso en el no-ser; y otro que es mecánico, reflejo, inerte, centrípeto, que tiene lugar en el ser, en lo actual. Uno construye el mundo, el otro se basa en el mundo dado (1933, 202). Esto nos permite entender que en nuestros movimientos hay una parte innata que viene dada por nuestro cuerpo y otra aprendida que tratamos de ir asumiendo para incorporarnos así a una sociedad que nos valora como individuos y también como parte de un colectivo.

La diferencia primordial entre estos dos componentes del gesto o estos dos tipos de movimientos es que el primero, el abstracto, es para sí mismo; encuentra sentido en sí, en el cuerpo que lo realiza, en el hacerse mismo: “dibuja en el espacio una intención gratuita que se dirige al propio cuerpo y lo constituye en objeto en lugar de atravesarlo para unirse, a través de él, con las cosas. Está, pues, habitado por una «función simbólica», una «función representativa», un poder de «proyección»”. (Merleau-Ponty, 1993, 138) El segundo, el concreto, tiene sentido fuera de sí, la acción que realiza tiene un objetivo que no está dentro del cuerpo, sino fuera de este; la meta se logra como fin de la acción, no es la acción en sí. Es un movimiento utilitario que probablemente quiera ser eficiente y llevarse a cabo de la manera más efectiva posible. El primero disfruta su propio desarrollo, el segundo solo piensa en el placer que se obtiene al terminar.

Debido a la misma intencionalidad del gesto primero y su característica de contener una función representativa, podemos excluir la posición Cero (coordenadas 0,0,0) en la gráfica de Laban como posible dinámica de este tipo de movimiento. En relación con esto, la bailarina y teórica de la danza Irmgard Bartenieff quien, junto con Dori Lewis, publicaron *Body Movement: Coping with the Environment* (1980), re-configuramos constantemente nuestro movimiento en cuanto forma y esfuerzos para responder a los estímulos internos y externos y así adaptarnos a nuestras circunstancias cambiantes.

Para abordar ahora la segunda inquietud planteada, nos interesa entender la detención como parte inherente del movimiento. Esto puede ser apreciado a partir del *Lapin*, movimiento del mimo, que comienza por un estímulo interior que se exterioriza provocando la forma visible de dicho movimiento. Tener la intención de hacer algo ya es un estímulo capaz de generar movimiento. A su vez, el *Lapin* del mimo podría relacionarse con lo que el bailarín e investigador francés Hubert Godard denomina como “pre movimiento”, es decir,

aquella determinada actitud hacia el peso y hacia la gravedad que ya existe antes de que el movimiento inicie. El simple hecho de que un cuerpo esté parado ya produce la carga expresiva y la calidad del movimiento o el gesto que va a llevar a cabo. (Godard, 2007, 336)

En el libro que Georges Didi-Huberman, historiador del arte y filósofo francés, dedica a Israel Galván, bailar sevillano, atiende de manera detallada y profunda lo que puede llegar a significar la detención en un cuerpo que se mueve y deja de hacerlo. El autor esclarece que este detenerse no es un detenerse cualquiera, es un dejar de hacer con gracia, con un sentido y un propósito, con arte. Cuando eso ocurre, la parada se vuelve “instante privilegiado”, se vuelve acontecimiento.

Así, aun cuando se para, no para de bailar. Baila sin parar, luego baila su parada. (...) esa inmovilidad de funámbulo, inmovilidad virtuosa. En eso consiste danzar: hacer del propio cuerpo una forma deducida, aun inmóvil, de fuerzas múltiples. Mostrar que un gesto es algo sutil y dialéctico: el encuentro de por lo menos dos movimientos enfrentados –del cuerpo y del medio aéreo– que produce en el punto de su equilibrio un área de parada, de inmovilidad, de síncope. Una especie de silencio del gesto. (Didi-Huberman, 2008, 116)

Se trata de una operación paradójica, llena de contradicciones. Ya que viene a afirmar que cuando el cuerpo está quieto es cuando más evidencia su movimiento. A lo largo del texto de Didi-Huberman pueden leerse expresiones como: forma e informe, estatua y torbellino, fotogenia de lo imponderable, explosiva-fija, dinamismo inmóvil (2008, 100-101). Son instantes profundos que dan sentido al tiempo vivido en los que todo se para, todo se detiene, pero nada está fijado ni congelado. Es un destello instantáneo capaz de contener y abrazar los opuestos que solemos entender alejados por un infinito. “Galván atribuye al remate una función primordial, como si el secreto del gesto consistiera en saber pararlo. (...) Sitúa la parada en una verdadera duración o continuidad” (131-132).

Así pues, esta dicotomía –detención-movimiento– nos lleva a tener en cuenta el concepto del tiempo. Una cosa es querer entender y analizar un movimiento que ya ocurrió, que es pasado –el movimiento que la ciencia estudia y desmenuza– y otra muy distinta es preguntarse y cuestionar un movimiento mientras que está ocurriendo –el movimiento vivido que experimenta el cuerpo–. Mientras que el movimiento de la ciencia necesita haber finalizado para entonces ser observado y objetivado; el movimiento vivido es puro presente, cobra sentido en el mismo instante y valora el cambio por el cambio, además de contener lo que puede llegar a ser. “El problema del movimiento vivido entonces está orientado de acuerdo con el fenómeno esencial del cambio, de acuerdo con el Devenir.” (Strauss, 1935, 14). Al ubicar entonces la detención del cuerpo en el “movimiento vivido”, esa quietud está cargada con el potencial envolvente de todas las dinámicas posibles del movimiento por venir y, por tanto, también con su noción de afectar y verse afectada por su alrededor.

Para ilustrar esa quietud potente que contiene todas las dinámicas posibles utilizamos una fotografía que parece repetirse nueve veces. En ella una persona está detenida. Nada se mueve, sin embargo, todo cambia. Esto debido al subtítulo que acompaña cada una de estas fotografías que hace referencia a otros tiempos posibles y, por lo tanto, a otros movimientos que están contenidos en esa figura detenida del cuerpo pausado, a la espera de reanudar su tránsito. (Fig. 2)

Hemos planteado aspectos del movimiento que tienen que ver con categorizar tipos de movimientos que hacemos de manera consciente o inconsciente y con proponer una manera de comprenderlo integradamente –apoyándonos en este caso en referencias ligadas a la danza– y en relación con su entorno –recuperando la mirada fenomenológica. Con esto en mente, a continuación, queremos volver protagonista ese cuerpo que se mueve para ahondar en él y comprender sus particularidades.

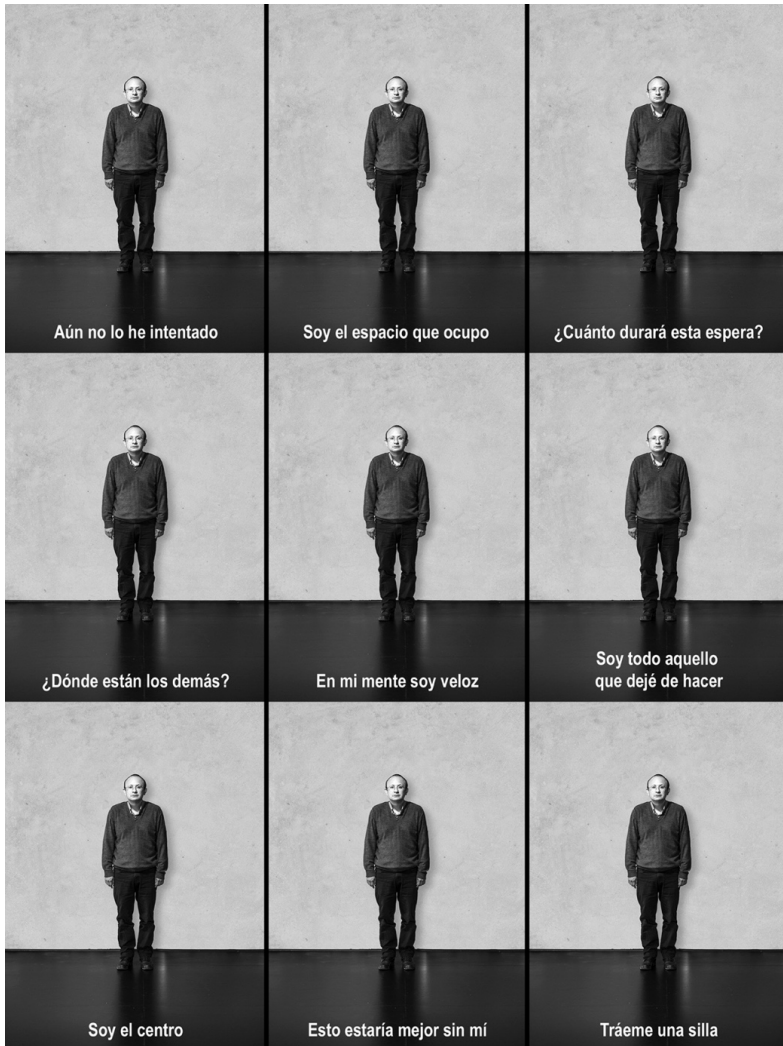


Figura 2. *Parra Para #9.*

(Elaboración propia inspirada en la obra *12 reasons to stand somewhere* de John Wood & Paul Harrison)

Cuerpo

El cuerpo humano es el medio idóneo que tenemos para poseer el mundo; además del idóneo, el único. Como formuló el sofista griego Protágoras de Abdera: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”. Aunque gran parte de los espacios urbanos que nos rodean no lo evidencian, el tamaño del cuerpo humano y su relación con la escala ha sido y es tema básico en numerosas reflexiones arquitectónicas. Por ejemplo, el profesor estadounidense Francis Ching señala que la gente se usa a sí misma como un estándar para entender la escala general del espacio y los objetos (2007). Sin embargo, creemos que el cuerpo como iniciador del movimiento y como medio para experimentar el espacio merece una mirada más allá de la medida promedio de su altura, su velocidad cuando camina y el alcance de sus sentidos con los que percibe su alrededor.

Merleau-Ponty (1993) anotó que el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo; es decir, el propio cuerpo es en sí una espacialidad, con su forma, su figura, su límite, su volumen. El cuerpo es material. “Mi cuerpo es una forma, eso es, un fenómeno en el que el todo es anterior a las partes. El esquema corpóreo es dinámico. (...) Y su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación” (1993, 115-117). Así, el cuerpo que nos presenta Merleau-Ponty, puede relacionarse con el que el filósofo francés Jean-Luc Nancy plantea en *58 indicios sobre el cuerpo*, un cuerpo que “es denso, impenetrable y que no está vacío, que es largo, ancho, alto y profundo. Un cuerpo es extenso. (...) Está lleno de otros cuerpos, pedazos, órganos, piezas, tejidos, rótulas, anillos, tubos, palancas y fuelles. También está lleno de sí mismo: es todo lo que es.” (Nancy, 2007, 13).

Queremos enfatizar que no nos interesa una mirada científica que objetiviza el cuerpo. Por el contrario, proponemos la imagen endoscópica como una forma metafórica para adentrarnos en el espacio interno del cuerpo; para develar, en un acto de otra manera imposible, el paisaje inédito de los mecanismos, imágenes y motivaciones que accionan al cuerpo humano. Nos interesa entender el cuerpo como algo que está en permanente constitución. Es decir, no es un “producto” acabado que podamos analizar como algo ya establecido y fijo. Se está construyendo. Se modifica cada día. Reacciona al entorno y a sí mismo con cada una de las acciones que realiza o deja de realizar.

Además de la manera de conformarse y modificarse del cuerpo, este tiene una forma de ser, de expresarse, de habitar el mundo del que hace parte. En el texto de Nancy, el cuerpo no se piensa sólo como un mecanismo que necesita llevar a cabo unas acciones para sobrevivir.

El cuerpo va por espasmos, contracciones y distensiones, pliegues, despliegues, anudamientos y desenlaces, torsiones, sobresaltos, hipos, descargas eléctricas, distensiones, contracciones, estremecimientos, sacudidas, temblores, horripilaciones, erecciones, náuseas, convulsiones. Cuerpo que se eleva, se abisma, se abre, se agrieta y se agujerea, se desespera, se echa, salpica y se pudre o sangra, moja y seca o supura, gruñe, gime, agoniza, cruje y suspira. (Nancy, 2007, 31)

Esta manera de referirse al cuerpo, lo aleja de lo que entendemos como un cuerpo objeto y lo acerca al cuerpo propio, distinción planteada por el historiador francés Alain Corbin en el tercer volumen de *Historia del cuerpo*. En esas páginas Anne Marie Moulin, médica y filósofa francesa, expone que el cuerpo objeto se queda solo en el espacio que el cuerpo es y ocupa, en sus envolturas, en su sonoridad, en cómo transpira. Se queda en el cuerpo como objeto físico y material, que toca y es tocado y se desgasta con el tiempo. El cuerpo propio es sede de sensaciones; además de experimentar el mundo, se experimenta a sí mismo, es subjetivo y diferente. Los cuerpos son diferencia, el cuerpo propio se aleja del cuerpo objetivado y anónimo de la ciencia para caracterizarse y sentirse en su particularidad. Es origen de la experiencia y del tiempo vivido (Moulin, 2006, 56).

Las maneras de estar, de percibir y de relacionarse con el mundo que el cuerpo va construyendo en su habitar son determinantes clave para entenderlo. El hecho de que su propia espacialidad interior sea distinta a la exterior -situacional la primera, posicional la segunda- implica una variación organizacional que ocurre cuando y donde se encuentre el cuerpo. Es decir, de la misma manera que un nadador desplaza el agua de la piscina con cada brazada que ejecuta, el cuerpo ocupa espacio y, por lo tanto, cuando se mueve desplaza el espacio existente. Aproximándonos desde el cuerpo objeto, esto es observable e incluso medible, sin embargo, ¿hasta dónde llega el cuerpo propio una vez que nos despedimos de la noción del cuerpo objetivado? ¿Cuándo y cómo percibe el cuerpo propio el límite del espacio que lo rodea y que lo define? ¿Qué ocurre cuando el cuerpo se hace protagonista no por su presencia, sino por el mero potencial de su presencia o incluso por su ausencia?

Para seguir adelante, nos interesa entender que el cuerpo es, además de su ser físico, también una ficción, un conjunto de representaciones mentales que va más allá del propio cuerpo y reúne otras maneras de presentarse quizás imposibles para este. Es imagen inconsciente que se elabora, se disuelve y se reconstruye al hilo de la historia propia del sujeto y de la historia colectiva de lo común por mediación de discursos sociales y sistemas simbólicos. Para negarse a la invisibilidad, el cuerpo en acción llena de sentidos un territorio imaginando narrativas que van más allá de la arquitectura física del espacio, que siempre lo supera en altura, en anchura y en fondo. El cuerpo tiene como razón de ser contar, decir para transformar y así, construye su identidad frente a un mundo que siempre le sobrepasa.

Por tanto, no es solo el cuerpo material y sensorial con lo que habitamos y nos movemos por el mundo, sino que este cuerpo material lleva asociado de manera indisoluble un cuerpo potencial. A diferencia de la noción del cuerpo como máquina, nuestros cuerpos reconocen, responden, improvisan, transforman; el cuerpo se aventura a la invención de recorridos en una sucesión de variaciones inéditas. Nuestra cotidianidad consiste en la convivencia del cuerpo que reacciona fisiológicamente y del cuerpo que reacciona sensitivamente. “Cuerpo tocado, tocante, frágil, vulnerable, siempre cambiante, huidizo, inasible” (Nancy, 2007, 33). Pretender separar estos cuerpos es una tarea imposible que nos lleva a separarnos también de la experiencia que supone habitar a través del cuerpo propio.

Esto genera una pertenencia del cuerpo al entorno en el que está y se construye. Es en este tiempo-espacio donde se encuentran las potencialidades para el desarrollo, el crecimiento y el cambio. Así es más sencillo pensar que el tiempo y el espacio no son algo abstracto o

una relación infinita de puntos indistintos que no nos afectan ni podemos afectar tampoco. De manera contraria, la relación del cuerpo con el lugar que habita permite darle intención a este y que este también signifique y diversifique los cuerpos. Estas cuestiones que plantean atributos del cuerpo en función a cómo este se relaciona con el mundo que habita, –cuerpo pasivo, cuerpo anormal, cuerpo inválido, cuerpo animado, etc.– permiten distinguir, a través de sus acciones, funcionamientos de los cuerpos que nos ayudan a entenderlos y acercarnos a ellos desde todo lo que pueden llegar a ser.

Por ejemplo, el cuerpo del obrero. Según Corbin, este cuerpo “aparece a menudo como un cuerpo cultivado, que pertenece al pueblo. La demostración de la habilidad manual se une al orgullo por la maestría. El estudio de las herramientas y los gestos de quien las maneja demuestra la riqueza de una cultura somática anclada en la tradición de los oficios” (2005, 238). El deporte y su entrenamiento codifica los cuerpos, así, boxeadores, tenistas o golfistas, vinculan sus movimientos a los gestos y a sus efectos, dándole mayor relevancia a la técnica y a la medición de esta. Vigarello describe la diferencia entre el cuerpo amateur y el cuerpo entrenado así: “el amateur no entrena su cuerpo con ayuda de ejercicios físicos especiales, se contenta con mejorar su técnica con la práctica de diversos juegos.” Mientras que el cuerpo entrenado con sus “movimientos sistematizados, medidos y precisos, tiene la única finalidad de aumentar los recursos físicos, [...]. Sus avances, como sus entrenamientos, estn «mecanizados»” (2006, 167).

Todo lo mencionado hasta ahora describe este cuerpo relacionado a partir de los gestos, de las habilidades somáticas activadas, del movimiento. Incluso en la relación del cuerpo en las artes podemos observar cómo durante el siglo pasado “el cuerpo pasa del estatus de objeto del arte al de sujeto activo y soporte de la actividad física” (Michaud, 2006, 414). Recuperando las palabras del filósofo neerlandés Baruch Spinoza en su tratado titulado *tica demostrada según el orden geométrico*: “Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo” (2012, 136). Surge entonces la inquietud por intentar definir hasta cuándo y cómo contiene el cuerpo toda una potencia de ser y si, previo a su especialización y a su entrenamiento, el cuerpo guarda intactas todas las posibilidades de ser. Vienen a nuestros recuerdos algunas expresiones populares que parecen entender este asunto con claridad. Por ejemplo, este hipotético diálogo en el que la respuesta aguda mantiene vivas las posibilidades antes de comprobar si se incorporaron ciertas habilidades particulares que caracterizan un cuerpo específico:

- ¿Tocas piano?
- No s, aún no lo he intentado.

Tras revisar con cuidado el propio cuerpo y su constitución, así como el cuerpo en relación con el mundo desde sus acciones, sus sensaciones y su potencial –apoyándonos, de nuevo, en una mirada fenomenológica proveniente de la filosofía y de la historia del cuerpo– queremos aproximarnos a cómo percibimos y comprendemos el espacio que surge o se aparece en función al movimiento que se apodera del cuerpo. A continuación, haremos del espacio el centro de la investigación.

Espacio

Existe un número significativo de palabras que dan cuenta del espacio no como sustantivo o cosa ya creada y existente, sino como acción: espaciar, espacializar, despejar, escardar, sitiar, emplazar, abrir camino. Todas ellas hablan de la posibilidad de crear espacio, no están limitándose a ocupar o habitar un espacio preexistente, previo a nuestra existencia o a nuestro vivir en el mundo.

A lo largo del tiempo, podemos encontrar a quienes categorizan el espacio y tratan de ordenarlo y entenderlo, así como, quienes relacionan el espacio con la percepción que nosotros podemos tener de él en distintos momentos de nuestra existencia. Por otro lado, sobre el espacio pueden tenderse distintas capas que nos permiten leerlo con aproximaciones diversas y complementarias, como puede ser lo histórico, lo social, lo material, etc. No son más que maneras de aproximarse a la materia de estudio para tratar de aprehenderla sabiendo que en algún momento se deshará como la arena que se desliza entre los dedos (Perec, 2001, 140).

Nos acercamos a dos posiciones que aportan una mirada valiosa sobre lo espacial. Henri Lefebvre, filósofo francés, en su texto *La producción del espacio* (1974), plantea de manera clara tres experiencias espaciales por las que cada uno de nosotros puede transitar. Comienza exponiendo los espacios percibidos, en los que nuestra actitud con el espacio es pasiva; continúa con los espacios concebidos, que son creados o representados por nosotros; para terminar en los espacios vividos, que son aquellos conformados por nuestra experiencia.

En el primer espacio propone una asociación sugestiva entre realidad cotidiana y realidad urbana, entre el tiempo y el espacio. Puede parecer obvia, pero es importante tenerla presente. No tiene sentido desvincular el espacio del tiempo. También es necesario aterrizar estas cuestiones a lo que cualquier persona realiza en su día a día. Asuntos que se aprecian con mayor claridad empíricamente, en lo rutinario del vivir.

El espacio percibido, debe entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando tanto la producción como la reproducción social. (Lefebvre, H. et al., 2013, 15-16)

El profesor Ion Martínez Lorea explica en el prólogo del texto de Lefebvre el segundo espacio al que se refiere: “El espacio concebido es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción.” (2013, 15) Este espacio está codificado, necesita de su representación. Aquí hay una relación más compleja en la que lo vivido o lo percibido se identifica con lo que se piensa o se concibe. Es un espacio con restricciones, con modos de producción que ofrecen una manera de lectura mediante unos signos verbales elaborados intelectualmente que excluyen a quienes no los conocen. No es el espacio de todos.

El último espacio propuesto está dominado por la imaginación de quien lo habita. “El espacio vivido es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de

nuevas posibilidades de la realidad espacial” (Lefebvre, H. et al., 2013,16). La mente desea apoderarse de este y alterar su configuración, para habitar algo acorde a deseos e intenciones de quien lo ocupa. “Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos. Por consiguiente, esos espacios de representación mostrarían una tendencia hacia sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales” (Lefebvre, H. et al., 97-98).

Quizás de manera forzada, es posible leer cierto paralelismo con lo que acabamos de exponer del pensamiento de Lefebvre y las ideas de la socióloga alemana Daniela Ahrens, quien plantea un recorrido distinto, pero con ciertas similitudes. Ahrens comienza por el espacio como mundo material visible, propio de los niños; continúa con el espacio como contenedor real no visible, propio de la ciencia; y termina con el espacio lógico y relacional, un espacio que no existe predeterminadamente, sino que surge por las relaciones.

El primero de los espacios es el que sentimos a través de nuestro cuerpo. Consolidado por los objetos que nos rodean, es la materia dentro de la cual transcurre la vida. En este espacio todo se puede sentir, tocar, ver, oler. Lo asimilamos al espacio que refiere Georges Perec, escritor francés, en *Especies de espacios*, cuando escribe: “Vivir es pasar de un espacio a otro haciendo lo posible para no golpearse” (Perec, 2001, 25). Hablamos de un espacio concreto, con masa, texturas, volúmenes, pesos, olores, con un arriba y un abajo, un delante y un detrás.

El segundo espacio es invisible pero real. Es todo lo dado, donde pueden tener lugar los eventos: un contenedor tridimensional indiferente a su contenido. El espacio que desde la ciencia se nos obliga a aprender. Acudiendo al filósofo alemán Bernhard Waldenfels (2004, 22): “el espacio no es más que un esquema vacío, una pura extensión, cuya exterioridad es compensada mediante una interioridad reforzada”. Este espacio, posteriormente, se llena de objetos con forma, volumen y cualidades –cosas– y también con nuestros propios cuerpos. Durante largo tiempo, este espacio geométrico, euclidiano, se ha mostrado como el espacio objetivo, neutral, completamente inteligible y también inamovible o definitivo. Noelia Ávila, socióloga mexicana, al disertar sobre este espacio afirma que:

Es un mero soporte o sustrato sobre el cual se localizan elementos y relaciones que, sin embargo, solo pueden ser concebidas de manera unidireccional. El espacio es visto pasivamente, oscureciendo así la especificidad de las conexiones entre espacio y sociedad, apareciendo como naturalizado, universal, atemporal y, por lo tanto, cosificado. (Ávila, 2017, 48)

Esto nos permite llegar al tercer espacio, ese que surge de nuestro quehacer con las cosas y con los otros seres; que no tiene una existencia predeterminada, sino que surge por las relaciones descubiertas y establecidas entre seres y bienes. Un proceso relativo de ordenamiento y localización/ubicación. Por ejemplo, lo que ocurre cuando se crea una reunión no presencial en alguna plataforma digital, el anfitrión inicia dicha reunión, pero nadie más se une, entonces ¿existe este espacio representado por su reflejo en la negrura de la pantalla? ¿Hay alguna noción de espacio antes de su propia existencia?

Henri Lefebvre	El Espacio Percibido	El Espacio Concebido	El Espacio Vivido
	El espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando tanto la producción como la reproducción social.	El espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción.	El espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. El espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial.
	Nuestra actitud con el espacio es pasiva	Creado o representado por nosotros	Conformado por nuestra experiencia
Daniela Ahrens	El Espacio mundo material visible	El Espacio contenedor real no visible	El Espacio lógico y relacional
	Espacio consolidado por los objetos. Materia dentro de la cual transcurre la vida. Esta comprensión puede encontrarse tanto en la cotidianidad como en la ciencia. Espacio tradicional, no hay nada relativo: es, se puede sentir, tocar.	Espacio que a priori subyace a nuestra percepción. Contenedor tridimensional indiferente a su contenido. El espacio es lo dado donde se pueden observar los eventos.	Espacio que no existe de manera predeterminada, sino que surge por las relaciones descubiertas y establecidas entre seres y bienes. Un proceso relativo de ordenamiento y localización/ubicación.
	Espacio que sentimos a través de nuestro cuerpo. Propio de los niños	Espacio invisible pero real. Propio de la ciencia	Espacio que surge de nuestro quehacer con las cosas y los seres. No exclusivo de la actividad humana

Figura 3. Relación entre el pensamiento de Lefebvre y Ahrens. (Elaboración propia)

A pesar de las diferencias en cada uno de los tres espacios que plantean Lefebvre y Ahrens en sus recorridos, ambos autores comparten un propósito común: rechazar la concepción del espacio como un contenedor sin contenido, un continuo geométrico abstracto independiente de la interacción humana y, por lo tanto, de su subjetividad (Fig. 3). Sin embargo, ninguno de los dos refuta rotundamente tal concepto. Los dos lidian con él para apropiarse y transformar los puntos de vista que creativamente pueden obtenerse de este. Tras este panorama, estamos en capacidad de plantear los atributos espaciales que parecen más sugerentes y que coinciden con lo que Jesús Adrián Escudero escribe en las notas del libro *El arte y el espacio* de Martin Heidegger:

Quando Heidegger habla de espacio piensa primariamente en un espacio entendido en términos existenciales y no físicos; en otras palabras, se trata de un espacio vital, pragmático, significativo y público que remite al ámbito de acción en el que se desarrollan las actividades de la vida cotidiana. Se trata, por tanto, de un espacio que se diferencia del espacio geométrico, físico, cuantitativo y homogéneo, en el que simplemente medimos la distancia de los objetos. (Heidegger y Escudero, 2009, 42)

Esto implica un cambio importante en la concepción del espacio que pasa a ser algo dinámico y en constante transformación, abierto y móvil. Con este entendimiento del espacio, Doreen Massey, científica social británica, en su libro *For Space* (2005), determina tres postulados esenciales del espacio:

- 1) El espacio es producto de interrelaciones, se constituye a partir de interacciones, desde lo inmenso de lo global hasta lo infinito de la intimidad.
- 2) El espacio es la

esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad; es la esfera en la que coexisten distintas trayectorias, lo que hace posible la existencia de más de una voz, sin espacio no hay multiplicidad; sin multiplicidad no hay espacio, la multiplicidad y el espacio son co-constitutivos. 3) Precisamente porque el espacio es producto de las relaciones que están necesariamente implícitas en las prácticas materiales que deben realizarse, siempre está en proceso de formación, en devenir, nunca acabado, nunca cerrado. (Massey, 2005, 104-105)

La concepción del espacio, por tanto, está lejos de esa idea pulcra e inmaculada, homogénea y constante que la ciencia clásica propuso. El espacio se entiende actualmente también como algo que surge de las dinámicas propias del habitar y que por tanto se conforma mediante huellas y rastros de quienes con su movimiento y su quietud lo han habitado. Es resultado del hacer, de la acción, de la experiencia, sin embargo, también es parte de ellas. Es decir, es al mismo tiempo soporte de esas prácticas y su campo de acción (Lefebvre, H. et al., 2013. 14).

Por lo tanto, creemos oportuno revisar la cuestión espacial, teniendo en cuenta que no se trata exclusivamente de representarlo, sino que, como decíamos al inicio de este aparte, se trata de hacer y producir el espacio, de crearlo. De espaciar. “Nosotros mismos somos espacio, estamos hechos de espacio, hacemos espacio, en definitiva, espaciamos” (Heidegger y Escudero, 2009, 42). Al entender que el espacio está en permanente construcción y deconstrucción por la agencia del ser humano, es decir, que es producto de las prácticas de los cuerpos, nos atrevemos a plantear que dicho espacio pierde sus dimensiones fijas y objetivas. Sus distancias, longitudes, alturas y profundidades ya no corresponden a las de un espacio que asume una forma estricta y rígida.

Esto nos permite plantear que el espacio, además de lo que es en su concepción material, perceptual y fenomenológica, guarda, como si de un misterio se tratase, la posibilidad de ser más que eso. Hablamos entonces de un espacio potencial que, con independencia de su ocupación, se encuentra activado, cargado, latente. Puede entenderse como una consecuencia de procesos previos que alguna vez se llevaron a cabo y otros que nunca se realizaron y, al mismo tiempo, tiene la capacidad de ser un agente provocador del movimiento, o en su defecto, de la detención del cuerpo.

Aquí aparece de nuevo la fotografía del cuerpo detenido, en este caso sin ningún título que lo acompañe y que haga evidentes unas opciones de esa potencialidad de movimiento que se asimila y queda guardada en esa figura quieta y solitaria. Ahora es el espacio el que se tensa y posibilita, el que se carga con la presencia o la ausencia de un cuerpo. (*Fig. 4*)

Con el espacio terminamos la revisión de cada uno de los conceptos. En este último aparte, de la mano de la filosofía, la sociología y también la ciencia, hemos recorrido tres experiencias espaciales que nos permiten comprender el espacio como acción y no tanto como algo preexistente o dado.



Figura 4. *Parra Para Solo*.
(Elaboración propia inspirada en la obra *12 reasons to stand somewhere*
de John Wood & Paul Harrison)

Síntesis y discusión. La potencia que guarda la detención

En esta síntesis final nos parece relevante dejar claros ciertos hallazgos antes de continuar con el planteamiento de unas inquietudes que nos permitan profundizar en la articulación de los tres conceptos.

Con respecto al movimiento, tras categorizarlo y entenderlo de manera integrada y en relación con su entorno, cuestionamos la potencia que contiene un cuerpo que se mueve y deja de hacerlo, para así darle importancia a la detención como gesto que desvela el propio cuerpo y también el espacio. Entendemos que el cuerpo es material y, por tanto, es y ocupa un espacio que está en permanente construcción. Además del cuerpo material, nos interesa el cuerpo potencial que indisolublemente está asociado a este. En determinadas ocasiones, el cuerpo se hace protagonista no solo por su presencia sino por su ausencia. Por último, entendemos que el espacio es algo dinámico, resultado del hacer, de la experiencia y al mismo tiempo parte de ella. Por eso el espacio deja de definirse a través de unas dimensiones fijas y objetivas y lo hace más por las relaciones que posibilita. Un espacio que, con independencia de estar ocupado o no por un cuerpo, se encuentra activado, cargado, latente.

Tras reunir las ideas principales, este último aparte, más que llegar a unas conclusiones cerradas, tiene el propósito de entretejer estos conceptos a través de algunas preguntas planteadas a lo largo del documento para, con cierto riesgo, abrir la discusión y así ahondar en los temas tratados. Queremos proponer aproximaciones e inquietudes que nos permitan no dar por sentado una única manera de habitar el mundo que vivimos y, sobre todo, trazar líneas de investigación que posteriormente puedan seguir desarrollándose y abordándose de manera más propositiva y experimental.

Los asuntos relativos al movimiento plantean una inquietud que tiene que ver con la quietud o la detención y con cuestionar qué puede generar dicha pausa. Queremos profundizar en esta idea incorporando el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben quien, en unas páginas de su texto *Ninfas*, escribe asuntos relacionados con la danza en los que expresa que el verdadero lugar del bailarín está en la imagen como pausa no inmóvil, sino cargada al mismo tiempo de memoria y de energía dinámica (2010, 15).

La sencilla presencia del cuerpo en el espacio ya es capaz de significar de alguna manera dicho espacio como un lugar, generando así un entendimiento de este que es distinto al que ocurre cuando el cuerpo aún no está en él. La detención de un cuerpo en unas condiciones espaciales determinadas congela la escena y hace aún más evidente el movimiento necesario para que se dé la vida. Unos cuerpos que se mueven de cualquier forma en un vacío aislado y en un entorno digital virtualizado, ponen de manifiesto la potencia de ser de un posible espacio al que quizás el cuerpo objeto no accede, pero que el cuerpo propio termina construyendo.

La última parte del manuscrito hace referencia al espacio y aquí queremos poner en valor la carga previa y posterior que tiene un espacio, que va más allá de las condiciones físicas de este. Esto tiene que ver con la incorporación del tiempo en esta reflexión, de esa manera, el espacio se carga de potencia, para poder ser más de lo que es. Un espacio que no existe *per se*, que no es dado ni existe previamente, sino que es creado por individuos que se mueven y se detienen, expresándose así mientras hacen aparecer ese espacio en el que habitan. Merleau-Ponty anota: “el espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro

del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas” (1993, 258). Diremos entonces, que gracias al espacio que surge quizás del movimiento y la detención de esos cuerpos las cosas pueden disponerse.

En una entrevista al arquitecto estadounidense Daniel Libeskind titulada *The End of Space* (1992) encontramos el término “espacio silencioso” como metáfora para el momento en que el espacio deja ser exclusivamente algo preconcebido para abrir la posibilidad de inaugurarse como algo desconocido, fresco, libre de cargas previas. Dice Libeskind:

El espacio silencioso no es para el depredador ni para el devastador, es un espacio que no puedes atravesar o cruzar rápidamente; en realidad no es un espacio para un arquitecto, porque los arquitectos siempre quieren hacer algo, igual que la gente en el teatro. Quieren actuar. [...] Pero creo que estar en el espacio silencioso es realmente seguir la divergencia, el fraccionamiento del símbolo, que tiene que ver con la desintegración de la experiencia. [...] En el momento en que decimos que un arquitecto no tiene que hacer, no puede intervenir en nada, creo que estamos más cerca de la arquitectura. Cuando decimos que un actor no tiene nada que representar, nada que actuar y nada por que estar en el teatro, más cerca, diría yo, está del teatro y por tanto más cerca del vínculo entre arquitectura y teatro y ciudad. (Libeskind, 2001, 70)

Partiendo del símbolo que siempre emerge de una experiencia preexistente, Libeskind establece aquí un puente entre el cuerpo precondicionado, su movimiento premeditado y el espacio preconcebido. El hecho de darnos cuenta de que el espacio y sus cargas no nos definen, el detenernos y no tener nada por lo que estar, nos posibilita un nuevo lazo con el espacio silencioso o lo que nosotros hemos llamado el espacio potencial. “Mucha gente busca una llave para abrir algo [...] pero ese no es el problema -encontrar la llave- pues no se trata de abrir nada. Se trata de estar en esa situación, sin buscar ninguna llave y sin tener la preconcepción de que existe una puerta” (Libeskind, 2001, 70). En este sentido, el título de la entrevista -*The End of Space*- parece paradójico. Mientras se renuncia a la noción de un espacio planeado y premeditado, se inaugura el espacio mismo en su forma más pura como espacio potencial, quizás como el comienzo del espacio. ¿Puede entenderse este espacio potencial como una cuarta experiencia espacial? O, por el contrario, ¿es una forma de liberar el espacio, transversal a los tres espacios planteados anteriormente?

Estas preguntas también tienen que ver con la fuerza del cuerpo que estuvo, pero ya no está. La ausencia del cuerpo en determinados espacios hace aún más presente todo lo que falta, cargando y potencializando dicho espacio. Un espacio que incorpora el tiempo en la reflexión y que de esa manera supera la presencia y la materialidad concreta del espacio fenomenológico y también la capa social o relacional de este, para volverse un espacio en potencia o un espacio silencioso, en voz de Libeskind. Un espacio que por la detención del cuerpo o por la ausencia temporal de este, no ha podido especializarse en algo en concreto y precisamente por esta razón puede ser más de lo que es.

A partir de estas cuestiones, surge un planteamiento que establece que el espacio se hace perceptible cuando un cuerpo en movimiento decide, llevado por su impulso interior, detenerse y dejar de moverse. Ahí, en ese instante en el que todo se detiene, pero nada está fijado, el espacio aparece, se desvela, con sus cualidades físicas concretas, ante un cuerpo

que se sabe parte de él. Plantear la detención, o la negación del movimiento, como un detonante para la aparición del espacio, abre la posibilidad también latente de negar alguno de los agentes aquí tratados -movimiento, cuerpo, espacio- como una manera de hacer existir todo lo demás. ¿Qué ocurre cuando el propósito es negar, es decir, crear a partir de la negación? ¿Sigue de igual manera estando el espacio ahí presente para ser negado?

Referencias

- Adams, D. (1979), *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Londres: Pan Books.
- Agamben, G. (2010), *Ninfas*, Valencia: Pretextos.
- Ahrens, D. (2004), «Internet, Nicht-Orte und die Mikrophysik des Ortes», en Budke A. Kanwischer, D. y Pott. A (eds.): *Internetgeographien*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 163-178.
- Ariza, L. (2018), *El temple de la arquitectura. Reflexiones sobre danza y arquitectura desde el flamenco*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ávila, N. (2017), «Nociones básicas sobre el concepto de espacio. Del espacio recipiente-contenedor al espacio multidimensional-producto social-proceso», *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, 23, pp. 44-53.
- Bartenieff, I., y Lewis, D. (1980), *Body Movement: Coping with the Environment*, Nueva York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Ching, F. (2007), *Architecture: Form, Space and Order*, Hoboken: John Wiley & Sons.
- Corbin, A. et al. (2005), *Historia del cuerpo. Volumen 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid: Taurus Historia.
- Corbin, A. et al. (2006), *Historia del cuerpo. Volumen 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX*, Madrid: Taurus Historia.
- Didi-Huberman, G. (2008), *El bailar de soledades*, Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Heidegger, M. (2009), *El arte y el espacio*, Escudero, J. (trad.), Barcelona: Herder Editorial.
- Laban, R. (1966), *Choreutics*, Londres: Macdonald & Evans.
- Lefebvre, H., Martínez Gutierrez, E. y Martínez Lorea, I. (2013), *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.
- Libeskind, D. (2001), *The Space of Encounter*, Londres: Thames & Hudson
- Massey, D. (2005), *For Space*, Londres: SAGE. <https://doi.org/10.12968/sece.2005.1.361>
- Merleau Ponty, M. (1993), *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini. (Traducción cedida por Ediciones Península).
- Nancy, J. (2007), *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Newlove, J. y Dalby, J. (2004), *Laban for all*, Londres: Nick Hern Books Limited.
- Perec, G. (2001), *Especies de espacios*, Barcelona: Editorial Montesinos.
- Spinoza, B. (2012). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires: Agebe.
- Strauss, E. (1935, 12 de diciembre), *El movimiento vivido*. [Conferencia], Université de Paris I, Sorbonne, dentro del Grupo de Estudios Filosóficos y Científicos.

- Strauss, E. (1966), «The Forms of Spatiality», en *Phenomenological Psychology*, Nueva York: Basic Books, pp. 3-38.
- Waldenfels, B. (2004), «Habitar corporalmente en el espacio», *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 32, pp. 21-37.
- Wood, J y Harrison, P. (1998). *12 Reasons to Stand Somewhere*, MoMa: Nueva York. Estados Unidos. Video (color, sonido) 1:10 min.

Las cuestiones fundamentales de «El corazón de Heidegger» y su papel en la obra de Byung-Chul Han

The main topics of «Heidegger's heart» and its role in Byung-Chul Han's work

ALBERTO MORÁN ROA*

Resumen. *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin de Heidegger*, de reciente traducción al español, proporciona valiosas claves para la comprensión y el estudio de la obra de Byung-Chul Han en el ámbito hispanohablante. En este artículo expondremos cómo este texto arroja luz sobre las bases filosóficas de Han, la constitución de su proyecto de relación con la alteridad, el marco fenomenológico en el que origina y el imprescindible papel de Martin Heidegger en su pensamiento. Del mismo modo, contribuye a identificar las etapas de su recorrido, así como los cambios experimentados en sus propuestas.

Palabras clave: Byung-Chul Han, Heidegger, fenomenología, alteridad

Abstract. *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin Heidegger [Heidegger's heart: the concept of «mood» in Martin Heidegger]*, recently translated into Spanish, provides valuable keys for the understanding and study of Byung-Chul Han's work in the Spanish-speaking world. In this paper we aim to show the way in which this text sheds light on Han's philosophical foundation, the constitution of his project of relation with otherness, the phenomenological framework in which it originates and the essential role of Martin Heidegger in his thought. Moreover, it helps in identifying the stages of his development, as well as the changes his proposals have undergone.

Keywords: Byung-Chul Han, Heidegger, phenomenology, otherness

Recibido: 28/10/2021. Aceptado: 04/12/2021.

* Email: amoran13@ucm.es. Alberto Morán Roa es Investigador posdoctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo se enmarca en la concesión de la «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref: REGAGE22e00042324649) por parte de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. Desempeña su labor investigadora y docente en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), del que Alba Jiménez Rodríguez es su Investigadora Principal.

Introducción

La reciente traducción al español de *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo»* de Martin Heidegger contribuye de forma notable a la comprensión y el estudio de Byung-Chul Han en el ámbito hispanohablante. Desarrollado a partir de su tesis doctoral de 1994 por la Universidad de Friburgo, encontramos en sus páginas a un Han académico, ajeno aún al análisis de la sociedad neoliberal y sus diversas tematizaciones –del rendimiento, de la transparencia, paliativa, etcétera–, que desarrolla aquí las bases de un pensamiento cuyos parámetros esenciales aún articulan hasta sus más recientes trabajos.

Por otra parte, *El corazón de Heidegger* resulta de interés para apreciar la diferencia entre los trabajos tempranos de Byung-Chul Han y los más actuales, desde *La sociedad del cansancio* hasta la actualidad, caracterizados por su brevedad e interés por las problemáticas derivadas del régimen neoliberal y la operatividad del poder. A este cambio de estilo apunta ya en una entrevista de 2012, en la que Han declara la incapacidad del ámbito académico de dar respuesta a los problemas contemporáneos y de comunicarlas eficazmente¹. Con este segundo recorrido no estamos, por tanto, ante un giro en sus planteamientos, sino más bien ante una concreción, en un lenguaje y con una temática adaptada a los problemas y circunstancias de la actualidad², de aquellas tesis fundamentales expuestas de un modo más técnico en los trabajos tempranos. Cabe señalar que esta perspectiva que pone en relación estados de ánimo y crítica cultural no es una luxación forzada, un capricho haniano, sino una conexión planteada ya por el propio Heidegger³.

Por último, este trabajo pone de manifiesto cómo los fundamentos heideggerianos que aquí se exponen articulan la propuesta haniana de relación con el mundo, que a su vez constituye la entraña de su obra. Las inquietudes que atraviesan la obra de Han son rastreables hasta estas páginas; las pesquisas que aquí dan comienzo acerca de la relación con la alteridad se desarrollan y guían la investigación más de veinte años después. Por último, regresar a estos orígenes muestra los cambios que ha experimentado su pensamiento en cuestiones como la dialéctica o el papel de la narración.

1 Afirma Han (2012a, p. 65): «Die akademische Philosophie in Deutschland ist leider total erstarrt und leblos. Sie lässt sich nicht auf die Gegenwart, auf gesellschaftliche Probleme der Gegenwart ein».

2 Lejos de diluir la filosofía, consideramos que Han responde al imperativo planteado por Quintín Racionero: «El propio carácter de presentación o género literario científico con que se vehicula [la producción académica de la filosofía] hace que no llegue a la vida social, que no se integre en ninguno de los circuitos de interés por los que atraviesan las preocupaciones del mundo. [La filosofía] tiene que regresar al presente, y por ello mismo tiene que ajustar el lenguaje sin renunciar a los ideales de reflexión, de crítica [de las opiniones comunes], de acicate, [de] identificación de los problemas». Entrevista *online*, marzo de 2012, accesible en <https://youtu.be/ArwW6BVQbs8>

3 Como señala Held (2015, 21): «De acuerdo con los *Aportes a la filosofía* y con la lección del semestre de invierno de 1937-39 contemporánea de estos, el espanto es el temple anímico en el cual nuestra época está templada anímicamente por la indigencia abismal de esta sustracción. La disposición para la angustia auténtica está por tanto reclamada por esta indigencia histórica».

Ser y estado de ánimo

El análisis emprendido en *El corazón de Heidegger* se inscribe en la investigación haniana sobre la relación –en clave de sintonía, temple y tonalidad, dentro del campo semántico de la acústica en el que se mueve el propio *Stimmung*⁴– con los entes, la alteridad y el ser mismo. Desde esta inquietud primordial se desarrollan las reflexiones medulares sobre la relación imposible de clausurar entre identidad y diferencia, interioridad y exterioridad, presencia y ocultamiento. Nos situamos, por tanto, en la noción heideggeriana del acontecer como ámbito intermedio entre el repliegue del ser y la presentación de lo ente, entre el «ya no» y el «todavía no», aquella irrupción que Heidegger (1999a, 167) define como un «tránsito del provenir a la desaparición». Desprovisto por tanto de sustancialidad autorreferencial, carente de cualquier derivación de otros conceptos, de jerarquía o, como veremos más adelante, de cierre dialéctico, el espacio del ser se entiende aquí *desde* y *como* un relacionismo radical⁵, opuesto a la idea del ser efectivo, presente y sustancialista en el que habría incurrido la metafísica onto-teo-lógica. Si nos ceñimos a la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, esta *torsión* se habría originado en Platón –quien habría concebido, afirma Heidegger (2017, 702) el ser como *idéa*, pura presencia, y el *logos* como lugar de una verdad reducida a adecuación– y cristalizado en la metafísica cartesiana, con el sujeto concebido, de nuevo según Heidegger (2017, 635) como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, apriorístico y re-presentante.

Desde esta premisa se asume la tarea de la superación de la metafísica moderna y occidental, abogando por un pensar que debe hacerse cargo de la ausencia de fundamentos últimos y de instancias metafísicas rectoras⁶, manteniéndose, dice Han (2021b, 192) suscribiendo a Heidegger, «acrobáticamente en el abismo». De nuevo con (o desde) Heidegger, Han se opone por lo tanto a la noción de *commercium* entre sujeto y objeto y a la mirada representativa: esta, a causa de su carácter tematizante y su proyección interesada sobre las cosas, no sería capaz de captar lo que Heidegger (1999a, 107) denomina *lo abierto* de un «Ahí». Se suscribe igualmente la tesis heideggeriana por la cual la aperturidad esencial del *Dasein* no se encontraría vuelta hacia objetos sino hacia la correlativa apertura del mundo, y lo estaría gracias al potencial del *Stimmung* y su originariedad. El destacado estado de ánimo de la angustia, presentada por Heidegger (2014, 268) como la «apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin», conduce en *¿Qué es metafísica?* al *Dasein* ante la nada, en una completa indiferenciación. Será en este texto donde, como detalla Redondo Sánchez (2005, 19), el *Stimmung* de la angustia «deja paso al acontecer del

4 Nos referiremos a este término de complicada traducción como «estado de ánimo», por mantener la coherencia con el texto principal sobre el que estamos trabajando. Existen sin embargo alternativas, como «acorde» (Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza, 1988, p. 59) y «tonalidad afectiva» (Duque, F., «Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas», en *Archipiélago*, 49, 2001, pp.97-119), así como «temple de ánimo» (Redondo Sánchez, P., *Filosofar desde el temple de ánimo*, Univ. De Salamanca, Salamanca, 2005, p.15).

5 Este relacionismo se opondría al binarismo de autores como Pascal, cuyo corazón, como defiende Han (2021b, 29), aún estaría basado en una *oposición* entre interioridad y exterioridad. Esta crítica al binarismo, tan característica de Derrida, se alimenta igualmente de un sustrato heideggeriano.

6 Esto último es importante a la hora de matizar cómo el «ahí» heideggeriano no es una *ratio ultima*: como afirma Han (2021, 43), «ni se parece a “Dios” ni siente inclinación por el “absoluto”».

ser y de la nada». Este *carácter manifiesto* de la nada constituye la condición de posibilidad de la libertad –entendida desde *De la esencia de la verdad* como un «dejar ser a lo ente»–, al mismo tiempo que dispone el fundamento del asombro en el que somos afectados, apelados, por lo extraño de lo ente. Por otra parte, el aburrimiento profundo –el otro estado de ánimo presentado en *¿Qué es metafísica?*– esa niebla callada que todo lo reúne en la indiferencia hace posible, según Heidegger (2007, 192), «la libertad de la existencia en cuanto tal», por lo que también permitiría el acceso a dejar ser a lo ente. No obstante, esta libertad de la existencia solo tendría lugar cuando esta se resuelve para sí misma, una observación que llevará a Han a mostrarse escéptico con respecto a la tesis en torno al aburrimiento, que sitúa en el *pathos* temprano de la autenticidad heideggeriana.

Pese a ello, Han no abandonará el estudio del fenómeno del aburrimiento: su dimensión temporal recibirá un análisis específico en *El aroma del tiempo*⁷, como parte de la continuada investigación haniana en torno a los estados de ánimo. Así el *Stimmung*, ajeno a cualquier voluntad, introspección o psicologismo, con su capacidad de recibir y mostrar tanto la manifestabilidad de la nada –en cuanto negatividad ontológica– como lo extraño del ente –negatividad óptica–, constituye para Han el rasgo fundamental del pensar. Se entiende así que el corazón aparezca caracterizado como el órgano del estado de ánimo: aquel que en su dejarse interpelar por el ser, como afirma Han (2021b, p.313), «custodia que todo esté conjuntado, sincronizado, armonioso»: una fórmula metafórica con la que presentar una relación con lo óptico y su diferencia en la que la subjetividad no se impone a ellos, tratando de subsumirlos bajo una voluntad, de modo que se rechace la autoreferencialidad narcisista en favor de una relación amable con un mundo.

El filósofo de origen coreano defenderá que Heidegger, movido por un recato (*Scheu*⁸) opuesto a la resuelta voluntad de la metafísica, habría dado la espalda al sol platónico y su clave de pura transparencia para retirarse a este ámbito amable con la co-determinación: lejos, por tanto, de miradas parceladoras, en un esfuerzo por reemplazar el paradigma que hace cuajar las cosas en una imagen en favor de un prisma relacional desde el cual, afirma Han (2021b, 197) «la presencia rígida se retira a favor de una vibración [...] de comparecencia y ausencia». Este recato, que Heidegger (2003, 99) presenta como «la *disposición conductora* de la resonancia», juega un papel clave en el pensamiento haniano, pues aparece como la figura opuesta a la economía y el cálculo. Estos constituyen dos de los grandes caballos de batalla de la obra de Han, que los presentará como los rasgos definitorios de la metafísica occidental: paradigma a superar y blanco de sus principales impugnaciones, desde la crítica a todo esencialismo⁹ hasta el desfondamiento del sujeto¹⁰, pasando por la apuesta de una apertura radical a la diferencia –presentada asimismo en

7 En el capítulo «El aburrimiento profundo», en *El aroma del tiempo*.

8 Dina V. Picotti C. traduce, en la edición de Almagesto/Biblos, «*Scheu*» por «temor», frente a la opción de Ciria («recato»), por la que nos inclinamos.

9 Fundamento de su crítica al pensamiento occidental como «pensamiento de la esencia [*Wesen*]» frente a Oriente y su «pensamiento de la ausencia [*Ab-wesen*]», que desarrolla en *Ausencia* y figura en textos como *Filosofía del budismo zen*, *Buen entretenimiento* o *Shanzai*.

10 Esta cuestión es el germen de dos importantes desarrollos: por un lado, la desinteriorización del sujeto como condición *sine qua non* de una relación genuina con la alteridad –sea esta la naturaleza, el otro, lo indisponible, lo imprevisible o lo divino–, que ya plantea *El corazón de Heidegger*. Por otro, el fin de la noción moderna de sujeto adquiere a partir de *La sociedad del cansancio* categoría de hecho histórico consumado: el contemporá-

términos como «alteridad» o «negatividad»-. Estos tres vectores interrelacionados –no habría desfondamiento del sujeto sin renuncia al esencialismo, ni relación con la alteridad sin desinteriorización– marcan la pauta tanto de *El corazón de Heidegger* como de la obra haniana: ensayos posteriores continuarán este desarrollo desde la noción del ser como ámbito intermedio en el que, describe Han (2018b, 135) «las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras», sin que por ello sea un maremágnum de yuxtaposiciones, pues el ámbito intermedio, aclara Han (2018b, 147), «no es un crisol [ni] engendra una masa unitaria. Más bien *articula, estructura*» mediante una armonización de identidad y diferencia, positividad y negatividad, sin que la segunda deba quedar subsumida a la totalidad absoluta de la primera. Se explica así la afinidad con la noción heideggeriana de acontecimiento –que, recoge Han (2021b, 253) «limita su hacer a *ofrecer, propagar y desplegar* su “ahí”, a dejar que todo *repose* en una pertenencia mutua»– y la nada oriental, cuya ausencia de *ratio* última abortaría cualquier posibilidad de estructura en clave de dominio, respetando la plena y original co-pertenencia. Precisamente en el terreno del budismo zen y el pensamiento oriental se buscará una modalidad alternativa de relación con el mundo¹¹, que acoja esta interrelación entre lo manifiesto y lo velado, la identidad y la diferencia. Estas investigaciones vertebran trabajos como *Filosofía del budismo zen*, *Ausencia* o *Shanzai* y explican la proliferación de referencias a la cosmovisión budista y oriental en *Hegel y el poder*¹², *Buen entretenimiento*¹³ o *El aroma del tiempo*¹⁴.

Lo religioso y lo divino se inscriben en este marco investigador de la relación con la alteridad. Afirmará Han (2021b, 133) que «la pregunta por el ser es ya en el primer Heidegger una pregunta preliminar por lo divino», hacia el cual mostraría en la etapa temprana un cierto recelo del que se habría desecho en la época tardía. El ámbito de lo divino constituiría una alteridad tan radical que escapa a cualquier intento de manipulación: así, defiende Han (2021b, 152), «en el sentimiento religioso Dios no pasa a ser contenido positivo ni *posesión* asible de un sujeto apropiador». Es por ello que la apertura a lo divino, además de la ya mencionada desinteriorización del sujeto, requiere de un abandono del mirar intencional, en un proceso que barrería con toda relación en clave económica: «para mostrarse», concluirá Han (2021b, 135), «el dios necesita el ser como espacio intermedio», lo que nos devuelve a la noción del ser como *tránsito*. Por otra parte, es notable el capítulo dedicado al dolor,

neo sujeto de rendimiento, para Han (2012b, 96), «ha dejado de ser sujeto, pues lo que caracteriza al sujeto es el sometimiento [...]. Ahora, el sujeto se positiviza; es más, se libera, convirtiéndose en un proyecto».

- 11 Pese a ello, Han no es heredero de la tradición occidental. En la traducción del ejemplar de julio/agosto de la revista *Literaturen* (el artículo original no está disponible, pero se puede acceder a la traducción en <http://www.signandsight.com/features/2156.html>) leemos a Han afirmar que, «China no es más que un pretexto, un modelo alternativo de pensamiento y de estar-en-el-mundo». Ronald Diecker concluye del encuentro con Han que para este «la filosofía oriental es, en esencia, una herramienta con la cual aflojar los rígidos patrones del pensamiento occidental, o desmontarlos».
- 12 En *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, hay interesantes reflexiones en torno a Oriente en p.36, la nota al pie 4 de la p.122, así como las pp.126-131. Por último, en relación con lo planteado en *El corazón de Heidegger*, merece la pena detenerse en las reflexiones sobre la coexistencia dispar de las diferencias en p.54 y p.148.
- 13 *Buen entretenimiento*, el capítulo «Satori».
- 14 El capítulo «Reloj aromático: un breve excursio en la China antigua», en *El aroma del tiempo*, es un bello y conciso apartado en la línea de estas reflexiones.

un fenómeno clave al que sería inherente un desasimiento de las constricciones de la subjetividad¹⁵ y un acercamiento hacia lo distinto. Para Han (2021b, 226), el dolor «designa aquel rompimiento del pensar, aquella apertura que el pensar tiene que mantener abierta para recibir lo distinto y lo indisponible». La relación entre el acceso a la alteridad y la noción del ser como espacio intermedio se encuentran en una cita que, por su importancia, recogemos en toda su extensión. Así, afirma Han (2021b, 255) que

el dolor es el dolor de la *caída*, del *caer* en un abismal espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una cercanía asible que quepa delimitar con un contorno fijo; un espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una proximidad unilateral; un espacio intermedio que desgarrar toda denominación unilateral, unívoca e inequívoca.

Caracterizado como un umbral más allá de las dicotomías, el dolor constituye en cuanto tal la clase de espacio cuyo ocaso diagnosticará Han en los textos de 2010 en adelante, en la sociedad contemporánea de la promoción de lo positivo y la anulación de lo negativo. Tal es la importancia que Han concede al dolor que, veinte años después, aunará en *La sociedad paliativa*¹⁶ el análisis metafísico del dolor y la perspectiva vuelta hacia lo social de los ensayos recientes.

Crítica a la metafísica y propuestas a partir de Heidegger

La co-determinación radical pone las bases de la tarea fenomenológica: hacerse cargo de esta interrelación entre lo manifiesto y lo oculto, arrojar una mirada crítica a lo dado para desentrañar lo enterrado por la tradición. No se trata, como señala el propio Heidegger, de estar vuelto hacia las cosas desde un sensualismo burdo: aquello con lo que inmediatamente uno se relaciona constituye lo que Han denomina la cercanía legible, de la que resultan la caída y la impropiedad heideggerianas. Así, Han (2021b, 39) suscribe el objetivo de dirigir la mirada «a la escena primordial que se oculta “tras” los perfiles de la presencia». Siguiendo el

15 El sujeto resultante queda definido por Han (2021b, 239) como un «no-sujeto altruista y sufriente». Esta idea del no-sujeto –profundizando en el desfundamiento de la subjetividad que indicábamos al comienzo del artículo y que marca la pauta de buena parte del pensamiento haniano– aparece referenciada en muchas de las reflexiones de Han en torno al budismo zen y el pensamiento oriental, en los ensayos dedicados a esta cuestión.

16 El dolor aparece aquí caracterizado por Han (2021a, 50) como *diferencia* y (2021a, 51) como *realidad*. También añade Han (2021a, 19) que su presencia y significado dependen de las relaciones de poder, en lo que supone un buen reflejo de cómo Han analiza aquí las cuestiones tempranas (estados de ánimo, relación con la alteridad, dolor) desde una perspectiva más «pegada a lo social», dando una crucial importancia a las relaciones de poder. En sus páginas también encontramos referencias a esa «piel de gallina» (como irrupción de lo distinto) que desempeña un importante papel en *El corazón de Heidegger*. Por último, cabe señalar su defensa del cristianismo y la narración que este proporciona, como cuando Han (2021a, 37) afirma que «la narración cristiana le da al dolor un lenguaje y transforma el cuerpo de la mística en un escenario. El dolor hace más profunda la relación con Dios. Crea una intimidad, una intensidad», en lo que constituye un giro respecto a su pensamiento temprano: Han apunta en *El corazón de Heidegger* al potencial cercenador de las estructuras narrativas, y aunque desde sus inicios muestra gran proximidad a lo religioso, su adhesión al cristianismo –que desarrolla en *Loa a la tierra*– contrasta con su escepticismo hacia todo *theos* en *Filosofía del budismo zen*.

desarrollo del pensamiento heideggeriano, esta reducción del ser a presencia¹⁷ y el olvido por parte de la metafísica de la diferencia ontológica¹⁸ habría propiciado una forma igualmente sesgada de estar-en-el-mundo que Han (2021b, 165) resume con una bella fórmula: «un hablar y un corresponder ciegos»; un mundo que resulta, defiende Heidegger, de la perspectiva subjetivista de la metafísica y la esencia de la técnica moderna; un mundo carente de hondura con el que no cabe interlocución¹⁹, pautado por la provocación y el emplazamiento de acuerdo con los mecanismos de planificación y reemplazo del *Gestell*.

Desde una posición de clara influencia nietzscheana, Han (2021b, 82) presenta la historia de la metafísica como «la historia de la humillación del cuerpo y la sensibilidad», a causa de una ceguera hacia lo cercano e inmanente que Han se propone corregir: se explica así su búsqueda de esa cercanía para con las cosas que el mirar representativo pasa por alto. Esta crítica encontrará continuidad en su obra inmediatamente posterior: en *Caras de la muerte* afirma Han (2020a, 18) que la metafísica siempre habría tratado «de reprimir el tiempo intempestivo en favor de lo calculable y predecible», pues estaría basada en el deseo y carecería, por ello, de serenidad con el mundo: el desplazamiento de aspectos tan constitutivos de la existencia como la alteridad y la diferencia y la negatividad constituiría el resultado de la deriva metafísica y su mirar, incapaz de reproducir la tonalidad del ser en un esfuerzo, como describe Han (2021b, 139), por «encorsetarla en la presencia representable». El recorte y la expulsión aparecen como rasgos esenciales de la metafísica y estructuras como la narración que, a juicio de Han (2020a, 137), «siempre recorta un fragmento del inabarcable e imprevisible espacio del acontecimiento».

La crítica haniana se dirige de forma recurrente, aquí y a lo largo de su obra, hacia dos figuras claves de la filosofía moderna: Hegel y Kant. Como lo fue para Heidegger, Hegel demuestra ser un contendiente escurridizo, pues tanto la perspectiva relacional como el esquema de positividad-negatividad tienen un papel esencial en su pensamiento, por lo que grande es la deuda. Sin embargo, Han encuentra dos puntos en los que cerrar la presa: en primer lugar, argumenta que la proyección de la conciencia descrita en la *Fenomenología del espíritu* produciría una resistencia a la realidad misma –ya hemos visto cómo la falta de serenidad/amabilidad/afabilidad constituye una crítica recurrente, aunque imprecisa–, que se traduciría en el rechazo de algo tan próximo como los sentimientos y tan lejano como la falta abismal de fundamentos. El afán económico también se identifica como un componente de la filosofía hegeliana, en la que lo negativo no tendría otro papel que su trabajoso sometimiento a la totalidad identitaria. De acuerdo con la lectura que Han realiza

17 Han (2021b, 11): «La historia de la metafísica es la historia de una escucha falsa o deficiente».

18 Han (2021b, 161): «[La metafísica es] un *archivo del ser* que reúne sus palabras pero no al ser mismo».

19 Afirma Heidegger (1999, 49) que «[en la primera mitad del siglo XIX] la existencia comenzó a deslizarse hacia un universo carente de profundidad, desde el cual lo esencial se dirige y vuelve al hombre. [...] Todas las cosas acabaron por situarse en el mismo plano, en una superficie parecida a un espejo ciego, que no refleja, que no devuelve ninguna imagen». El concepto «resonancia», central en la obra de Hartmut Rosa, estaría en la línea de esta tesis, al plantear que los procesos consustanciales a la modernidad habrían configurado un mundo que, según Rosa (2019, 35) «se repliega y se torna ilegible y mudo [y] *constitutivamente indisponible*». La comprensión del mundo desde estos términos articula los análisis hanianos de la segunda década del siglo XXI: cuestiones centrales como el narcisismo, la pérdida de lo bello o el desplazamiento de la alteridad se mueven en el terreno de la concepción heideggeriana de la modernidad y de una relación con la diferencia cuyos mimbres están expuestos en el texto que nos ocupa.

de la dialéctica hegeliana, este sería su rasgo esencial; de ahí que, siguiendo los planteamientos heideggerianos, se oponga a ella²⁰, pues la disposición hacia la negatividad debería situarse, como afirmará en *Caras de la muerte*, más allá de lo que Han presenta como toda aspiración de capitalización. En su girar en torno al concepto de identidad, la dialéctica, resume Han (2021b, 285), «mata la muerte y devora lo distinto mediante el proceso de duelo y por medio de la asimilación, la internalización, la interiorización, la acumulación y la totalización». Este afán totalizador vendría motivado por un esfuerzo protector y un afán de certidumbre típicamente metafísicos, habida cuenta de que, a juicio de Han (2020a, 15), «la *superación* como *trabajo* dialéctico ofrece una protección total, un aseguramiento total contra la pérdida». Las impugnaciones a Hegel en textos tan importantes como *Caras de la muerte*, *Muerte y alteridad*, *Sobre el poder o Hegel y el poder*, que marcan la pauta de los ensayos tempranos y siembran el germen de desarrollos futuros —especialmente los dedicados a la cuestión del poder, que se concretará en textos posteriores—, se fundamentan en esta crítica. Han también señalará a la economía y la protección como rasgos principales del pensamiento kantiano, para el cual, según Han (2021b, 149), «el dios de la razón es la instancia económica suprema, sin la cual la economía moral quiebra». En *Muerte y alteridad* dedicará un capítulo entero, «Intrigas de la supervivencia», a criticar la noción y relación kantianas con la muerte, caracterizadas por esta perspectiva económica²¹, de la que seguirá acusando a Kant en ensayos posteriores, hasta fechas muy recientes²².

La impugnación de las perspectivas de Kant y Hegel constituye la cara negativa y crítica de un pensamiento que también ofrece una faceta constructiva: una propuesta de estar-en-el-mundo más amable con la naturaleza relacional del ser y más cercana a las cosas, en clave de desasimiento de la identidad y acogida de la negatividad —en lo diferente, indisponible, misterioso o divino—. Un pensar templado por el estado de ánimo que, según Han (2021b, 214) «cuestiona radicalmente la economía del sujeto, pero sin instalar una instancia transubjetiva del poder» que restituyese la economía. No hay aquí, por tanto, diferencias de poder, ni estructura de subordinación, ni deuda, sino un congregar en torno a una tonalidad. Aquellos estados capaces de abrirse a la punción de la diferencia serían el ya mencionado recato, cuya acogida dista del hacer manipulador simbolizado en la figura de las manos que agarran, aniquilando el don²³; el asombro, una captación que, según Han (2021b, 174) «no acarrea una retirada pasiva, sino que ofrece una contrapartida a lo asombroso [sin disponer] de aquel acceso represivo propio de la “aprehensión” o de la “comprensión”»; la serenidad, que para Han (2021b, 210) poseería «el mismo rasgo fundamental que la contención, [que

20 En *Aufgerissene Blicke: Berlin-Journal* —publicado en 2013 por la escritora Ilma Rakusa—, durante la exposición «Based in Berlin», Han se define como «un romántico y un dialéctico». La dialéctica que defiende debe entenderse en esta clave de tensión entre positividad y negatividad que vertebra el conjunto de su obra.

21 Sentencia Han (2018b, 64) que «aunque Kant intenta depurar la moral de economía, del “precio”, sin embargo, aquella constantemente vuelve a decantarse hacia lo económico, o bien se sirve de un cálculo económico en el desarrollo de su razonamiento».

22 Han (2019b, 26) reflexiona que «posiblemente el sujeto kantiano no conozca la espera ni la paciencia. [...] Quizá a Kant le resultara insoportable la incertidumbre a la que queda expuesto el campesino».

23 También, al respecto: «Al palpar, la mano corre el riesgo de destruir el don de la calma y el silencio. Hay que *commover* sin tocar, sin palpar nada», en Han (2020a, 88); «la mano es el órgano de la dominación y el poder», en Han (2020a, 203). La mano, continúa Han (2020a, 211), tendría que «renunciar primero a su “aprehensión” para ser *inspirada* por las cosas y quedar *entusiasmada* con ellas».

es] el estar a la expectativa». Estos estados/temple propiciarían una desinteriorización del sujeto que lo incorporaría al mundo: se plantea así una diferencia radical entre esta disposición amable y la figura del narcisismo, aquella modalidad dominante de relación con lo ente que Han define (2020a, 47-48) como esa «abrazadera del yo [para la que también utilizará otros términos, como “grapa” o “coacción”] que genera necesariamente una indiferencia ontológica hacia el otro». Esta propuesta no concluye en *El corazón de Heidegger*, sino que domina el conjunto de su obra y tiene un peso específico en su producción temprana: así, en *Caras de la muerte*, Han (2020a, 74) expone las tesis fundamentales que venimos describiendo en los siguientes términos:

El ser no se puede reducir al ser activo e idéntico. La coerción a la identidad no es la única forma como el ser se expresa. Sería concebible otra constitución, otro temple del ser en el que fuera posible una disposición a la transformación, a lo no-idéntico, otro temple del ser en el que fuera posible un estar templado, un *temple* que me llevara a asentir al otro: una constitución del ser *templada* de un modo determinado y en la cual el yo careciera de relevancia.

En la cuestión entre afabilidad y narcisismo se inscriben las principales líneas de trabajo tanto de sus estudios tempranos –en el ejercicio comparativo de las bases metafísicas de Occidente y Oriente y sus respectivos modos de instalación en el mundo– como de sus ensayos posteriores –centrados en la crítica de las sociedades contemporáneas–. El núcleo heideggeriano es evidente en estas dos etapas: en la primera, en la defensa de la tensión entre positividad y negatividad como rasgo esencial del estar-en-el-mundo y la relación con el ser; en la segunda, en una apuesta por la apertura a la alteridad y una relación con la tecnología en la que resuenan con fuerza las tesis de *Serenidad*²⁴.

Caben dos consideraciones como corolario de este apartado. En primer lugar, la relación con las cosas propuesta por Han rechaza y critica el modelo ascético: pese al componente de recogimiento, de acogida de lo divino, en las páginas de *El corazón de Heidegger* se aboga por una relación activa con el mundo, sin perderse en el afán de encuentro con lo absoluto y trascendente que persigue el ascetismo y lo ciega a lo particular. En ensayos posteriores insistirá en este punto, defendiendo que en su pensamiento no hay huida alguna del mundo ni programa ascético, tendencia que posteriormente presentará como la consecuencia de un exceso de deseo²⁵, frente a la cual encontramos una resuelta defensa del lujo como luxación de lo estrictamente necesario²⁶. Por otra parte, Han tampoco se opone a la totalidad, en un

24 Describe Heidegger (2002, 29): «Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la *Serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas. [...] Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido del mundo técnico la *apertura al misterio*. La *Serenidad* para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto».

25 En Han (2019a, 20): «[frente al no-deseo y la indiferenciación,] en su determinación y obstinación el ascetismo se funda en mucho deseo». En *El aroma del tiempo* presentará el ascetismo intramundano como un componente del protestantismo calvinista, que criticará por su ética de la salvación mediante el trabajo. El ascetismo no dejaría de ser un proyectar sobre el mundo un afán austero y reductivo.

26 Al respecto, el capítulo «Sobre el lujo» en *Buen entretenimiento* (pp.51-60).

rasgo que Fredric Jameson identifica como característico del discurso posmoderno²⁷: no se trata aquí de renunciar a la totalidad, sino de relacionarse con esta desde un pensar que renuncia a la absolutización de la identidad sobre la diferencia, a la relación jerárquica y lo que Han (2021b, 186) recoge como «[el] confort de la teoría, de la transparencia y del cálculo económico».

Crítica a Heidegger

En *El corazón de Heidegger* queda claro que la relación de Han con el pensador de Messkirch es de una continuación crítica. No hay aquí adhesión ciega, sino un esfuerzo por depurar lo que se identifica como restos metafísicos en el pensamiento de Heidegger. Este no se habría librado completamente, a juicio de Han (2021b, 195, nota 116), «del hechizo metafísico de la luz» –pese al mencionado rechazo al «sol platónico»–, lo que habría frustrado el llevar su proyecto a un genuino término. La crítica haniana se dirige fundamentalmente hacia el Heidegger previo a la *Kehre*, en cuya propuesta existencial identifica una velada adhesión al sujeto, en un sesgo idealista que contaminaría la perspectiva fenomenológica. Afirma Han (2021b, 190) que en *Ser y tiempo* «no se puede soslayar el deseo de Heidegger de una presencia interrumpida del yo que se hace cargo expresamente de sí mismo»; del mismo modo, la manera de presentar la existencia propia desde el poder ejercido por el yo llevará a Han a diagnosticar una falta de serenidad ante el mundo que se convertirá en recurrente a lo largo de su obra. La existencia, tal como se presenta en *Ser y tiempo*, estaría caracterizada por lo que Han (2021b, 84) describe como un «moverse por el mundo como un doble del sujeto», sin que ello signifique, aclara el propio autor, que sea sospechosa de repliegue narcisista. El giro hacia la posición del Heidegger tardío habría dado un paso decisivo en el gozne de *¿Qué es metafísica?*, donde la angustia, afirma Han (2021b, 191) «se comunica directamente con el espacio abisal del ser, sin la intermediación de la finalidad y del yo hipertrofiado». Como suscribe Redondo Sánchez (2005, 157), apuntando a Han, aquí la angustia «no abre ya el espacio de una esfera solipsista [sino que] abre una voz distinta a él, [aquella “silenciosa voz del ser” de la cita 15], de la que no se puede valer para afianzarse». Pero no es la única voz hacia la que Heidegger estaría vuelto: Han (2021b, 113) criticará que el oído de Heidegger «se entrega a una voz inaudita, a aquella monstruosa “voz del pueblo” que [...] solo unos pocos pueden oír» –apuntando de nuevo, indirectamente, a esa falta de serenidad

27 Afirma Fredric Jameson (2000, 20) que una de las principales contraseñas posmodernas es el afán de «desembarazarse de los viejos nombres, de todas esas abstracciones que todavía apestan a universalismo o generalidad, agarrarse con más determinación todavía a lo empírico y lo real». Han, desde su raíz heideggeriana, abraza una totalidad no absoluta carente de fundamentos e instancias rectoras, así como de «clausuras dialécticas». Han difícilmente «se agarra» a lo empírico, esa «cercanía legible» en la que ya siempre nos moveríamos y sobre la que debería arrojarse una mirada crítica. La relación de Han con el pensamiento posmoderno es una cuestión interesante: se sitúa discretamente en él, expone sus aportaciones y aclara malentendidos sobre sus planteamientos –hay interesantes observaciones sobre Lyotard y su propuesta en *El aroma del tiempo*–, y también señala problemas y aporta soluciones al respecto: así, afirma Han (2020a, 2016) que «A resultas del derrocamiento posmoderno del sujeto nunca se ha prestado a la naturaleza aquella atención que el discurso posmoderno ha tributado al tan importunado “otro”, como si la naturaleza no formada parte de lo distinto de la razón organizada por la economía de poder».

con el entorno social–, lo que lleva a Han (2021b, 114) a preguntarse si «no le faltó siempre al oído de Heidegger la *paciencia para escuchar lo que se dice alrededor*».

En ensayos posteriores, y siguiendo la crítica aquí planteada, se señalará la prevalencia en la perspectiva temprana de Heidegger sobre la angustia y la muerte de un dominio ejercido por el denominado «heroísmo del yo», de modo que en esta modalidad de relación con el mundo, sostiene Han (Han, 2020a, 21) «el centro del ser sigue ocupado, vigilado y administrado por el yo y mantenido por su “firmeza”». Desde esta crítica se entiende la observación por el cual, para Han (2020a, 45), el *Mitsein* heideggeriano no iría más allá «de un indiferente “*estar ahí participando*”», que más tarde definirá (2018b, 133) como «en último término, la yuxtaposición de un yo sin referencias». Pero, ¿es así? Cuando Heidegger (2007, 101) se pregunta «¿pero qué temple de ánimo hay que despertar para *nosotros hoy?*»: ¿no hay en ese uso de la primera persona del plural, como observa con agudeza Lythgoe (2014, 204) «una disposición afectiva [con] carácter comunitario»? Han, desde luego, no lo recoge, centrando su crítica en cómo la mirada del Heidegger temprano estaría aún caracterizada por el criticado afán ascético.

Mientras, por otra parte, Han (2021b, 210) afirma que en el pensamiento del Heidegger tardío «estar a la expectativa no tiene [los] rasgos agresivos de la intencionalidad directa de ese “esperar” que se basa en lo “presente” del que se hablaba en *Ser y tiempo*». En ensayos posteriores Han (2020a, 93) se reafirmará en esto: solo en el Heidegger tardío, «quedaría claro el modo en que la existencia está ante lo incierto o en medio de ello», pues ya operaría el cambio por el cual, describe Han (2021b, 154) «el peso del sí-mismo deja paso al *peso del mundo*. Y la angustia a la serenidad», sin llegar a detallar qué «permanece» y qué «queda atrás» en este paso importante. Por último, la imagen de la noche como costurera de las estrellas que Heidegger presenta en *Serenidad* es citada por Han con frecuencia en *El corazón de Heidegger*, y en su propuesta relacionista de la amabilidad resuenan las palabras de Heidegger (2002, 79): «la contrada, estando a la contra de todo, lo reúne todo, lo uno a lo otro, y deja que retorne hacia sí mismo, al propio reposo de lo mismo». El paso del primer al segundo Heidegger sería, resume Han (2021b, 224), el paso de la resolución del sí mismo «a la resolución a las cosas»²⁸.

Conclusión

Nuestro trabajo nos lleva a concluir que *El corazón de Heidegger* contribuye, como quizá ningún otro texto del autor, a la comprensión del conjunto de la obra haniana, sus fundamentos y directrices, así como el papel de Heidegger en su constitución. Así queda reflejado en el recorrido que encuentran las cuestiones aquí planteadas, tanto en los ensayos que le siguieron durante la primera década del siglo XXI como en las publicaciones más recientes –pese a la concreción operada en estos últimos y el paso al ámbito social, con el régimen neoliberal y la sociedad del rendimiento como medio en el que se desarrolla el análisis–. Asimismo, se comprueba en el encaje que encuentran los sucesivos estudios en los esquemas básicos aquí expuestos –relación con la alteridad en un marco del ser como espacio relacional, amabilidad que «deja ser a las cosas», etcétera–. Por último, el desarrollo de las investigaciones desde las premisas e intuiciones que aquí se describen, así como la presencia de Heidegger en los

28 Sería pertinente añadir: «y al ser».

términos y las perspectivas fundamentales en las que se mueve el pensamiento haniano, dan cuenta del carácter seminal de este trabajo, bajo cuya luz los textos posteriores se presentan como un despliegue que continúa en la actualidad.

Referencias

- Han, B.-C. (2012a) «Der Eros besiegt die Depression», en *Philosophie Magazin* nº5, Berlín: Philomagazin Verlag, pp.60-65.
- Han, B.-C. (2012b) *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015a) *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015b) *Filosofía del budismo zen*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2016a) *Shanzai*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B.-C. (2016b) *Sobre el poder*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018a) *Hegel y el poder*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2018b) *Muerte y alteridad*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2019a) *Ausencia*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Han, B.-C. (2019b) *Loa a la tierra*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2020a) *Caras de la muerte*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2020b) *La desaparición de los rituales*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2021a) *La sociedad paliativa*, Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2021b) *El corazón de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1999a) *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999b) *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000) *Hitos*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2002) *Serenidad*, Barcelona: El Serbal.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto/Biblos.
- Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014) *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2017) *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- Held, K. (2015) «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», en *Revista Co-herencia* Vol. 12, nº23, Medellín: Universidad Eafit pp.13-40.
- Jameson, F. (2000) *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005) *Heidegger*, Madrid: Alianza.
- Lythgoe, E. (2014) «Temples de ánimo y fundamento antepredicativo de la verdad enunciativa en Martin Heidegger (1929-1930)», en *Filosofía Unisinos* 15(3), São Leopoldo: Universidade do Vale dos Sinos, pp.198-209.
- Redondo Sánchez, P. (2005) *Filosofar desde el temple de ánimo: la «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Rosa, H. (2019) *Resonancia*, Buenos Aires: Katz.

Una aproximación a la intuición estética en Schopenhauer y Bergson

An approach to aesthetic intuition in Schopenhauer and Bergson

CLARA ZIMMERMANN*

Resumen. En este artículo buscamos mostrar que, tanto en la filosofía de Schopenhauer como también en la de Bergson, la experiencia estética se constituye como el paradigma del conocimiento intuitivo. A diferencia de lo que establece la teoría kantiana, para Schopenhauer y Bergson la intuición no sólo es la única forma de conocimiento inmediato, sino que no necesita de conceptos para aprehender aquello dado en la sensibilidad. Asimismo, puesto que actualmente no encontramos demasiada literatura sobre la influencia de Schopenhauer en la filosofía de Bergson, dicho análisis pretende contribuir al establecimiento de los posibles vínculos entre ambas teorías.

Palabras clave: intuición – experiencia estética – Bergson – Schopenhauer – Kant.

Abstract. In this article we intend to show that in Schopenhauer's philosophy as well as in Bergson's, aesthetic experience is the paradigm of intuitive knowledge. In contrast to the Kantian theory, for Schopenhauer and Bergson intuition is not only the unique form of immediate knowledge, but does not need of concepts to apprehend what is given in sensitivity. In addition, since we currently do not find much literature on the influence of Schopenhauer in Bergson's philosophy, this analysis aims to establish possible links between both theories.

Keywords: intuition – aesthetic experience – Bergson – Schopenhauer – Kant

Recibido: 29/11/2021. Aceptado: 25/01/2022.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora del CIF-INEO (Centro de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso). Su línea de investigación se centra en la dimensión estética y cognoscitiva del concepto de intuición en Kant, Schopenhauer y Bergson. Publicaciones recientes: "La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer" en *Logos, Revista de Filosofía*, n. 137 (2021), 6-29. ISSN 1665-8620 e "Intuición y emoción creadora en Henri Bergson" en *Boletín de Estética*, (en prensa), ISSN- 2408-4417. E-mail: clara.zimmermann91@gmail.com

La intuición a la luz de la experiencia estética¹

Distintos pensadores se han referido, a lo largo de la historia de la filosofía, a la “intuición” (*Anschauung*) como forma de conocimiento, superior tanto al conocimiento sensible como también al “conocimiento racional” o “abstracto”. Asimismo, se ha postulado un tipo de “intuición intelectual” o “intuición suprasensible” como sinónimo del conocimiento inmediato que, al trascender la experiencia, se encontraría más allá de las mediaciones del tiempo y del espacio. Dicha concepción de la intuición, según la cual ésta sería la única vía mediante la que podríamos ascender de lo sensible y condicionado hacia la idea eterna y universal, la encontramos ya presente en Platón. Con todo, como señalan Osbeck y Held (1995, 1-30), si bien después de mucho tiempo el interés por la “intuición” ha aumentado -no solo en el ámbito de la filosofía, sino también en áreas como las de la psicología y la ciencia cognitiva- no hay un consenso sobre el significado de la “intuición.” Ésta puede variar entre una condición para el conocimiento, una “visión” clara y distinta de las ideas innatas, un sentimiento confuso, o incluso un método. En efecto, la intuición oscila entre el final de una cadena de razonamientos –un punto más allá del cual no puede irse y que salvaría a los filósofos del regreso al infinito– y un estado interno e impreciso, absolutamente ajeno a la lógica (Osbeck y Held, 1995, 1-7).

Si Schopenhauer y Bergson han sido interpretados la mayoría de las veces como pensadores “irracionalistas”, en virtud de la preeminencia que le han otorgado a la intuición frente a la razón, demostraremos, por el contrario, que ambos filósofos realizan –al igual que muchos otros lo han hecho previamente, siendo Kant el principal representante– una crítica sobre los límites de la razón. En este sentido, la intuición no refiere a una facultad misteriosa del ser humano, ni tampoco a un instinto o a un impulso irracional. Por el contrario, ésta *no es más que un uso distinto de nuestra propia inteligencia, mediante el cual la realidad es aprehendida de forma directa, en lugar de asimilarla a partir de una recomposición de ideas preconcebidas*. Dejando atrás la dicotomía entre el conocimiento claro y distinto de la razón en oposición al conocimiento engañoso de los sentidos, Schopenhauer y Bergson plantean –en línea con Hume y Kant– que no hay conocimiento que no provenga de la intuición sensible, siendo esta última el fundamento de todo nuestro conocimiento.² En este sentido, las teorías gnoseológicas de Schopenhauer y de Bergson suponen una conciencia en la que la razón se encuentra en estricta dependencia con respecto a las cualidades afectivas del ser humano. La intuición es autosuficiente, es decir, no sólo es la única forma de conocimiento inmediato, sino que, contra lo que establece Kant, no necesita de conceptos para ordenar o sintetizar las impresiones dadas en las formas de la sensibilidad (Schopen-

1 Este artículo forma parte de una tesis titulada “La experiencia estética en Schopenhauer y Bergson”, defendida el 31/05/2021 en la Universidad de Buenos Aires. La misma se centra en el problema de la intuición estética como forma de conocimiento a partir de las teorías de Schopenhauer y de Bergson. No obstante, dada la extensión del presente trabajo, nos limitaremos aquí a establecer los puntos de contacto entre Schopenhauer y Bergson, teniendo en cuenta la bibliografía crítica actual. El análisis exhaustivo de cada teoría será expuesto en futuros trabajos.

2 Es importante aclarar que en Kant la intuición es solo *uno* de los fundamentos últimos del conocimiento, dado que además es necesaria la síntesis del entendimiento para ordenar, a través de las categorías, aquello dado en la intuición (*KrV*, AA III: 27-42).

hauer; 2003a, 118-119; Bergson, 2013, 183). Desde esta perspectiva, tanto la existencia de “hechos observables neutrales” como también de “conceptos universales” divorciados de la sensibilidad resulta inconcebible.

Asimismo, tanto para Schopenhauer como para Bergson la función del arte no se ciñe a la simple imitación de la realidad, ni tampoco se reduce al mero goce estético o a un capricho exclusivo de la fantasía y la imaginación. En efecto, el arte dejaría de cumplir su función al consagrarse únicamente a imitar o a reproducir técnicas preexistentes que no expresan ninguna nueva intuición de las cosas (Schopenhauer, 2003a, 276; Bergson, 1939, 123; 2013, 152-154). En este sentido, tanto la filosofía como la ciencia se distinguen del arte puesto que, si bien ambas parten de la experiencia sensible, también hacen uso de conceptos –es decir, de la reflexión racional y del pensamiento discursivo– para la formulación de sus propias teorías. Mientras el arte se orienta exclusivamente a la particularidad de la experiencia sensible, la filosofía y la ciencia aspiran a la universalidad del conocimiento (Schopenhauer, 2003a, 170-171; Bergson, 2013, 176).

Por otra parte, si bien para Schopenhauer la intuición es esencialmente estética, mientras que para Bergson ésta presenta distintos grados e incluso llega a constituirse como parte de un método filosófico (Bergson, 2013, 179-225), creemos que son diversos los puntos de contacto entre ambos filósofos. En efecto, por más de que Schopenhauer no haya fundado un método basado en la intuición, Roger (1999, 42) plantea que en *Parerga y Paralipómena* (1851) el filósofo alemán acaba por adoptar una concepción estética de la filosofía, puesto que considera la metafísica más próxima a la creación artística que a la práctica científica, lo que hace de la intuición estética el punto de partida del método filosófico. Janaway (1999, 2) señala que al haber asignado al arte un valor cognitivo más elevado que el de la ciencia, Schopenhauer ha despertado la desconfianza y la antipatía de una gran mayoría de filósofos. De hecho, las críticas de Schopenhauer a la historia (el haber retomado la tesis aristotélica según la cual la poesía tendría un valor cognitivo más elevado que el de la ciencia histórica)³ no han sido en modo alguno bien acogidas en el ámbito científico y filosófico, sobre todo frente a la influencia de la filosofía hegeliana y posthegeliana.

Con todo, acordamos con Foster (1999, 220) en que, más que una superioridad del arte por sobre la ciencia y la filosofía, Schopenhauer ha situado a todas en un mismo plano, puesto que arte, ciencia y filosofía implican distintas aproximaciones o distintas miradas sobre el mundo, siendo las tres igualmente necesarias para el pensamiento. Según Ferrari (2011, 24-25), lo que acerca a la filosofía y al arte en la teoría schopenhaueriana, al mismo tiempo que las opone a la ciencia, es la posibilidad de librarse del pensamiento condicionado por el principio de individuación impuesto por la voluntad. Aquí radica la verdadera diferencia de naturaleza entre la filosofía y el arte, por un lado, y la ciencia, por el otro: mientras la ciencia implica el conocimiento mediado del fenómeno, el arte y la filosofía intentan –o al menos deberían intentar– ir más allá de lo condicionado para proporcionar conocimiento sobre lo inmediato (Schopenhauer, 2003a, 170-171; 2003b, 376).

En la misma línea, Bergson afirma en *El Pensamiento y lo moviente* que mientras la ciencia –considerada el prolongamiento (o el perfeccionamiento) de nuestro sentido común–

3 Sobre el valor cognitivo de la poesía y la historia en la obra de Schopenhauer, véase: Schopenhauer, 2003a, 337-346.

dirige su conocimiento hacia la acción y, en consecuencia, sus cálculos y sus observaciones se encuentran determinados por la previsión y el dominio de la naturaleza, la metafísica –que aspira a un conocimiento *desinteresado* de la realidad– debe intentar “simpatizar” con ella. Lo que la ciencia es en relación con la percepción exterior –la prolongación de los sentidos a partir de una consideración más precisa y general– la filosofía lo sería en relación al arte: es decir, la prolongación inversa a la primera, dado que remonta la tendencia de la que la otra descende (Riquier, 2009, 178-179).

Por otra parte, cabe destacar que tanto Schopenhauer como Bergson establecen una diferencia entre la intuición de la “experiencia estética” y la intuición de la “experiencia mística” (Schopenhauer, 2003, 361-362; Bergson, 1962, 69): si el aspecto ético o moral de la última prevalece sobre la primera, lo que nos interesa destacar aquí es exclusivamente el aspecto cognoscitivo de la intuición, indudablemente superior en la experiencia estética. A diferencia de lo que ambos filósofos establecen entre el “conocimiento práctico” y el “conocimiento abstracto” o, en otras palabras, entre el “sentido común” y el “conocimiento especulativo” (Schopenhauer, 2003a, 101-108; Bergson; 2013, 17; 65), el saber proporcionado por la intuición en la experiencia estética –y en este punto coinciden con la teoría estética kantiana– es *desinteresado*.

Es decir, lo intuido no es condicionado ni por el hábito de la experiencia cotidiana, ni tampoco limitado por el uso de conceptos filosóficos establecidos previamente. *Sólo en este paréntesis, cuando la conciencia contacta directamente con las cosas y abandona los estrechos límites de la costumbre y de la razón abstracta, –y en esto se separan de Kant– el conocimiento se amplía.* Así, tanto Schopenhauer, como posteriormente Bergson, establecen la importancia del arte tanto para la filosofía como para nuestro conocimiento en general. Ciertamente la experiencia estética produce placer o goce, pero no solo eso, sino que además posee la particularidad de ampliar el conocimiento, de comunicar algo sobre el mundo (Schopenhauer, 2009, 435; Bergson, 2013, 156).

En este artículo analizaremos, en primer lugar, la valorización y las críticas que tanto Schopenhauer como Bergson han desarrollado a raíz del concepto kantiano de “intuición”. En segundo lugar, expondremos las críticas de Bergson y Schopenhauer a la “inteligencia” o el “entendimiento.” A nuestro modo de ver, son estas dos tesis –a saber, las críticas a la facultad de la “intuición” y las críticas a la facultad del “entendimiento” en Kant– las que unen a Schopenhauer y a Bergson en un proyecto en común. Por último, mostraremos en qué medida el aspecto cognoscitivo de la intuición no puede comprenderse si no es en el marco de la experiencia estética. En el caso de Schopenhauer, nos centraremos particularmente en *El mundo como voluntad y representación*, así como en algunos pasajes de *Parerga y Paralimpómena*. En el caso de Bergson, analizaremos principalmente su última obra (que conjuga una serie de textos y conferencias del filósofo) titulada *El pensamiento y lo moviente*, junto con otros trabajos, a saber, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *La risa*, y las *Lecciones de Estética y Metafísica*, en los que el filósofo desarrolla sus reflexiones sobre la estética. Al mismo tiempo, nuestro trabajo pretende introducir y sistematizar la bibliografía crítica más relevante sobre este tema.

Una reformulación de la teoría de la intuición kantiana

Como ya mencionamos previamente, si bien son numerosos los filósofos que han recurrido a la “intuición” para superar los límites de los sentidos y del entendimiento, Bergson sostiene que Kant es el único que –habiéndose despertado del sueño dogmático de la razón– ha postulado una forma de intuición sensible que es, al mismo tiempo, la condición necesaria de todo conocimiento. En otras palabras, Bergson afirma que el mérito de Kant reside en haber establecido que una metafísica verdadera no puede fundarse únicamente en conceptos, sino que, *si es capaz de aportar algún conocimiento sobre el mundo, solo puede hacerlo intuitivamente*. No obstante, según Bergson, el mérito de Kant constituye su propia limitación: dado que la intuición no puede acceder jamás a *la cosa en sí*, y existiendo esta última más allá de los límites de la primera, Kant concluye que el conocimiento metafísico es insostenible.

Es esta última tesis la que tanto Bergson como Schopenhauer (aunque por vías diferentes) intentarán derribar. En efecto, Bergson sostiene: “Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es esta: que si la metafísica es posible, es por una visión, y no por una dialéctica (...)”. No obstante, “habiendo probado que la intuición sería capaz de darnos una metafísica, (Kant) añadió: esta intuición es imposible” (Bergson, 2013, 157-158).⁴ Asimismo, Schopenhauer concede el mismo reconocimiento a Kant, al punto de conservar muchos de los conceptos introducidos por la filosofía kantiana. No sólo el de *la cosa en sí*, sino también la idea fundamental de todo el idealismo de Kant, a saber, que el sujeto es la condición necesaria de toda experiencia posible y, por consiguiente, que el espacio y el tiempo no existen independientemente de él, sino *por y para* él, como las formas puras de la sensibilidad que él mismo impone a la experiencia (Schopenhauer, 2003a, 85-86). Según Roger (1999, 31-32), el error de la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* reside –a la luz de la filosofía schopenhaueriana– en postular una *cosa en sí* radicalmente incognoscible, imposibilitando de este modo una metafísica empírica.

Ambas filosofías, entonces, parten de una crítica tanto a la metafísica tradicional como a la filosofía kantiana: la primera se refugia en ideas vacías y abstractas demasiado alejadas de lo sensible, y la segunda establece un principio metafísico que se hallaría más allá de los límites del sujeto (Schopenhauer, 2003b, 49-51; Bergson, 2013, 150-151). Recordemos que, ya al comienzo de la *Estética Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala: “Cualquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella manera por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible –al menos para nosotros, los humanos– en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera.” (*KrV*, AA III: 87).⁵ Así, ya en la *Introducción* de la

4 “Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* est celle-ci : que si la métaphysique est possible, c’est par une vision, et non par une dialectique (...) Seulement, ayant prouvé que l’intuition serait seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta ; cette intuition est impossible” (Bergson, 2014, 187-188).

5 “Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles denken als Mittel abzweckt, die Anschauung” (*KrV*, AA III: 49).

primera *Crítica*, Kant establece que todo conocimiento debe comenzar necesariamente por la intuición. En otras palabras, para conocer un objeto, es condición necesaria (aunque no suficiente) que éste nos sea dado en la sensibilidad.

La teoría gnoseológica de Kant establece dos formas de la intuición, a saber, las intuiciones *empíricas* y las intuiciones *puras* (o *a priori*): si las primeras son las sensaciones propiamente dichas, las segundas se constituyen como las condiciones de posibilidad de las primeras. Es decir, el espacio y el tiempo, también denominados por Kant como las formas puras de la sensibilidad del sujeto trascendental, son las intuiciones *a priori*, mediante las cuales el sujeto es capaz de reunir el caos de impresiones en un múltiple sensible (Caimi, 2017, 265). Correlativamente, las sensaciones dadas en las formas puras del tiempo y del espacio son intuitas de manera *inmediata*, mientras que todo lo que no nos sea dado previamente en la sensibilidad es lo que Kant denomina “cosa en sí”, a saber, aquello que trasciende los límites de la experiencia.

Ahora bien, si cómo establece Kant, hay un solo acceso inmediato a la realidad –a través de la *Anschauung*– dicho acceso nos está vedado: sabemos que para Kant todo conocimiento comienza por la experiencia, pero que no todo el conocimiento se deriva de ella. En otras palabras: que los conceptos sin intuiciones son vacíos, mientras que las intuiciones sin conceptos son ciegas (*KrV*, AA III: 74). Dado que la intuición sensible es exclusivamente receptiva, no puede –sin la ayuda de conceptos– proveer por sí misma ningún conocimiento. La intuición por sí sola no basta: lo que nos es dado debe ser posteriormente “ordenado”, “sintetizado”, es decir, conceptualizado por el entendimiento. Así, si la intuición es un contacto directo, a su vez, aquello que nos da a conocer es imposible de aprehender si ésta no es previamente auxiliada por el concepto: la intuición “es una representación que puede ser dada antes de todo pensar. Precede a toda acción de pensar. Por eso se dice que la intuición es ciega, ya que el pensar es lo que me dice qué es lo intuitado.” (Caimi, 2017, 264).

De este modo, identificamos una segunda tesis que tanto Schopenhauer, y luego Bergson, intentarán refutar; partidarios de Kant, dado que la intuición se basa en una forma de conocimiento sensible (y la única que proporciona una *visión* directa de las cosas), y opositores de Kant, en la medida en que la intuición no es únicamente pasiva.⁶ Bergson señala que el precio que la metafísica y la ciencia deben pagar a raíz de la teoría del conocimiento kantiano es demasiado alto: que el conocimiento no sea más que la forma impuesta por el sujeto implica que la ciencia estaría condenada, según Bergson, a la relatividad de las facultades de un sujeto trascendental, y la metafísica –en tanto conocimiento absoluto, y no relativo– a la absoluta imposibilidad (Bergson, 2013,77-78).⁷ Worms enfatiza, con respecto a este último punto, la distancia entre Bergson y Kant: si para el último es la sensibilidad la que limita el campo de la inteligencia, para Bergson es al revés, puesto que es la función biológica de la inteligencia la que restringe el alcance de la intuición. De todas formas, dicha limitación

6 En relación con la doble pasividad y actividad de la intuición en Bergson y Schopenhauer, véase: François, 2008, 17-34, 48-73 y 179-216.

7 La afirmación de Bergson según la cual la teoría del conocimiento establecida por Kant en la *KrV* implicaría la condena de la ciencia al relativismo es problemática, en la medida en que el sujeto kantiano no es un individuo sino un sujeto que posee las mismas condiciones formales que el resto de los sujetos. Con todo, dado que el tema excede los límites de la presente investigación, el examen de estas cuestiones será abordado en futuros trabajos.

no es trascendental, sino que puede ser superada a partir de un esfuerzo cada vez mayor del intelecto (Worms, 2000, 53-54).

Por otra parte, en la *Doctrina de la representación intuitiva (Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung)* del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, Schopenhauer plantea que, si bien el análisis de las intuiciones puras brinda una explicación satisfactoria del conocimiento *a priori* impuesto por el sujeto, el examen de la intuición empírica es insuficiente y ha sido dejado de lado por Kant:⁸ “Entretanto Kant cometió el error de descuidar sobremanera la intuición empírica en aras de la intuición pura, como he analizado con detalle en mi crítica de su filosofía. Para mí la intuición es la fuente de todo conocimiento.” (Schopenhauer, 2003, 50).⁹ Así, Schopenhauer plantea tres sentidos fundamentales de la intuición: las intuiciones puras (o *a priori*) del entendimiento, las intuiciones empíricas y, por último, la intuición (o contemplación) estética. Si bien las primeras dos reproducen la teoría de la intuición tal como ha sido planteada en la filosofía kantiana, la última es de un orden del todo diferente al de las dos primeras.¹⁰ En efecto, esta última forma de la intuición es –para Schopenhauer– la verdadera fuente de conocimiento (Schopenhauer, 2003a, 268). Además, y en línea con la filosofía bergsoniana, Schopenhauer establece que, si bien es cierto que los conceptos son fundamentales para la expresión y la transmisión de las ideas filosóficas, de ningún modo encarnan su origen. Por el contrario, la intuición es el único punto de partida de la metafísica, es decir, la única fuente de conocimiento de la que surge toda idea filosófica: “Los conceptos universales deben ser el material en que la filosofía deposite su conocimiento, mas no la fuente *a partir* de la cual lo cree: es el punto de llegada y no el de partida. La filosofía no es, como Kant la definió, una ciencia *a partir* de conceptos, sino una ciencia expresada *en* conceptos.” (Schopenhauer, 2003, 50-51).¹¹

De este modo, frente a las críticas que tanto Schopenhauer como Bergson realizan a la teoría kantiana, ambos pretenden dar una respuesta al relativismo gnoseológico, ontológico y metafísico de la *KrV*, es decir, a la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. La solución de Schopenhauer se basa en el acceso directo a *la cosa en sí*: ésta ya no se encuentra fuera del alcance del sujeto sino que todos tenemos acceso a ella. Es decir, si hay conocimiento de *la cosa en sí*, este no puede ser dado sino es a través de la intuición. En Bergson, la *cosa en sí* es eliminada por completo: la intuición es el contacto directo con lo real, y, por ende, el conocimiento de un absoluto. En este sentido, ya no existe un *más allá*, algo que permanezca fuera de nuestro alcance.

8 Con respecto a la diferencia entre ambas formas de la intuición (*a priori* y *a posteriori*) en Kant, véase: Robinson, D. N., “Kant: intuition and synthetic *a priori*” en: Osbeck, L. M. y Held, 1995, 114-130.

9 “Inzwischen hat Kant darin gefehlt, daß er über der REINEN Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntniß.” (Schopenhauer, 1991, 56).

10 Sobre la teoría del conocimiento de la filosofía schopenhaueriana se puede consultar nuestro artículo: “La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer” en *Logos, Revista de Filosofía*, n. 137 (2021), 6-29. ISSN 1665-8620.

11 “Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, IN welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, AUS der sie solche schöpft: der *terminus ad quem*, nicht *a quo*. Sie ist nicht, wie Kant sie definiert, eine Wissenschaft AUS Begriffen, sondern IN Begriffen.” (Schopenhauer, 1991, 56).

Es necesario –según Bergson– reconocer el gran logro de Kant, a saber: llevar la metafísica a su verdadera fuente de conocimiento, la intuición. No obstante, Schopenhauer y Bergson señalan lo que para ambos sería la mayor limitación de Kant: la creencia de que la intuición, por sí misma, es incapaz de conocer.

Entre el instinto y la inteligencia

De acuerdo a Bergson, mientras el mecanismo natural de nuestra percepción consiste en realizar recortes sobre el fluir de la duración para poder actuar sobre ella, la intuición demuestra que la realidad es fundamentalmente más extensa que nuestra propia inteligencia, y que esta última no puede conocer si no es por una suerte de estrechamiento de la primera, en virtud de las necesidades que nuestra acción impone sobre un medio (Bergson, 2013, 45-46, 65). En otras palabras, mientras el concepto inmoviliza la duración –equiparándose a un recorte, a una traducción, o a la visión parcial de una cosa– la intuición se instala en la realidad, trascendiendo la estrechez propia del concepto. Por lo tanto, entre la intuición y el lenguaje hay una brecha infranqueable: así como no hay traducción que logre transmitir de forma acabada el significado original de un poema, tampoco habría un concepto que pueda aprehender y expresar la intuición directa de la duración. Es decir, mientras la traducción solo capta una parte o un fragmento del poema, la intuición se dirige a la experiencia del absoluto, al único original (Bergson, 2013, 182). En la misma línea, Schopenhauer afirma que la técnica de vincular conceptos es una tarea mucho más fácil que la de establecer relaciones entre los mismos hasta dar con una intuición (Schopenhauer; 2003a, 143-144). Como afirma González Ríos (2017, 39), “si bien los conceptos integrarían la caja de herramientas en la carpintería del filósofo, no constituirían la fuente a partir de la cual elabora su arte.”

Además, Schopenhauer demuestra hasta qué punto el querer más reflexivo del ser humano no se encuentra alejado de otros procesos biológicos que ponen al cuerpo en movimiento, como la reproducción, la alimentación y la supervivencia (Janaway, 2002, 34). Así, según Janaway (2002, 46), la noción de “voluntad” tiene como principal consecuencia, no solo el desmoronamiento del poder privilegiado de la razón como facultad de conocimiento, sino también el fin del estatus privilegiado de la humanidad por sobre el resto de la naturaleza, ya que el deseo de vivir propio de los seres humanos es el mismo que vegeta incluso en una planta o el que existe en un animal. Es decir, no hay una diferencia de naturaleza –sino, solamente de grado– entre los instintos y las funciones biológicas de los animales, y los deseos conscientes y reflexivos del ser humano (Schopenhauer, 2003a, 103). La capacidad de conocer ya no es el rasgo distintivo y superior de la humanidad, sino la forma en la que una especie particular manipula el medio en el que vive con fines de supervivencia. Dado que Schopenhauer identifica la percepción y el razonamiento con funciones determinadas del cerebro, y puesto que el cerebro es un órgano que –como todas las demás funciones biológicas– tiene por finalidad la propagación de la vida, el filósofo alemán concluye que el deseo de conocer es una manifestación más de la voluntad (Schopenhauer, 2003b, 353).

Al mismo tiempo, la separación entre ambas facultades de conocimiento (la intuición y el entendimiento) conlleva una división ontológica de lo real; en el caso de Schopenhauer, la del fenómeno y la *cosa en sí*, y correlativamente, la del mundo considerado como repre-

sentación (*Vorstellung*) y el mundo en tanto voluntad (*Wille*). Mientras los fenómenos se perciben únicamente por el principio de razón y, por consiguiente, solo existen en la forma de la representación, la *cosa en sí* es conocida de forma directa, es decir, intuitivamente (Schopenhauer, 2003a, 169). Con todo, como señala Wicks (2017, 34), *la cosa en sí* es una totalidad *multidimensional* que abarca todas las manifestaciones de la voluntad del mundo fenomenal. Es decir, no es idéntica a la voluntad, sino que comprende dentro de sí tanto a la voluntad como a la representación.

De forma similar, Deleuze (2017, 25) plantea que el dualismo ontológico de Bergson se basa en un dualismo provisorio. Si bien hay una división entre el espacio (lo dado en la representación a la inteligencia) y el tiempo (lo dado a conocer únicamente a través de la intuición), estos no conforman más que las diferencias de naturaleza, es decir, las bifurcaciones que se separan para unirse nuevamente en un único plano de la realidad. Dado que –según Bergson– la experiencia toma dos aspectos diferentes (de un lado, en la forma de hechos yuxtapuestos en el espacio, y del otro, en un progreso continuo en el que las partes se penetran entre sí), dicha división supone también dos formas diferentes de conocimiento. La atención puede fijarse o bien sobre la materia, bajo la forma de representaciones distintas y yuxtapuestas entre sí, o directamente sobre sí misma (Husson, 1947, 148).

Por otra parte, según François, tanto para Bergson como para Schopenhauer el principio metafísico (la *durée* bergsoniana y la *Wille* schopenhaueriana) se manifiesta como un impulso (*Drang*) o una fuerza que es, al mismo tiempo, incognoscible a través de las facultades del intelecto o de la razón, lo que inscribe a ambos filósofos dentro de una misma actitud o corriente filosófica (François, 2004, 2). En contraposición a la tradición filosófica intelectualista y racionalista, para Bergson y Schopenhauer el entendimiento no se dirige a la realidad de forma libre y desinteresada, sino más bien en virtud de un interés determinado y orientado a la acción (Schopenhauer, 2003a, 266-267; Bergson, 2013, 71).

Para Wicks (2017, 15), la originalidad de Schopenhauer no reside tanto en la caracterización del mundo como voluntad como en la concepción de una Voluntad más fuerte que el intelecto. Si bien no ha sido el primer filósofo en notar la prevalencia de la pasión sobre el juicio (o de la voluntad sobre la razón), Schopenhauer ha sido el primero en establecer la “supremacía de derecho” de la voluntad por sobre la razón, de modo que, en palabras de Rosset (2012, p. 40), “lo que era excepción se vuelve regla”. La metafísica schopenhaueriana representa el fin del racionalismo basado en la independencia y en la libertad del entendimiento dado que, a partir de Schopenhauer, es el trasfondo de la inteligencia (la potencia afectiva del sujeto) lo que determina la inteligencia, y no al revés. La voluntad, que se esfuerza permanentemente por superarse a sí misma, encuentra su punto cúlmine en la naturaleza humana, donde el entendimiento y la razón –instrumentos útiles para ejecutar sus deseos– se desarrollan plenamente (Schopenhauer, 2003a, 198, 255). La voluntad humana ya no persigue fines impuestos por la razón, sino que el entendimiento y la razón quedan a su servicio. El querer es, por consiguiente, el contenido latente de toda representación que resististe a ser reducido a su forma, el principio de razón.

Ahora bien, en correlación con esta primera tesis –la que hace referencia al entendimiento como a una facultad esencialmente pragmática y no estrictamente cognoscitiva– Jacoby (1912, 603) concluye que el *instinto* es aquella facultad privilegiada de acceso inmediato a la realidad. En efecto, el autor emplea el término “instinto” (*instinctive feeling*)

e intuición indistintamente. El instinto sería la única vía directa de conocimiento que referiría al conocimiento “interior”, a aquello con lo que estamos más íntimamente relacionados.¹² De este modo, habría una relación de oposición y de complementariedad entre el instinto y el entendimiento, puesto que el último sería tanto una herramienta para la vida práctica como para el conocimiento científico, mientras el primero se convertiría en la facultad idónea para la especulación filosófica y la creación artística. De hecho, el autor no solo identifica la intuición con el instinto (algo que tanto Bergson como Schopenhauer han intentado diferenciar) sino que, además, no hace una distinción entre los distintos tipos de intuición que ambos pensadores establecen.

Para nosotros, en cambio, identificar la intuición con el instinto y oponerla así a la ciencia es una simplificación y una interpretación sesgada de la teoría de la intuición planteada por Schopenhauer y Bergson. Como sostiene François (2008, 189-191), la intuición en Bergson se opone tanto al instinto como a la función natural de la “inteligencia”: en tanto estos últimos se dirigen a la acción de nuestro cuerpo sobre un medio, se encuentran absortos en las propias tareas, mientras que la intuición –por el contrario– invierte la pendiente natural de la inteligencia y del instinto para instalarse de forma directa en la duración (Bergson, 2013, 92). Así, se constituye como la única forma de conocimiento *desinteresado*, es decir, contrario a las funciones vitales –o biológicas– de nuestro organismo. Dado que las demás funciones de la mente están destinadas exclusivamente a la práctica, la intuición es para Bergson la única forma de conocimiento propiamente dicha. Con todo, si bien se opone al instinto y a la inteligencia en virtud de su inutilidad o de su carácter desinteresado, la intuición conserva algo de ambas, a saber: la inmediatez del instinto y la reflexión de la inteligencia (Husson, 1947, 105). En este sentido, consideramos que plantear una oposición tajante entre la intuición y la inteligencia, o entre la inteligencia y el instinto, sería impreciso a la luz del dinamismo propio de la filosofía bergsoniana (es decir, sería confundir las diferencias de naturaleza con diferencias de grado).

Asimismo, lejos de ser un “retorno al corazón”, Vieillard-Baron (2018, 31) establece que la intuición solo posee validez epistemológica en la medida en que eventualmente pueda ser verificada por la ciencia. A diferencia de la intuición clara y distinta de Descartes, la intuición bergsoniana no es bajo ningún punto de vista una intuición “triumfante”. Así, como sostiene Riquier, es necesario insistir sobre la oscuridad y la debilidad inherentes a la intuición a riesgo de recaer en la seguridad tranquilizadora de una inteligibilidad fácil, a la cual tanto se habría acostumbrado la filosofía y que ha sido, además, tan condenada por Bergson. De este modo, la intuición comenzaría por ser oscura, y solo después de un gran esfuerzo de la inteligencia, cobraría claridad y sentido (Riquier, 2009, 136-142).

Consiguientemente, acordamos con Husson (1947, 30-31) en que no hay en Bergson una oposición entre el intelectualismo y el misticismo (subordinando así el ejercicio de la inteligencia a la vida del espíritu), sino entre dos tipos de intelectualismo. El intelectualismo *falso* es aquel que inmoviliza las ideas a partir de conceptos abstractos, rígidos y acabados, y por consiguiente, termina haciendo del pensamiento un mero juego de palabras. Por el

12 “In fact, Schopenhauer’s Philosophy might well be headed “A Study of Instinct” as well as Bergson’s (...) It would be more just to say that to them instinct is the *living* of life; it is life itself; it is really as it is seen directly, while the knowledge of understanding is neither life nor reality but only an indirect way of preparing reality for practical use” (Jacoby, 1912, 603).

contrario, el intelectualismo *verdadero* es el que vive de las ideas y que, lejos de eliminar la inteligencia conceptual, emplea un uso diferente de la misma. En este sentido, la crítica de Bergson no se dirige a la facultad del entendimiento sin más, sino a su pretendida independencia con respecto a la intuición sensible, reduciendo el conocimiento a una mera composición de conceptos preexistentes (Bergson, 2013, 42-43).

En última instancia, no hay en Bergson un *anti-intelectualismo*, sino un *supra-intelectualismo*, puesto que la intuición –capaz de conocer el verdadero fondo de las cosas– no consiste en negar la inteligencia, sino en invertir el uso habitual de la misma para dirigirlo en otra dirección (Husson, 1947, 97-106). La intuición no elimina el uso de la inteligencia, sino que lo supone, puesto que el conocimiento de la primera es ininteligible sin la posterior elucidación de la segunda. Del mismo modo, la inteligencia sin intuición se reduce a la simple comodidad del pensamiento que solo copia y reproduce un saber preestablecido para aprehender las cosas únicamente en virtud del provecho que puede obtener de las mismas (Bergson, 2013, 104).

La experiencia estética en Schopenhauer y Bergson

Ahora bien, pareciera ser que el único vínculo entre el mundo de la representación y el mundo de la voluntad se da, para Schopenhauer, en la experiencia estética. Esta última se llevaría a cabo cuando el sujeto, en lugar de percibir los objetos de forma interesada (es decir, gobernado por el principio de individuación), se convierte por un instante en *puro sujeto del conocimiento*. De este modo, ya no percibe fenómenos, sino esencias, lo que Schopenhauer también denomina “Ideas platónicas” (Schopenhauer, 2003a, 268-269). A diferencia del fenómeno, que se encuentra sometido al tiempo, al espacio y al principio de causalidad, las Ideas son los únicos entes atemporales y universales del mundo de la representación.¹³

Más allá de la naturaleza de las ideas, y debido a la caracterización que realiza Schopenhauer de la experiencia estética, hay distintas interpretaciones sobre el lugar que ocupa el placer estético en la teoría schopenhaueriana. En primer lugar, en la experiencia estética se produce una liberación momentánea del intelecto; en palabras de Schopenhauer, es el fin de la rueda de Ixión o del sufrimiento inherente al *Samsara*, en el cual la ilusión de la individuación se suspende, al menos por un instante. En lugar de oscilar entre el placer y el dolor, el sujeto puro de la experiencia estética se encuentra libre de sus deseos y de su padecimiento (Schopenhauer, 2003a, 288-289). En esta medida, podemos distinguir, junto a Rosset (1989, 8) dos niveles o tipos de placer estético: el primero es el aspecto ético o palia-

13 El lugar que ocupan las ideas platónicas dentro del sistema metafísico schopenhaueriano presenta más de un problema, dado que, por un lado, existen dentro del mundo de la representación, y por el otro, poseen la universalidad y la atemporalidad de la voluntad. No podemos tratar este tema aquí ya que excede los límites del presente artículo. Simplemente nos limitaremos a señalar algunas de las interpretaciones que se han planteado con respecto a la naturaleza de las Ideas platónicas y el lugar que ocupan en la metafísica de Schopenhauer: por un lado, según Rosset (1989, 23-28), Ferrari (2011, 49-61), y Magee (1983, 440-454), las Ideas pertenecerían a un dominio ontológico separado de la realidad mientras que, para Foster (1999, 216-233), Shapsay (2018, 5-10) y Young (2005a, 77-78; 2005b, 81-99) la función de las Ideas platónicas es exclusivamente epistemológica, dado que delimitan el conocimiento fenoménico del objetivo. En este último sentido, las Ideas refieren únicamente el aspecto cognoscitivo de la experiencia estética, pero no poseen una realidad ontológica independiente.

tivo, mediante el cual el intelecto se libera de la voluntad, y en consecuencia, del sufrimiento ocasionado por esta, mientras que el segundo, el aspecto contemplativo o cognoscitivo, surge a partir de una “visión”. Es este último el que –a nuestro modo de ver– es esencial a la experiencia estética, tal como es tematizada por Schopenhauer.

Por otra parte, en las *Leçons d'Esthétique* del Liceo Clermont-Ferrand (1887), cuando Bergson aún no había desarrollado ni su teoría sobre la *durée* ni mucho menos una teoría estética, plantea –retomando la teoría kantiana– que el sentimiento de lo *bello* se diferencia de lo meramente *agradable*, puesto que si bien apela directamente a la sensibilidad, se distingue, no obstante, de la simplicidad de la sensación, e implica, necesariamente, cierto trabajo intelectual tanto por parte del espectador como por parte del artista genio (Bergson 2012, 49-52). Asimismo, afirma que si bien es necesario que la verdad y la belleza sean diferenciadas, la última no deja de ser una cualidad de la primera. Así como la belleza es independiente de la verdad, pero no obstante no deja de existir sin la primera, para Bergson el conocimiento racional –si bien se distingue de la sensibilidad– no es independiente de otros aspectos de la mente, como la imaginación y la invención propias del genio artístico: “Se dice que algunas verdades son bellas, por ejemplo, la ley de gravitación universal, pero se piensa entonces no en la fórmula abstracta que expresa esta ley, sino en el poder de imaginación desplegado por Newton y que tiene algo en común con el genio artístico.” (Bergson 2012, 52-53).¹⁴

Dos años después, en su tesis doctoral –*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)– Bergson se refiere a la emoción estética como a un efecto de sugestión producido en la conciencia del espectador que presenta cierta complejidad –caracterizada mediante los grados de elevación y los grados de intensidad– que lo diferencian por completo de la instantaneidad de la sensación (Bergson, 2016, 32-38). A diferencia de otras teorías estéticas, como las de Schelling y Hegel, para Bergson la experiencia estética tampoco se agota en la expresión o en la manifestación de una idea, sino que exige un esfuerzo de conversión o de imitación por parte del espectador (Bergson, 1939, 123). Como señala Kisukidi (2013, 121-122), la verdad del arte no sólo radica en la causa (es decir, en la complejidad de la emoción sugerida), sino que se evidencia –además– en sus efectos, a partir de la universalización de una visión singular (la del artista). En este punto hay una diferencia entre Schopenhauer y Bergson, ya que si para el primero la experiencia estética se produce por la aprehensión de una idea universal, para Bergson ocurre al revés. Siendo el contenido expresado siempre particular (una idea o una emoción expresada por un sujeto individual en un momento determinado), la universalidad yace únicamente en el efecto de conversión provocado en los espectadores (Bergson, 1939, 124).

Ahora bien, nos interesa destacar que, nuevamente en línea con Kant, para Schopenhauer y Bergson la experiencia estética reside en una forma de “contemplación desinteresada” (*ohne Interesse*) en la cual el sujeto descansa en la pura observación, al percibir el objeto sin pretensiones de poseerlo y sin reducirlo tampoco a una serie de categorías preexistentes. No obstante, la distancia que aparta a Schopenhauer y a Bergson de la teoría estética de

14 “On dit que certaines vérités sont belles, par exemple la loi de gravitation universelle, mais on pense alors non à la formule abstraite qui exprime cette loi, mais à la puissance d’imagination déployée par Newton et qui a quelque chose de commun avec le génie artistique.” (Bergson, 1992, 39).

Kant se basa en que, a diferencia de este último, ambos filósofos en cuestión concuerdan en que el arte no solo nos puede ayudar a pensar, sino también a conocer. Recordemos que para Kant el juicio estético es un juicio exclusivamente *reflexivo*, que –en oposición al juicio *determinante*– no es determinado por ningún concepto y, por consiguiente, no aporta conocimiento alguno sobre los objetos (KU, 2012, 260-261). Contra la tesis del juicio estético kantiano, para Schopenhauer y para Bergson la intuición estética es susceptible de extender la percepción sensible, proporcionándonos así conocimiento.¹⁵

Por consiguiente, la intuición estética se diferencia del juicio estético en dos puntos fundamentales: primero, al no ser un *juicio*, se basa en una experiencia sensible, y por lo tanto, pre-lingüística, y segundo, –tal vez lo que presenta el mayor contraste con respecto a la teoría kantiana– consta de una experiencia objetiva, en oposición a la subjetividad inherente al juicio estético kantiano. En efecto, tanto para Schopenhauer como para Bergson la intuición es la única forma de trascender las “categorías” que el sujeto impone sobre la realidad (algo que, como ya sabemos, es inconcebible para Kant) (Schopenhauer; 2003a, 123-124; Bergson, 2013, 183). Por este motivo, Janaway (1999, 13-14) señala que el verdadero iniciador de la actitud estética no habría sido Kant sino Schopenhauer, puesto que es este último quien no solo ha postulado un verdadero estado de conciencia independiente tanto de los intereses subjetivos como de los conceptos de la razón, sino que, además, ha hecho de dicho estado de conciencia una forma de conocimiento metafísico.

Por último, si bien la intuición no supone ni un don natural ni una facultad especial de conocimiento, y por consiguiente, cualquier individuo tiene acceso a ella, tanto Schopenhauer como Bergson enfatizan su carácter esporádico y anómalo. Si para Bergson se trata de un “accidente” de la naturaleza mediante el cual una de las facultades o de los sentidos del sujeto permanece *desligado* de la *atención a la vida* (Bergson, 2013, 155-156). Schopenhauer plantea la anormalidad (al punto de bordear la locura) de aquel que logra *desprenderse*, por un lapso de tiempo determinado, de la voluntad (Schopenhauer, 2003a, 284-285). Así, concordamos con Rosset en que la “contemplación estética” schopenhaueriana podría ser la verdadera antecesora de la teoría de la intuición planteada posteriormente por Bergson, puesto que la relación que este último establece entre la intuición y la inteligencia se encuentra, de forma similar, entre la contemplación estética y la razón (o el conocimiento abstracto) en la filosofía de Schopenhauer (1989, 31). En conclusión, podemos afirmar que más allá de las diferencias que podemos encontrar entre una y otra teoría, consideramos que ambas filosofías comparten un núcleo común: el de reivindicar el conocimiento intuitivo, y, por consiguiente, el de establecer la importancia del arte y sus posibles aportes a la filosofía y al conocimiento en general.

15 Con todo, nos parece importante señalar que, si bien el juicio estético kantiano es un juicio reflexionante, y en tanto tal, no proporciona conocimiento, tal vez sea posible reconstruir alguna función cognitiva de los juicios estéticos si atendemos sobre todo a la última parte de la primera sección de la tercera *Crítica* (véase, por ejemplo, §49 de la obra mencionada). Esperamos elaborar esta cuestión en un futuro trabajo.

Bibliografía

- Bergson, H. (1939), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Buenos Aires: Losada.
- Bergson, H. (1962), *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bergson, H. (2012), *Lecciones de Estética y Metafísica*, Madrid: Siruela.
- Bergson, H. (2013), *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2014), *La Pensée et le Mouvant*, Paris: Flammarion.
- Bergson, H. (2016), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Buenos Aires: Prometeo.
- Caimi, M (2017). *Diccionario de filosofía kantiana*, Buenos Aires: Colihue.
- Deleuze, G. (2014). *Le bergsonisme*, Paris: PUF.
- Ferrari, J. (2011), *L'art dans Le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*, Mayenne: PUF.
- François, A. (2004), «La volonté chez Bergson et Schopenhauer», *Methodos*, 4, 2-11.
- François, A. (2008), *Bergson*, Paris: Ellipses.
- François, A. (2018). *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris: PUF.
- Foster, C. (1999), «Ideas and imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art» en: Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 213-252.
- González Ríos, J. (2017), *Schopenhauer*. Buenos Aires: Galerna.
- Husson, L. (1947). *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris: PUF.
- Jacoby, G. (1912), «Henri Bergson, Pragmatism and Schopenhauer», *The Monist*, vol. 22, No. 4, pp. 593-611.
- Janaway, C. (1999), «Introduction» en: Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 1-17. Janaway, C. (2002), *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1968), *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter. Kant, I. (2012), *Crítica del discernimiento*, trad. R. Aramayo y S. Mas, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2014), *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Kisukidi, N. Y. (2013), *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris: ENS éditions.
- Magee, B. (1983), *The philosophy of Schopenhauer*, Nueva York: Oxford University Press.
- Osbeck, L. M. & Held. B. S. (1995), «Introduction» en: Osbeck, L. M & Held B.S. (eds.), *Rational intuition. Philosophical roots, scientific investigations*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 1-30.
- Riquier, C. (2009), *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris: PUF. Riquier, C. (2012), «Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination» en: Riquier, C. (ed.), *Bergson*, Paris: Les éditions du cerf, pp. 81-104.
- Robinson, D. M. (1995), «Intuition and the Synthetic A Priori» en: Osbeck, L. M & Held B.S. (eds.), *Rational intuition. Philosophical roots, scientific investigations*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 114-130.

- Roger, A. (1999), *Le vocabulaire de Schopenhauer*, París: Ellipses.
- Rosset, C. (1989), *L'esthétique de Schopenhauer*, París: PUF.
- Rosset, C. (2012), *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Schopenhauer, A. (1991), *Die Welt Als Wille Und Vorstellung I und II*, Zürich: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2003), *El mundo como voluntad y representación, vol. I y II*, trad. R. Aramayo. Madrid: FCE.
- Schopenhauer, A. (2009), *Parerga y paralimpómena II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta.
- Shapsay, S. (2018), «Schopenhauer's Aesthetics», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Stanford, Summer 2018, pp. 1-33.
- Vieillard-Baron, J.L. (2018), *Bergson*, París: PUF.
- Wicks, R. (2017), «Arthur Schopenhauer», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Stanford, Summer 2017, 1-42.
- Worms, F. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses. Young, J. (2005), *Schopenhauer*, Nueva York: Routledge.

NOTAS CRÍTICAS

Nota crítica sobre Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V. F., & Torices, J. R. (Eds.). (2022). *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression*. Berlín/Boston: de Gruyter

Critical note on Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V. F., & Torices, J. R. (Eds.). (2022). *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression*. Berlín/Boston: de Gruyter

LOLA MEDINA VIZUETE*

Resumen. El volumen colectivo estudiado señala un cambio de tendencia en la filosofía analítica de las últimas décadas; un “giro político de la filosofía analítica”. Los editores recogen un nuevo interés en la filosofía analítica por identificar formas específicas de injusticia, así como modos de opresión que afectan a grupos desaventajados, sin abandonar las herramientas conceptuales de la tradición de pensamiento analítico. Aspira a ser una herramienta útil para el cambio social y político, contribuyendo a la erradicación de las formas de injusticia y opresión. Triunfa en revelar como impostergable la discusión sobre el papel que juegan los factores políticos y sociales en la filosofía en general.

Palabras clave: giro político, filosofía analítica, injusticia, opresión, epistemología.

Abstract. The collective volume studied indicates a change in trend in analytical philosophy in recent decades; a “political turn in analytic philosophy”. The editors pick up on a new interest in analytic philosophy to identify specific forms of injustice, as well as modes of oppression affecting disadvantaged groups, without abandoning the conceptual tools of the analytical tradition. It aspires to be a useful tool for social and political change, contributing to the eradication of forms of injustice and oppression. It succeeds in revealing as urgent the discussion about the role played by political and social factors in philosophy in general.

Keywords: political turn, analytic philosophy, injustice, oppression, epistemology.

Recibido: 26/10/2022. Aceptado: 24/11/2022.

* Contratada predoctoral de filosofía de la Universidad de Sevilla (lmvizuete@us.es). Su investigación se centra en la epistemología social, con especial atención a la injusticia epistémica, las cuestiones feministas y de género. Esta investigación se ha financiado con cargo al proyecto E-RISK, “New Perspectives on Epistemic Risk” (PGC2018-098805-B-I00), MCIU/AEI/FEDER, UE.

La caracterización de la filosofía analítica de una manera estandarizada es aún una cuestión problemática. Sin embargo, independientemente de la dificultad de identificar sus rasgos definitorios, o la resolución de si existe una filosofía analítica como tal, parece haber cierto consenso en caracterizar esta corriente de pensamiento fundamentalmente por su metodología de trabajo, antes que por el contenido de sus preocupaciones teóricas. Así, la filosofía analítica ha quedado generalmente identificada por su preocupación metodológica por el rigor argumentativo, la claridad, la sistematicidad y el uso de herramientas analíticas en el estudio de las problemáticas filosóficas. En este afán, sus análisis han tratado de mantener separados el ámbito teórico del práctico. El objetivo del volumen colectivo que nos ocupa es precisamente señalar un cambio de tendencia en la filosofía analítica de las últimas décadas; un “giro político de la filosofía analítica”. Bajo esta etiqueta, los editores quieren recoger un nuevo interés en la filosofía analítica por identificar formas específicas de injusticia, así como modos de opresión que afectan a grupos desaventajados, sin abandonar las herramientas conceptuales de su tradición de pensamiento. En otras palabras, usar los estándares de claridad y rigurosidad analíticos en la evaluación de problemáticas políticas y sociales.

El valor fundamental del texto, sin embargo, no radica en su capacidad de describir el giro político de la filosofía analítica de una manera rigurosa, sino en, al menos, otras dos cuestiones. En primer lugar, las aportaciones originales de los diferentes artículos del volumen consiguen satisfacer, en primera instancia, uno de los objetivos expresados por los editores del texto; a saber, convertir el propio proyecto en una contribución extensa y original al giro político en la filosofía analítica (Bordonaba-Plou et al., 2022, p. X). En otras palabras, el texto aspira a ser una herramienta útil para el cambio social y político, contribuyendo a la erradicación de las formas de injusticia y opresión. Al mismo tiempo y, quizás de una manera menos explícita, el trabajo triunfa en revelar como impostergable la discusión sobre el papel que juegan los factores políticos y sociales en la filosofía en general. Este debate, no siempre reconocido por la filosofía analítica, apuesta por que los condicionantes políticos y sociales sean factores determinantes en las discusiones filosóficas. Así, el texto sirve como legitimación y fundamentación para una manera diferente de hacer filosofía analítica que entiende que las propuestas y teorías filosóficas son valiosas en tanto y cuanto sean útiles para enfrentar y reducir los diferentes tipos injusticias y modos de opresión.

Estas líneas maestras, que vertebran la totalidad de los artículos del volumen, son desarrolladas desde cuatro perspectivas diversas, correspondientes con las cuatro secciones diseñadas por los editores del proyecto.

1. Primera parte: “Analytic Philosophy and Social Involvement”

Dado que no hay una introducción al uso, la primera sección sirve como antesala al resto del volumen, al presentar las líneas fundacionales e históricas del giro político. Así, los autores tratarán de convencernos de que lo que define a este giro no puede ser otra cosa que una nueva comprensión de la filosofía: pasar de una filosofía no activista a un activismo filosófico. Este movimiento, que consiste en orientar las herramientas filosóficas analíticas a revelar formas de injusticia y desarrollar estrategias de resistencia y subversión de la opresión, es descrito históricamente por los autores como una progresiva generalización del

feminismo analítico (Cudd, 1995; Garry, 2022). Bajo este modelo de feminismo entenderán una tradición dentro del mismo que se identifica a sí misma con los métodos, conceptos centrales y los autores canónicos de la tradición analítica (Bordonaba-Plou et al., 2022, p. 10). Es decir, una tradición que, en aras de dar razón de las opresiones y las relaciones de poder injustas relevantes para las mujeres y otros colectivos privados de derechos, pensará desde la claridad, la rigurosidad y conceptos de la tradición analítica, tales como la verdad, el conocimiento o la racionalidad. En definitiva, los editores plantean que el giro político comparte con este feminismo analítico una concepción práctica de la filosofía que entiende que hacer filosofía ha de suponer una contribución al cambio político y social, en tanto que ha de servir en la lucha efectiva contra la injusticia y las relaciones de poder injustas.

La contribución de Audrey Yap en el segundo capítulo del volumen será el complemento perfecto a la aportación de los editores en esta sección introductoria, ya que complejizará y matizará la descripción inicial del giro político. Yap plantea la posibilidad de caracterizar este giro político no como un cambio sustancial en el modo de hacer filosofía analítica, sino como una vuelta a nociones y planteamientos políticos ya presentes en algunos de los pensadores del Círculo de Viena. Así, la autora reivindica los planteamientos de dos figuras canónicas de esta escuela como aún fundamentales para la filosofía social contemporánea. Específicamente Yap defiende que los planteamientos de la ingeniería conceptual de Carnap aún son útiles para los proyectos mejoradores (*ameliorative*) de la filosofía feminista, tales como la propuesta de Sally Haslanger de responder preguntas del tipo “¿qué es X?” (Haslanger, 2012). Del mismo modo, Yap considera que el modelo holista de Neurath puede ayudar al feminismo empirista a pensar y decidir tanto entre teorías que están en competencia como entre argumentaciones alternativas, gracias al compromiso de aceptación de los conceptos precedentes (*antecedent concepts*) como punto de partida del pensamiento científico.

2. Segunda parte: “Mind, Knowledge, and the Social World”

Una vez establecido el propósito y sentido del volumen, la segunda sección del texto tiene una doble función. Por un lado, se preocupa de comprender el papel que juegan la mente y la agencia epistémica en los fenómenos que generan y que, al mismo tiempo, enfrentan a las injusticias y los modos de opresión. Por el otro lado, se encarga de proponer estrategias de resistencia epistémica a las problemáticas identificadas.

En esta labor, José Medina presenta quizás el capítulo más completo de la sección al satisfacer al mismo tiempo los dos objetivos de esta. En primera instancia, se encarga de desenmascarar las causas y motivaciones de las injusticias epistémicas, para seguidamente ofrecer soluciones a las problemáticas que previamente ha ido identificando. Apoyándose tanto en las contribuciones anteriores de la literatura de las injusticias epistémicas como en el desarrollo de un ejemplo concreto de un centro de detención penitenciario, el filósofo llama la atención sobre la necesidad de atender a tres niveles normativos distintos en el estudio de las injusticias epistémicas: el individual, el grupal y el institucional. En este sentido, Medina propone no solo identificar y actuar sobre los vicios de los que tradicionalmente se ha ocupado la epistemología, sino también de vicios colectivos e institucionales. La decisión de extender su perspectiva a un nivel supraindividual le permiten plantear un modelo original

de actuación contra las injusticias: el activismo epistémico. Dicha estrategia de resistencia permitirá, tal y como ya lo hacían los modelos clásicos de virtudes, un auto-empoderamiento epistémico de los individuos marginados, pero, a la vez, se orientará a la transformación epistémica estructural, algo ausente en las propuestas clásicas.

Recogiendo el testigo de Medina, el capítulo elaborado por Alessandra Tanenisi incide precisamente en el sentido de seguir adoptando el marco teórico de los vicios para dar razón de las opresiones, así como para desarrollar estrategias de erradicación de estas. Con el fin de justificar la actualidad de este modelo interpretativo, Tanenisi se decide a aplicar la caracterización clásica de opresión de Iris Marion Young al ámbito epistémico. Como resultado, la filósofa toma la controvertida decisión de alterar la noción canónica de injusticia epistémica defendida por Fricker (2007), de tal manera que le permita incluir injusticias epistémicas de tipo distributivo, al mismo tiempo que limita la caracterización original de injusticia al excluir a aquellas que no se alinean con diferencias en el poder social. Este arriesgado movimiento le permitirá, en la línea de Medina, reconocer injusticias tanto de tipo estructural como aquellas que no son resultado de actitudes prejuiciosas. Al mismo tiempo, podrá justificar el interés de mantener el marco interpretativo de los vicios al argumentar cómo la opresión epistémica promueve vicios de superioridad en quienes se benefician sistemáticamente de ella, mientras que favorece vicios de inferioridad en quienes son víctimas de la opresión.

Siguiendo con la presunción de una relación fundamental entre lo individual, lo colectivo y lo estructural, Manuel de Pinedo y Neftalí Villanueva plantean la eliminación epistémica de plataformas (*epistemic de-platforming*) como una política epistémica capaz de enfrentar dos paradojas derivadas del concepto de conocimiento existente al asumir el giro político de la filosofía. La primera de ellas reside en la consecuencia chocante de que un grupo oprimido que experimenta mayor fricción epistémica al ver sus creencias sistemáticamente confrontadas con las perspectivas dominantes tenga, al mismo tiempo, menos posibilidades de fricción epistémica al estar excluido de numerosas prácticas epistémicas. La segunda de las paradojas recoge la idea poco extendida de que rechazar evidencias de antemano sólo por el hecho de pertenecer a un grupo concreto pueda ser una buena práctica epistémica (y política). En aras de solucionar estas dos paradojas, los autores llegan a la original y sorprendente conclusión de que los agentes están legitimados a ignorar posibilidades o evidencias que les son presentadas por grupos con agendas política opresivas, mientras que deberían tomar en consideración las ideas y opiniones de quienes se han ganado el derecho de ser escuchados por ellos (amigos, aliados, personas queridas...). Comprender estas conclusiones pasa por aceptar, como nos alertan los autores, que participar en una discusión epistémica significativa (véase, que tus alternativas epistémicas sean consideradas) es un derecho que debe ser ganado y, por lo tanto, puede ser perdido. En este sentido, aquellos con los que mantengo relaciones de confianza (amigos, aliados o seres queridos), gozan de un derecho especial (una posición privilegiada) para presentarme alternativas significativas. De manera opuesta, estamos legitimados a ignorar a aquellos que no se han ganado dicha confianza (adversarios epistémicos o agentes con políticas que me dañan epistémicamente).

La propuesta de Cristina Borgoni supone probablemente la contribución más nítida del volumen a la tesis de la inseparabilidad de la filosofía analítica (en concreto, la filosofía de la mente) y la política. Su proyecto, que propone estudiar la naturaleza de los sesgos

implícitos, identifica rápidamente la necesidad de clarificar qué es precisamente lo que hace que un sesgo sea tal. En este sentido, la autora postula firmemente que la identificación de los sesgos pasa necesariamente por el reconocimiento de una norma que sirva como referencia de la desviación respectiva del sesgo. Esto supone, en otras palabras, reconocer que los sesgos son en sí mismos fenómenos políticos, y que entender el sentido de los sesgos implícitos tiene que ver con la comprensión del papel político que juegan en la perpetuación de las injusticias. Estudiar la estructura cognitiva de sesgos implícitos, tal y como ha hecho la filosofía de la mente, pero no investigar sus aspectos normativos y políticos supondrá, según la autora, no solo un análisis parcial del fenómeno, sino que además enfrenta el riesgo de hacer una evaluación fallida del mismo.

La contribución que finaliza esta sección, de la mano de Emily C. McWilliams, aún con habilidad una presuposición que probablemente está de fondo en las elaboraciones críticas de los textos anteriores. Se trata de la creencia cada vez más extendida de que la investigación feminista es fundamental, pero que, sin embargo, el trabajo que hace no es propiamente epistémico, ya que no teoriza sobre el valor epistémico, sino que se ocupa de un trabajo político y/o moral. La autora opina que esta asunción, que se encarga de demontar a lo largo de su ensayo, deriva de una concepción monista de la epistemología. Para entender cómo la epistemología feminista es, de hecho, central en el estudio de las problemáticas epistemológicas, McWilliams cree necesario asumir una metodología que acepte la pluralidad de los valores epistémicos. Es en este contexto en el que su propuesta se alinea con las metodologías de la investigación mejoradora (*ameliorative inquiry*) (Haslanger, 2012; Jenkins, 2016) ya que le permiten legitimar tanto el entrelazamiento de los valores epistémicos, morales y prácticos, como la centralidad de las preocupaciones feministas por la liberación y el fin de las opresiones.

3. Tercera parte: “Meaning, Politics, and Identity”

La tercera parte del volumen se encarga de dilucidar, desde diferentes perspectivas, una doble realidad paradójica del uso del lenguaje. Por un lado, esta sección explora las dimensiones y derivaciones opresivas e injustas que los términos despectivos pueden tener. Por el otro lado, reconoce la necesidad de crear teorías del significado robustas que sirvan para hacer frente a las situaciones de injusticia y opresiones, al mismo tiempo que posibilitan el enfrentamiento de las ignorancias que sirven como base para las mismas.

La inauguración de esta sección corre a cargo de Deborah Mühlebach y su preocupación por señalar que la filosofía del lenguaje solo está ocupada en contestar a los intercambios lingüísticos que son moral y políticamente perniciosos. La autora diestramente señalará, con una amplia colección de ejemplos, que esta labor no es suficiente. Es necesario contrarrestar las prácticas lingüísticas perniciosas en distintos niveles. Su apuesta particular será la de atender especialmente a los significados sociales latentes, precisamente porque son estos los que intervienen en los intercambios lingüísticos más habituales de una manera más frecuente que lo que ha reconocido habitualmente la literatura. El análisis de Mühlebach destaca especialmente por hacer depender los significados sociales (tanto dominantes como subordinados) de las condiciones materiales de dominación y subordinación de los grupos

de personas. Esto añade a su análisis, en primer lugar, el valor de reconocer las situaciones comunicativas como afectadas por la posición social de los agentes implicados y de las relaciones de poder existentes. En segundo lugar, determina que los efectos de los significados sociales políticamente significativos (como abrir la puerta a una mujer) dependan de la función que le otorgan los análisis históricos y sociológicos (ser un acto de galantería o, por el contrario, un acto de opresión que considera a las mujeres como incapaces).

El capítulo de Bianca Cepollaro continuará con la preocupación por las posibles repercusiones del lenguaje sobre los agentes de conocimiento. En este caso, su interés se extiende hasta el lenguaje aparentemente inofensivo. La autora coincidirá con los modelos que expliquen la transmisión y formación de creencias como procesos en los que los agentes pueden asumir piezas de información que no han sido explícitamente compartidas por los participantes del intercambio. Estas presuposiciones implícitas, que pueden parecer inofensivas para los agentes, también pueden portar asunciones problemáticas que originen injusticias, modos de discriminación u opresiones. Aunque estos modelos, defenderá Cepollaro, son útiles para dar razón de la formación de creencias a partir de contenidos descriptivos, sin embargo, no son capaces de acomodar adecuadamente casos en los que están en juego juicios valorativos (gustos, juicios morales o estéticos...). Al contrario que en los casos de contenido descriptivo, que es posible formar creencias verdaderas meramente recurriendo al testimonio de otro interlocutor, cuando se trata de juicios valorativos, el testimonio puede influenciar las opiniones de las personas, pero no puede constituir conocimiento. Su conclusión será que es necesario un modelo teórico más adecuado que pueda dar razón de los peligros de ciertos tipos de comunicación en el caso de juicios valorativos.

Mientras que las propuestas anteriores de esta sección se han preocupado por las consecuencias perniciosas que tienen las prácticas lingüísticas los conceptos que utilizamos, las dos restantes se encargaran de presentar las teorías semánticas como una parte crucial en la construcción de significados útiles a las comunidades desfavorecidas. Es en este sentido en el que Saray Ayala-López problematiza las propuestas habituales elaboradas para el enfrentamiento de las injusticias hermenéuticas existentes. Frecuentemente, las estrategias destinadas a acabar con este tipo de injusticia consisten, en primer lugar, en la identificación de una falla en los recursos conceptuales, para luego, trabajar en algún tipo de paisajismo conceptual (*conceptual landscaping*) que permita reparar el fallo. Este modelo, que podría ser útil en casos concretos, presenta limitaciones en un sentido amplio, dado que las injusticias hermenéuticas pueden no ser el resultado de fallos en los recursos colectivos existentes (pensemos, por ejemplo, en conceptualizaciones que no existía como la noción de “asexual”), y que la reparación de fallos sólo permite intervenir en recursos que ya existen. A fin de paliar este déficit, Ayala-López plantea una versión extendida del paisajismo conceptual. En este nuevo acercamiento, que caracteriza como crítica creativa (*creative critique*), lo fundamental será la posibilidad de una creatividad radical que comprenda las complejidades del mundo social en tanto que entrelazado política y moralmente.

Por su parte, el artículo de Esa Díaz-León justificará la necesidad de construir un modelo robusto que defina el concepto “mujer”, al que puedan apelar los movimientos feministas que luchan por explicar y resistir la opresión y discriminación de las mujeres. El modelo contextualista que Díaz-León propone considera que la mejor manera de interpretar lo que es una mujer dependerá de los factores contextuales relevantes, es decir, de las mejores con-

sideraciones morales y políticas que involucran al sujeto del enunciado (la mujer). Teniendo en cuenta que la autora señala las consideraciones normativas como determinantes de los factores contextuales, el término “mujer” podrá tomar la forma de diferentes definiciones según el contexto relevante específico. En este sentido, considera posible usar definiciones, en ocasiones, basadas en la identidad de género, en otras, que toman el género como una clase o, alternativamente, que hablan de las mujeres como un sexo biológico. Favorecer las mejores consideraciones morales y políticas en la definición del término, argumenta la filósofa, debería permitir hacer frente tanto a debates sobre la trans-inclusividad del término mujer como a las denominadas “visiones críticas del género”.

4. Cuarta parte: “Epistemology and Polarization”

Los editores han reservado la última sección del volumen para atender a un fenómeno claramente relacionado con la formación y perpetuación de injusticias y desigualdades sociales, pero que, al contrario que otras realidades previamente identificadas en este proyecto, sí ha recibido gran atención de la opinión pública en los últimos años: la polarización.

La asunción generalizada de que la polarización tiene una conexión directa con la producción de injusticias será el punto de partida del trabajo de Manuel Almagro-Holgado y Alba Moreno-Zurita. Su contribución, que asumirá esta premisa, se interesa por identificar qué definición de polarización puede explicar de manera exitosa la conexión entre polarización e injusticias. Para ello, diferenciarán entre dos formas de entender la polarización. De un lado, la polarización ideológica tiene que ver con lo que la gente dice que cree, es decir, con cómo se presenta el contenido de una creencia en una distribución o espectro. Mayor polarización significaría así mayor extremismo o estar más lejos de las creencias de las que se partía. Del otro lado, la polarización afectiva tiene que ver con lo que la gente dice que siente respecto a personas de grupos ajenos a los propios debido a la confianza que tienen en una creencia central en su identidad ideológica, es decir, tiene que ver con el grado de convicción y no con el contenido. Mayor polarización significaría aquí mayor radicalismo o creer con mayor confianza lo mismo que creías inicialmente. Esta diferenciación hará evidente que la noción de polarización ideológica, al contrario que la afectiva, no es capaz de dar razón de la formación de injusticias testimoniales o discursivas, ya que no puede dar razón de las actitudes necesarias en la constitución de dichas injusticias (credibilidad disminuida, hostilidad, falta de respeto...).

El capítulo que cierra este volumen hace uso de la polarización como un ejemplo de cómo la filosofía y la ciencia política pueden informarse mutuamente. Para ello, William J. Berger y sus colaboradores recogen tres contribuciones que han podido hacer al estudio del fenómeno de la polarización. De ellas la más valiosa es un novedoso modelo normativo sobre un mecanismo de polarización, que caracteriza la polarización como un fenómeno producido por una cantidad limitada de agentes epistémicos racionales que tratan de compartir información. Dado que, aunque estos agentes están actuando racionalmente, emergen entre ellos grupos polarizados, las dinámicas asumidas para explicar las cámaras de eco y las burbujas epistémicas no parecen adecuadas, ya que este modelo implica que es posible que éstas surjan incluso cuando no hay vicios epistémicos involucrados.

5. Consideraciones finales

Al hacer una evaluación global de la obra, quizás uno de los aspectos que puede suscitar mayores críticas es la dificultad generalizada de las diferentes contribuciones de ofrecer estrategias definitivas en la lucha contra las injusticias y la opresión. A pesar de que el espíritu de la propuesta conjunta es la de orientar la práctica filosófica a la lucha contra los modos de opresión y de injusticia, en numerosas ocasiones las propuestas del volumen emplazan sus análisis filosóficos a otros compromisos o investigaciones de carácter político, moral o normativo. Ejemplos de esto son la estrategia de Medina de recurrir a los “debería” (*should have*) para exigir responsabilidades sobre las prácticas epistémicamente viciosas, el reconocimiento de Díaz-León de que los lectores pueden estar de acuerdo con su teoría semántica, pero no con sus visiones morales de los casos concretos (Bordonaba-Plou et al., 2022, p. 252) o la llamada de atención de Borgoni sobre la necesidad de identificar las normas antes de entender la naturaleza de los sesgos. Aunque esta tendencia colectiva en el volumen podría ser criticada e incluso tachada de abandonar la labor que se han propuesto en el punto más transcendental, sería más justo reconocer que esta dependencia de diversas disciplinas es precisamente uno de los valores y apuestas más fuertes del proyecto, dado que reconoce el carácter necesariamente interdisciplinar del problema.

En definitiva, el volumen pretende sentar las bases de la idea, poco extendida pero prometedora, de que hacer filosofía analítica puede ser a la vez hacer filosofía social y política. Entender este trabajo como una colaboración entre dos disciplinas claramente diferenciadas, en la cual una parte ha de proveer ciertas contribuciones, mientras la otra debe hacerlo en otras diferentes, sería sólo entender la mitad de la propuesta del volumen. Lo realmente innovador de la propuesta de *The political turn in analytic epistemology* es que invita a entender la interdependencia de disciplinas tradicionalmente autónomas del mismo modo en que las feministas entendieron lo ineludible de la interseccionalidad para concebir las opresiones que atraviesan a las mujeres. La opresión que sufre una mujer negra no es adecuadamente desentrañable como la suma, por un lado, de las opresiones de las mujeres y, por el otro, de las personas negras. Para comprender correctamente su opresión hay que reparar en que ésta es específica y distintiva de la intersección de sus diferentes identidades. De modo similar, este volumen solo adquiere un sentido completo si es comprendido como un esfuerzo por esclarecer la intersección de la filosofía analítica y la política, no como la suma de las contribuciones de ambas.

En esta empresa parece especialmente loable señalar cómo la obra casi unánimemente desempeña un esfuerzo por dar sentido a las formas opresivas e injustas existentes desde un marco de comprensión de la racionalidad, y no sólo como resultado de errores o deficiencias, ya sea de agentes individuales o colectivos. Este movimiento permite concebir las injusticias y las relaciones de desigualdad como fenómenos más complejos y enraizados en el interior de las prácticas cotidianas de las personas, colectivos e instituciones, y no sólo como defectos ocasionales de esas prácticas. De la misma manera permite ver que ciertas injusticias son el resultado de normas, situaciones o comportamientos aparentemente racionales, asumidos como válidos y con sentido, aun cuando tengan consecuencias deleznable. Pero más relevante si cabe es que esta lectura que ofrece el volumen permite justificar que

muchas de las injusticias y opresiones que han sido atribuidas a mala suerte epistémica (o política) o a malas prácticas de agentes concretos, ahora pueden ser identificadas como el resultado de patrones o estructuras que exigen la búsqueda de responsabilidades individuales, colectivas e institucionales.

En suma, estamos ante una obra muy completa y de gran valor en el panorama filosófico actual, ya que consigue poner orden y otorgar legitimación filosófica a un conjunto de preocupaciones que no siempre han sido reconocidas como centrales para el debate filosófico. Esta obra se convierte así no sólo en un excelente diagnóstico desde múltiples perspectivas de los intereses y problemas filosóficos actuales, sino en un recurso ineludible para futuras investigaciones en la nueva forma de hacer filosofía analítica, aplicada y comprometida, que aquí se vislumbra.

Referencias

- Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V. F., & Torices, J. R. (Eds.). (2022). *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression*. Berlín/Boston: de Gruyter.
- Cudd, A. (1995). Analytic Feminism: A Brief Introduction. *Hypatia*, 10, 3, 1-6. doi:10.1111/j.1527-2001.1995.tb00734.x
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Garry, A. (2022). Analytic Feminism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/femapproach-analytic/>>.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting reality: Social construction and social critique*. Oxford University Press.
- Jenkins, K. (2016). Amelioration and inclusion: Gender identity and the concept of woman. *Ethics*, 126, 2, 394-421.

Truenos sobre Europa (Nota crítica sobre INSAUSTI, Gabriel (2022). *Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber*. Sevilla: Thémata)

Thunders over Europe (Critical note on INSAUSTI, Gabriel (2022). *Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber*. Sevilla: Thémata)

NICOLÁS DE NAVASCUÉS*

Resumen. ¿Qué confluencias se dieron entre las obras de dos literatos como Kafka y Roth? ¿Es posible descubrir una raíz oculta de corte hasídico, a partir de la renovación espiritual que Buber llevó a cabo, en la obra de aquellos dos grandes escritores? ¿Cómo hacer dialogar a la filosofía y la literatura desde los problemas que el pensamiento judío finisecular tuvo que enfrentar? De estos problemas se ocupa el último libro de Gabriel Insausti, que desde prismas muy diferentes pero con un fuerte componente filosófico nos pone ante el problema fundamental de la existencia judía y la experiencia de la extranjería en los albores del corto siglo XX.

Palabras clave: Kafka, Roth, Buber, judaísmo, historia de Europa.

Abstract. What were the confluences between the works of two literary figures such as Kafka and Roth? Is it possible to discover a hidden Hasidic root in the work of these two great writers, based on the spiritual renewal that Buber brought about? How can philosophy and literature be brought into dialogue on the basis of the problems that fin-de-siècle Jewish thought had to face? Gabriel Insausti's latest book deals with these problems, which, from very different prisms but with a strong philosophical component, brings us face to face with the fundamental problem of Jewish existence and the experience of foreignness at the dawn of the short twentieth century.

Keywords: Kafka, Roth, Buber, Judaism, European History.

Recibido: 26/10/2022. Aceptado: 14/02/2023.

* Nicolás de Navascués es investigador predoctoral en filosofía en la Universidad de Navarra. Su investigación se centra en el desarrollo del vínculo existente entre la totalidad como categoría ontológica y el totalitarismo como categoría política. Para ello, se sirve de Levinas como crítico de la tradición filosófica occidental y de Hegel como cumbre de la metafísica. Sus líneas de investigación son la filosofía política, las corrientes actuales de la filosofía y la filosofía y la literatura. Publicaciones recientes: Navascués, N. de y Urabayen, J. (2022). "Hannah Arendt. Política y Derecho a la luz del juicio a Eichmann", en Porfirio Cardona-Restrepo, Enán Arrieta-Burgos y Andrés-Felipe Duque Pedroza (eds.), *Política y Derecho. Autores contemporáneos*, Tirant lo Blanch, 245-276. Navascués, N. de (2022). "Hannah Arendt lee a Kafka. Una conceptualización de los rostros kaffianos a lo largo de la obra arendtiana", *Claridades*, 14, 11-40. Correo electrónico: ndenavascue@alumni.unav.es

Que estamos ante una obra de fisuras es algo que sabemos desde el título. ¿Kafka, Roth y Buber? De acuerdo. Pero ¿en qué relación? ¿Horizontal? ¿Vertical? ¿Cómo se miran los unos a los otros? Con una rápida ojeada la única pista que encontramos es que las guías del libro son dos textos de Kafka y Roth. Comenzamos heridos, como los autores que nos encontramos en esta obra.

Pues ¿cabe alguna otra forma de escribir sobre Kafka y Roth que a través de la herida? La herida de un movimiento, el hasidismo, que fue terriblemente golpeado con la *Shoah*. Y la herida de una existencia, la judía, con todos sus avatares, que marcó tres nombres y que vivió una renovación que representaron Kafka y Roth en artefactos literarios haciendo obra textual de un programa filosófico y existencial, el de Buber. En el “Epílogo” este movimiento filosófico y espiritual adquiere figura carnal en el *Ostjudentum* como metáfora viva de la recuperación cultural que Kafka y Roth trataban de llevar a cabo. Pero habremos de esperar para encontrar la carne y el hueso.

Este es un libro de interrogantes. Sigamos pensando el propio título. Para descubrir el sentido del atrio habremos de avanzar, como mínimo, 82 páginas. Son unos cuantos pasos antes de llegar, pero vale la pena. Es esta una obra deforme, buena y bella, que hace dudar al lector de si está frente a un ensayo o una monografía académica. Que la pluma que firma las páginas ha escrito en todos los géneros de la literatura se sabe después de pocas líneas.

Un libro tan rico exige decidirse por unos temas y dejar otros a un lado. Revisitar el Libro de Job, que Insausti sugiere como clave hermenéutica fundamental, o revisar la genealogía de los ojos poéticos del autor reseñado son temas que se antojan interesantes pero imposibles de abarcar. Como estamos en una sede filosófica, también dejaré a un lado detalles de crítica literaria como el del modernismo de Roth y Kafka (pp. 219 y ss.),¹ más apropiados para otros lugares. Me propongo, pues, tratar en esta nota crítica lo que, a mi juicio, es la clave de la obra: el significado del ser judío en una Europa cuya paz amenazaba quiebra, cuya quiebra se materializó en las trincheras, que volvió a vivir una tensa paz, y que de nuevo vio llegar una tormenta. Kafka, Roth y Buber entre 1900 y 1939.

Que se trata de un libro centrado sobre unos pocos textos literarios nucleares es evidente. Algún lector pensará que Insausti pasa de largo por algunos pasajes que hubieran merecido un comentario, especialmente en Kafka, cuyos *Diarios* tienen en este libro tanta fuerza como “Ante la Ley”, frente a un texto como “En la colonia penitenciaria” que se ve reducido a una o dos anotaciones a pie de página, y *América* o *El castillo*, que brillan por su ausencia. No obstante, todo estudio parte de una selección, de una decisión. Se trata de un libro suficientemente atrevido como para, además, afanarse en un estudio integral de los textos. Insausti es claro: parte de dos textos como hilos de una madeja que después irá desenrollando, cada vez con más precisión, y dejando atrás obras que es imposible abarcar.

Por supuesto, no se trata de una obra histórica de orden descriptivo. Ensayo de crítica literaria, monografía de historia cultural, estudio de pensamiento político, el movimiento y la densidad del espíritu están en cada página, pues Insausti no pretende simplemente contar una historia, sino revivir la vivacidad del intento de renovación del judaísmo. Y eso nos lleva inevitablemente a una pregunta: ¿hay una relación jerárquica entre los tres autores? ¿Cuál es

1 A la hora de citar el libro que da lugar a esta nota crítica se ha decidido simplificarlo señalando simplemente el número de página.

el lugar que ocupan? A primera vista, hay una estructura cronológica en el interior del texto. El orden del título es también el orden de aparición de los autores. Pero, a su vez, sabemos que Kafka y Roth están entrelazados, que la obra se guiará tomando como referencia “Ante la Ley” y *La leyenda del santo bebedor*. Buber solo aparecerá con la fuerza que le corresponde en la obra a partir de la página 100.

Antes de adentrarnos en las reflexiones filosóficas, históricas y literarias, vale la pena detenerse en unos comentarios sobre la forma del libro que reseñamos. Resulta ciertamente peculiar que el trazado histórico-cronológico-teórico tenga su equivalente en la forma del libro. Como ya se ha destacado, el orden de aparición de los autores es significativo: el texto *simula*, es decir, sigue ordenadamente la realidad narrada. Quizá sea esta la razón de que, igual que la indecibilidad que afectó a Kafka y a Roth –no así a Buber– en torno a su judaísmo –véase la frase en el diario de Kafka de 1914, “¿Qué tengo en común con los judíos?”, (p. 131)–, el libro que reseñamos se mueva también en tierras pantanosas. Hay idas y vueltas, grietas, un continuo “dentro” y “fuera”, que lo convierten en algunos momentos en una lectura desconcertante pero muy interesante. Y no solo porque uno tiene la impresión, tras una lectura cuidadosa, de que hay un cuarto nombre: el de Isaac Bashevis Singer –quizá su función sería la de ejemplificar, la de hacer de *figura* consumada de los tres autores nucleares en este libro–. En las notas a pie de página Insausti no solo profundiza, como es habitual en el trabajo académico, en la bibliografía secundaria, sino que en ocasiones apunta y apuntala algunas de las tesis más innovadoras de su obra.

Como crítico, Insausti opera cogiendo la madeja de hilo y jugando nerviosamente. Hace entrar y salir a los autores, de pronto los hila entre ellos, busca las analogías, y recoge los hilos para, una vez más, interpretar un nuevo movimiento, otro vals con un hilo nuevo. Es obvio que, al cabo, un libro cuyo título está compuesto por varios nombres, debe buscar las trabazones. Peculiares, pero están buscadas; difíciles, pero están encontradas. Si consigue que *clochard* y campesino acaben conociéndose el uno al otro (pp. 233-234), lo hace juntando dos miradas, las de Roth y Kafka, cuyas figuras están al mismo tiempo hermandadas y alejadas.

Varias hipótesis se proponen a modo de claves de lectura. Por un lado, un iuspositivismo que califica, en algún momento, de “ciego” (p. 76). Por otro lado, y de manera complementaria, la contextualización histórica es fundamental: los estertores del Imperio Austrohúngaro, la Gran Guerra. Por ejemplo, el recurso a la filosofía política arendtiana lleva a Insausti a postular que el vacío de la Ley es el totalitarismo. Pero, en el fondo, la idea que todo lo reúne en sí es la tensión entre modernidad y judaísmo, entre un modo de existencia particular y una homogeneización de la realidad humana. Que Rosenzweig sea uno de los actores principales en este drama no es casualidad: el hombre que, a punto de bautizarse, quiso conservar su fe judía. En resumen: es la tradición hasídica, tal y como aparecerá en las primeras décadas del siglo pasado, la que nos aportará las claves centrales.

Por eso el eje que opera como puente entre ambos literatos, fundamental para Insausti, es la influencia de los relatos hasídicos de Buber en el ambiente cultural centroeuropeo del primer cuarto de siglo. A juicio del autor, pone las bases del “renacimiento judío” que el sabio trató de llevar a cabo. Y es este hasidismo lo que convierte en un triángulo –recordemos la estrella rosenzweigiana– la relación de los tres nombres propios. Ahora bien, las puntas del triángulo no son perfectas: “Pese a que fue Kafka quien trató personalmente a Buber e

intercambió con él un breve epistolario, es en el temperamento del último Roth donde se reconoce una mayor afinidad con la interpretación buberiana del hasidismo” (p. 156). La explicación secuencial que ofrece Insausti sigue esta estructura: desde la asimilación, desde lo dado de la vida judía finisecular, se produce un desencanto, y solo tardíamente hay un redescubrimiento de las raíces judías. Dicho freudianamente: después de matar al padre, trataron de resucitarlo –aunque precisamente sus casos, como expresó Arendt en su ensayo sobre Walter Benjamin en *Men in Dark Times*, tuvieran que ver con matar al padre asimilado para remitirse a una lejanía practicante–.²

Lo que podemos concluir es que Kafka y Roth dan el impulso necesario en su literatura para lo que en el ámbito del pensamiento Buber trata de realizar: la renovación del judaísmo moderno en un mundo moderno. En este sentido, serían dos escalones para llegar al corpus buberiano como fuente de vida particular para esa forma de existencia peculiar y marginada, para ese modo de ser, para esa categoría del ser que es el judaísmo que Rosenzweig describió, casi fenomenológicamente, en *La Estrella de la redención*. Pero estos dos escalones, independientes entre sí, no son unilaterales. Como veremos, que la propuesta buberiana los alcanzase no significa que se adhiriesen a ella. Cada uno conservará su peculiar forma de escribir, su intento particular de supervivencia en el mundo y su propia relación con la renovación del judaísmo. “Se trata en ambos casos de dos artistas ‘cultos’ que dialogan con una tradición respecto de la cual se encuentran hasta cierto punto desgajados”, escribe Insausti (p. 203). La dialéctica entre familiaridad y extrañeza es, como bien sabemos, un taller de creaciones artísticas.

Cómo salga esta operación de magia negra es algo complicado. Entre otras cosas, porque la cuestión no es tan sencilla. Insausti se remite a Eliot y a Pieper para mostrar dos opiniones contrapuestas acerca de la tradición: una que exige una afirmación voluntaria de pertenencia y otra que constata la pertenencia a uno de sus hilos y muestra la imposibilidad de sustraerse a él. La magia negra implicaba resucitar a un judaísmo de la Diáspora con corrientes muy diferentes. Ciñéndose a Buber, Insausti nos facilita la operación, y constituye a Kafka y a Roth, simultáneamente, en “guardianes” de una tradición y en sus “renovadores” (p. 199). Esto implica, como ya hemos destacado, una crítica a la tradición rabínica (“Ante la Ley”) y una propuesta existencial hasídica (*La leyenda*). Kafka y Roth serían, entonces, los encargados de mantener vivo un fuego cuyas ascuas se habían oscurecido. Por desgracia, la nube que apagaría el intento hasídico de devolver la vida al judaísmo y de devolver al judaísmo a la vida estaba a la vuelta de la esquina.

Pero antes de la Catástrofe, y en el interior del texto, los cuentos toman vida propia y, tras sus interpretaciones relativamente autónomas, empiezan a moverse y a discutir en direcciones impensadas. Así, el hasidismo buberiano renueva el sentido del texto hasta el punto de que, de pronto, Insausti puede considerar que *La leyenda* es una réplica a “Ante la Ley” a partir de la diferencia de creencias en torno a la posibilidad de salvación por nuestros propios actos (p. 170), y Roth acabará siendo un hasídico que, bajo su santo bebedor, escondió un inmanente *zaddik*, un santo en la tradición hasídica (p. 177).

2 “Si Freud hubiese vivido y llevado a cabo sus investigaciones en un país y una lengua que no fuese el ambiente judío-alemán de sus pacientes, quizá nunca habiéramos oído hablar del complejo de Edipo” (Arendt 1968, p. 179).

El autor logra el diálogo, la unión, la mirada sincera entre los autores. No es el único caso en el que observamos que Insausti es un escritor de conjunciones. Es cierto que escribe que “sin prestar alguna atención a la condición hebrea de nuestros autores sería imposible obtener una lectura que haga justicia al texto” (p. 95). ¿Quién puede, realmente, negarlo? Pero decide moverse en una indeterminación entre el carácter hebreo y la existencia europea que dota de un sentido más poderoso al texto que las opciones disyuntivas. Por eso, a la investigación sobre el sionismo en el sentido más amplio del término, y a las múltiples opciones y corrientes que este aporta, el autor añade sus recursos filológicos para reunir los textos y pensarlos a partir del género literario. Así, los vincula a través de su carácter de parábolas, relatos breves, de carácter más universal y menos histórico (p. 141). Insausti es un pensador, un crítico, un lector del y, de Atenas y Jerusalén. Su historicidad es la historicidad del hecho de ser judío en la Europa de entreguerras, historicidad *realizada* en unos individuos a los que, qué duda cabe, se les aplicaría el tan repetido adagio de Terencio. Una pregunta compleja por una multiplicidad de rostros de un mismo nombre: son direcciones políticas, religiosas, lingüísticas, étnicas, culturales de un “ser judío” muy concreto (p. 205).

Y si bien Insausti se esfuerza por deshacer la cerrazón de cada texto y cada autor, no cae en un eclecticismo ni en un barato *tout se tient*, incapaz de distinguir las diferencias.³ Frente a la ya algo manida expresión de “afinidades electivas”, Insausti entiende la relación entre Kafka y Roth como una de parentesco o una “comunidad de preocupaciones” (p. 67). No es extraño que la sombra de Zweig –el de *El mundo de ayer*, claro– pese, más o menos silenciosa, sobre esta obra; como la del Singer que escribiera *De un mundo que ya no está*. Si algo late en su corazón es un recorrido por el mundo de ayer, por la Europa de unos oprimidos que, como la protagonista de *Expiación* de McEwan, pudieron hacer justicia solo a través de la literatura. Tanto el hombre que decía “Yo mismo estoy compuesto de literatura, no soy otra cosa y no puedo ser otra cosa” (Kafka 2004, p. 123), como el errabundo Roth –que, como interpreta biográficamente Insausti, utilizó la ficción como un factor “corrector” de la realidad (p. 257)– y aquel santo varón Buber formaron parte de un mundo resquebrajado al que trataron de dotar de sentido en la tinta, con las distintas formas que tuvieron para hacerlo.

De este mundo perdido, de este mundo pasado, se impone la idea de verdad y mentira –en sentido inmanente, no extramoral–. Por eso uno de los hilos fundamentales de la obra es la búsqueda de la verdad. Frente al engaño universal, a esa mentira convertida en orden universal de la que hablaba el K. de *El proceso*, existe –e Insausti lo *exige*– una posibilidad de rasgar un orden falsario, una Totalidad inoperativa para la existencia humana. ¿El origen? Veámoslo.

La cuestión reside en una confluencia entre Modernidad (burocrática), literatura (modernista), política (totalitaria) y existencia (ética). “Sólo queda, en manos de Kafka, la capacidad del individuo de resistirse a las mentiras y buscar lo justo en su conciencia” (p. 80), escribe Insausti. Verdad y justicia parecerían relacionarse de un modo tal que la verdad no tendría tanto un sentido ontológico y epistemológico sino ético y político. Después, Insausti destaca que “Roth y Kafka se han propuesto ‘decir la verdad’, pero para semejante tarea han

3 Nietzsche, parágrafo 228 de *La gaya ciencia*: “Quien quiere mediar entre dos pensadores decididos está marcado por la medianía: no tiene ojos para ver lo único; ver siempre parecidos y convertir todo en igual es el signo de ojos débiles” (2014, p. 822).

elegido una forma narrativa y oblicua” (p. 181). Como bien sabemos después de décadas de autoficción y ensayos para quebrar la rigidez de las fronteras de los géneros literarios todavía perseguidos por la poética aristotélica, la literatura es uno de los modos sublimes para alcanzar eso que denominamos la verdad. Así nos lo recuerda Insausti cuando afirma que, a pesar de la diferencia entre la estructura de la parábola deconstruida de Kafka y el cuento hasídico de Roth, ambos comparten un mismo recurso al mito, mito caracterizado como posibilidad de acceso a la verdad ya desde Vico (p. 184). Y así lo sabemos los lectores contemporáneos, quizá rothianos y kafkianos en nuestra conciencia colectiva. Los ejemplos posteriores van desde el Simon Leys que en el “Postfacio” de *La muerte de Napoleón* decía que “no hay género más personal ni más íntimo que la ficción”, al Vonnegut que comienza *Matadero cinco* con “Todo esto sucedió, más o menos”. Quien aborda lo más personal y lo más íntimo, ¿no se acerca, al acariciar las verdades del corazón, al núcleo de lo trascendental? Entre la ironía y la trascendencia, el *más o menos* de Vonnegut: siempre se escapa algo.

Insausti lo sabe, y por eso la suya es una poética de la obra abierta. Así se insinúa en diversos momentos del libro. En uno, especialmente brillante, en que muestra las limitaciones de las interpretaciones biográficas y psicoanalíticas, hace gala de una hermenéutica filosófica y literaria de gran altura. El autor afirma, desde la sangre kafkiana, que existe una sola posibilidad de no leer a Kafka: que las posibilidades interpretativas se contemplen como excluyentes entre sí. Expresado con las palabras del escritor praguense: “Es difícil decir la verdad, porque hay solo una, en efecto, pero está viva y por eso tiene un rostro vivo y cambiante” (Kafka, 2015, p. 97); y, dicho sea de paso, algo parecido escribió hacia el final de *La estrella de la redención* Rosenzweig al tratar la relación de judaísmo y cristianismo con la verdad. Solo desde la mirada hermenéutica Kafka se nos aparece en su verdad más íntima.

No hemos hablado de la poética de Insausti por casualidad. Probablemente algunas de las páginas más brillantes son aquellas en que el autor se despega de la bibliografía secundaria y avanza sus lecturas de los textos (pp. 80 y ss.). Lo más bello –y difícil– de estas reflexiones se condensa en una idea que conmueve especialmente: la expresión de que “el lugar llamado a constituir una mera transición, el atrio, se convierte para estos dos personajes en una morada que habitar” (p. 82). Si el judío errante que fue Roth y el hombre que dijo “mi pueblo, si es que tengo uno”⁴ se atrevieron a algo y lo materializaron textualmente fue a ser *habitantes de la intemperie*. Frente al cobijo que aporta el sistema –aquel que, precisamente a propósito de Kafka, Arendt describió en su dimensión de identificación del individuo con su función–⁵ los héroes rothianos y kafkianos destruyen unos pilares podridos, gangrenados, contruidos a partir de la mentira. Atreviéndonos en este caso quizá a asimilar excesivamente a los personajes de Roth como kafkianos, podemos afirmar que frente al juicio determinante –característico del derecho– que se ha convertido en omnipresente en los *topoi* que atraviesan los K. y los Andreas, éstos se atreven a vivir una vida fundada en el continuo juicio reflexionante.⁶ Una puesta en cuestión de la totalidad: una voladura del sistema, el intento de hacer estallar la totalidad, *un éclatement de la totalité* como lo denominaba Emmanuel Levinas.

4 Citado en Arendt (1968, p. 190). También Roth dijo esto en diversas ocasiones. Véase la p. 288 de la obra que comentamos, por ejemplo.

5 Véase Arendt en su ensayo “Franz Kafka: a Revaluation” (1994, p. 75).

6 Tomo aquí, por supuesto, las nociones kantianas de la *Crítica del juicio*.

Una nota crítica con este carácter no puede permitirse terminar sin tratar de hacer estallar a su vez algunas partes del discurso comentado. Si hemos explicado que los momentos de mayor altura se encuentran espontáneamente en las insinuaciones y en las hipótesis –¿cómo no disfrutar cuando saltamos de las interpretaciones de Kafka en los años 30 a la hipótesis de que la teoría de la redención de san Anselmo de Canterbury ha provocado serios problemas en la historia del cristianismo?–, es de justicia reconocer, a su vez, que los momentos más pesados de la obra son los momentos eruditos, más estrictamente académicos. Hay discusiones de especialista que quizá no interesen a todos los lectores.

También hay que reconocer que las consideraciones de Insausti sobre algunos autores pueden ser discutibles. Llamar a Hegel “el filósofo del Estado prusiano” (p. 56) puede llevar de cabeza a algunos lectores y constata la pervivencia de un gran mito, a pesar de la ya ingente bibliografía en todos los idiomas que se ha ocupado de desmontar este anatema anti-hegeliano⁷. Se perdona porque Insausti presenta una constelación filosófica, crítico-literaria, histórica, ciertamente apabullante y monstruosa. No duda en vincular la filosofía alemana del derecho, desde Kelsen a Radbruch, con los temas que subyacen en la literatura rothiana y kafkiana (pp. 58 y ss.). Se echa de menos, no obstante, un comentario más detallado acerca de Benjamin y Schmitt, una discusión más familiar para el lector de un libro de este corte que la exposición –somera– del pensamiento de Kelsen.

No podemos concluir sin recordar que la lengua es otro de los vértices sobre los que se mueve la obra. Así, escribe Insausti, “una de las razones por las que el idioma constituía un bien muy preciado era el hecho de que para escritores como Roth y Kafka suponía el legado fundamental de un Imperio extinto” (p. 240). En la filosofía contemporánea el problema de la lengua está a la orden del día, y no nos referimos con ello al *linguistic turn*, sino más bien a aquello que queda cifrado en la respuesta de Arendt a un entrevistador: “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (1994, p. 12). El vínculo entre lenguaje y dolor supondría en autores varios un asidero en medio del mundo que naufragaba. El problema de la definición del ser humano, del concreto y del general, tanto desde lo que Sartre tematizó posteriormente a través de la mirada constituyente del otro hacia mí mismo, como de la relación del sí-mismo con el yo, encuentra en el lenguaje uno de sus puntos de gravedad.⁸ Cómo ser judío sin hablar hebreo, cómo escribir la obra en un alemán que quisieron arrancarles posteriormente, es uno de los temas que preocupa a Insausti y que vincula, sin dudar, a las postrimerías del Imperio Austrohúngaro. *Escoger* el alemán era una toma de posición existencial en toda regla: un movimiento en la dialéctica entre modernidad y judaísmo.

Esta dialéctica se mueve, en sede filosófica, en la tensión entre universalidad y particularidad. ¿Son excluyentes y se destruyen la una a la otra? ¿Cómo ser judío y europeo? Pero Insausti es un escritor de la conjunción, como ya hemos dicho. Como Arendt, como Levinas. Planteamiento denunciado por Shestov, que expresaba precisamente en su *Atenas y Jerusalén* la exclusión histórica de estos polos. Pero quizá, piensa Insausti, sea siempre una necesidad, un desiderátum que no podemos perdernos, que no podemos negarnos a nosotros mismos. Locura mesiánica, tal vez.

7 Véanse los capítulos correspondientes del colectivo editado por Jon Stewart (1996).

8 Este problema está perfectamente ejemplificado en Primo Levi y en Jean Améry, que fueron *convertidos* por los nazis al judaísmo, pues ellos jamás se hab(r)ían identificado como tales, pero fueron conducidos a Auschwitz.

Espero haber dado cuenta de los problemas que esta obra, amplia y ambiciosa, suscita. Más audaz –ahí queda la cuestión– habría sido relacionar este libro con el conjunto de la producción de Insausti. Baste con este comentario. Después de su *La Lira de Linos*, una obra dedicada al problema del cristianismo y la cultura contemporánea europea –qué remedio: la tensión entre Modernidad y religión–, podríamos pensar que esta obra es una continuación particular de aquellas ideas. Pero quizá no tenga tanto que ver con esa línea intelectual sino más bien con aquello que escribía Insausti en sus diarios recogidos en *El oro del tiempo*: el extraño deseo, ante el hijo emocionado por los superpoderes de los personajes de las series, de ser un “superfilólogo”. El deseo de trascendencia que se alcanza al recordar, al no permitir que caigan en el olvido las palabras de aquellos que fueron y ya no son. El trayecto es claro: si partimos de la herida, tratamos de llegar a la cicatriz. La cauterización de la sangre derramada, que se logra en la justicia de la tinta.

Pero dejemos hablar ya al propio libro. No dilapidemos aquí las palabras; no, todavía no. Pues es cierto que Insausti considera el motivo de la dilapidación como la metáfora central de *La leyenda* (p. 166) y, en esa medida, en el núcleo de una propuesta existencial. Pero también nos enseña que la metáfora central de “Ante la Ley” es la imposibilidad de traspasar el umbral del sentido (p. 182). Hay un respeto a las palabras, propio del judaísmo, y también de la tradición hermenéutica, que debemos recordar, pues, como advertía Odo Marquard, la *vita brevis* para el filósofo no significa más que la exigencia de no fatigar inútilmente al lector: “Todo texto debe siempre hacer penitencia por su propia existencia. La tendencia es que esto se consiga a través del estilo” (2012, p. 24). La escritura como la hipócrita sustracción del tiempo finito al prójimo. Dejemos ya que sea el prójimo quien aparezca con su propia voz.

Referencias

- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding (1930-1945). Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- Kafka, F. (2004). *Aforismos, visiones y sueños*, Madrid: Valdemar.
- Kafka, F. (2015). *Cartas a Milena*, Madrid: Alianza.
- Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III: obras de madurez I*, Madrid: Tecnos.
- Stewart, J. (ed.) (1996). *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 91 (2024), pp. 221-227

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.562481>

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal): se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

¿Generatividad o historicismo? Noticia y comentario sobre el libro *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, de Anthony J. Steinbock

Generativity or historicism? Notice and commentary on the book *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, by Anthony J. Steinbock

JUAN JOSÉ ÁLVAREZ RUBIO*

Resumen. Noticia y comentario sobre generatividad e historicismo a propósito de la reciente publicación del libro *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* de Anthony J. Steinbock, Salamanca, Sígueme, 2022, 429 pp.

Palabras clave: Steinbock, fenomenología generativa, fenomenología estática, fenomenología genética, historicismo.

Abstract. Notice and commentary on generativity and historicism regarding the recent publication of the book *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* by Anthony J. Steinbock, Salamanca, Sígueme, 2022, 429 pp.

Keywords: Steinbock, generative phenomenology, static phenomenology, genetic phenomenology, historicism.

Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl es el título en español de uno de los trabajos más relevantes sobre la filosofía husserliana del último tiempo. Publicado originalmente en 1995 con el título *Home and Beyond*, la magnífica traducción de Rocío Garcés y Andrés Alonso viene a poner al día a los lectores hispanoparlantes ante uno de los aspectos hasta entonces más inexplorados por los estudios husserlianos: me refiero, desde luego, a la noción fenomenológica de «generatividad» (*Generativität*). Husserl

Recibido: 24/03/2023. Aceptado: 02/06/2023.

* Juan José Álvarez Rubio es doctorando en filosofía por la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (2022-2026). Su área de investigación se centra en la filosofía francesa contemporánea, en particular, en la obra de Jacques Derrida. Ha participado como tesista, asistente de investigación e investigador en distintos proyectos de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT). Correo electrónico: juan.alvarezr@mail.udp.cl.

menciona explícitamente de la cuestión de la generatividad en el párrafo 61 de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y en varios pasajes de Husserliana XV y XXIX, como una nueva dimensión de la fenomenología, de un grado superior en cuanto al nivel constitutivo, dirigida a describir los fenómenos geo-históricos, normativos, sociales o intersubjetivos como el nacimiento y la muerte en cuanto características constitutivas del mundo, las tradiciones culturales, las brechas generacionales, la historicidad, etcétera. Así, en *Mundo familiar y mundo ajeno*, Steinbock busca exceder y horadar los límites de la fenomenología husserliana, a la que permanece sin embargo inmanente, para dar cuenta de la generación trascendental del sentido mediante una «fenomenología no fundacional» —de una «génesis no genética» según la acertada fórmula que emplean Rocío Garcés y Andrés Alonso en su «Estudio introductorio» (Steinbock, 2022: 14) — orientada a describir el proceso del devenir histórico y social, y por lo tanto el pasado y futuro de las «generaciones» históricas que conforman las estructuras eidéticas *a priori* del mundo social. En este sentido, la «generatividad», tal como Steinbock la concibe, no es solamente la apertura metodológica de los temas o fenómenos generativos, sino también —como él mismo precisa en el prólogo a la edición castellana— un nuevo «Absoluto», un absoluto más concreto que surge del devenir o del movimiento dinámico de la realidad, y que se expresa aquí bajo la correlatividad co-originaria del «mundo familiar» y el «mundo ajeno». De esta manera, mientras la fenomenología «generativa» (con minúsculas) explicita los fenómenos generativos, la fenomenología «Generativa» (con mayúsculas) aborda la «Generatividad» en cuanto tal, y por ende, todas las dimensiones metódicas y temáticas; es decir, tanto la estructura esencial como la estructura de una determinada tradición cultural e histórica en términos de lo familiar y lo ajeno.

En este marco de reflexión, la fenomenología generativa se distingue necesariamente de la fenomenología estática y de la fenomenología genética. Como es sabido, la constitución estática del sentido describe la estructura noético-noemática que hace posible que los objetos sean intuitos en la conciencia. Sin embargo, al privilegiar las descripciones estructurales y eidéticas valiéndose de un procedimiento progresivo para tematizar los modos de donación, cuyo sustrato constitutivo último remite a la idea cartesiana de la inmanencia absoluta de la conciencia, la elucidación estática se muestra incapaz de tematizar la auto-temporalización y la facticidad concreta del ego monádico: «La conciencia ‘absoluta’ y ‘verdadera’ —escribe Steinbock— tiene, como diría Merleau-Ponty, un ‘*punctum caecum*’, un punto ciego [...] la conciencia no puede estar completamente presente ante sí misma en la reflexión intuitiva inmanente; ella se eludiría necesariamente a sí misma no sólo en la constitución del tiempo, sino también cuando la reducción se dirigiese hacia la conciencia constituyente del tiempo» (Steinbock, 2022: 71). Así, con el propósito de realizar un análisis concreto de la auto-temporalización, Husserl desarrolla una fenomenología genética orientada a tematizar regresivamente —a través de los fenómenos primordiales de la motivación, la apercepción y la asociación afectiva— el modo en que los objetos aparecen en el flujo temporal de la experiencia. En otras palabras, para Husserl la vida trascendental no sólo debe ser tematizada en sus modos de donación, en su sentido de ser o sus relaciones fundacionales, como apunta el análisis estático de la constitución de las objetividades, sino también la predonación de la temporalización o el sentido de su pre-ser (Steinbock 2022, 73). Con ello, Husserl no buscaba tematizar lo estratos fundados o «abstractos» presuponiendo los estratos fundantes

o «simples» del sentido —por ejemplo, la síntesis pasiva de la hylé temporal y sensible— sino lo «simple» en cuanto «abstracto», lo «fundante» en cuanto «fundado», lo cual exigía reconducir la investigación fenomenológica hacia la constitución trascendental del mundo como correlato de la experiencia intersubjetiva. Si en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl había llegado a la conclusión de que la conciencia como conciencia temporalizadora es «la primera transcendencia en la forma de fuente primordial» (Steinbock 2022, 95), pues a través de la rememoración que tiene lugar en la inmanencia del presente vivo de la conciencia trasciende la percepción originaria para garantizar la objetividad, desde la perspectiva del análisis genético la rememoración no trasciende la esfera originaria del ego, de la conciencia individual, siendo por tanto incapaz de establecer un mundo verdaderamente objetivo. Para Husserl, en efecto, el esclarecimiento del sentido de ser del mundo objetivo se constituye sobre el trasfondo de *mi* mundo primordial, es decir, sobre la esfera de la intersubjetividad. La endopatía (*Einfühlung*) permite trascender al ego propio para ir más allá de esta esfera originaria, lleva a una comunidad de otros egos y a otras experiencias originarias (Steinbock, 2022: 97). Si bien la intersubjetividad trascendental que surge al alero de la «segunda vía» de la reducción cartesiana o de una epojé abstractiva en términos de una «psicología intencional», procura explicitar cómo los *otros*, los fenómenos psíquicos, me son dados, no logra escapar del solipsismo y esclarecer la constitución del mundo objetivo. Al definir la intersubjetividad trascendental como la presencia originaria del «alter ego» en el *eidos* ego, Husserl describe la constitución del sentido del «otro» en términos de una «segunda subjetividad»: «comete el error —observa Steinbock— de identificarme a mí o a mi mismidad con el primer sí mismo, de identificarme a mí en tanto subjetividad trascendental con la primera subjetividad trascendental, con lo cual reduce la subjetividad trascendental ajena a ‘otra’ subjetividad, a una segunda vida trascendental» (Steinbock, 2022: 106). Semejante descripción unilateral de fundación en la forma del ego y del alter ego puede sortearse —como señala Steinbock siguiendo a Merleau-Ponty— si se piensa esa «trascendencia» no bajo la forma del problema sobre el otro (*the other, andere*), sino como «experiencia de lo ajeno» («*Fremderfahrung*»), donde lo inter-subjetivo se constituye *entre* «constelaciones de otros» (Steinbock, 2022: 127) formados lingüística e históricamente.

A partir de estas consideraciones, la fenomenología genética es considerada por Steinbock en términos de una superación del método estático (Steinbock, 2022: 91). En la medida en que la dimensión estática describe, por ejemplo, la estructura de la intencionalidad consciente, opera como «hilo conductor» (*Leitfaden, leading clue*) de una «reflexión retrospectiva» (*Rückbesinnung*) que va desde la dimensión genética a la estática, es decir, desde la abstracción constitutiva del sentido fenomenológico en la actitud natural, a la descripción concreta de la conciencia realizada desde la actitud natural del mundo existente. Esto se ve corroborado si se observa que la génesis de la historicidad del ego monádico individual, desarrollada en términos de su constitución pasiva y activa, es más «simple» o «abstracta» respecto de la historicidad concreta que se desarrolla en el devenir generacional transindividual e intersubjetivo. Si esto es así, sostiene Steinbock, es precisamente porque tanto el análisis constitutivo estático como el genético están limitados por la «vía cartesiana» que propugna encontrar en la subjetividad trascendental la fundamentación del mundo objetivo: por una parte, el «ser del mundo» constituido es desplegado en abstracción del mundo de

la vida; y, por otra, la constitución de la intersubjetividad se limita a la presentación endopática de otros egos que se constituyen en el modo de la co-presencia de una comunidad intermonádica.

Para superar el enfoque cartesiano de la elucidación genética, Steinbock propone reconfigurar el tema de la fenomenología en términos de una «fenomenología generativa» que se ocupe de los fenómenos geo-históricos e intersubjetivos de la experiencia a través del devenir de las generaciones (históricas). Con vistas a tal cometido, toma el carácter trascendental del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y los modos de predonación que ahí se presuponen como punto de partida de la investigación fenomenológica. Tal fenomenología trascendental concierne, según Steinbock, a la descripción del mundo de la vida como «territorio» (*Territorium*) que se expresa según las modalidades de «horizonte-mundo» (*Welthorizont*) y «Tierra-suelo» (*Erdboden*). En efecto, el mundo de la vida como «horizonte» no es un supuesto pre-temático a la espera de ser tematizado u objetivado, sino más bien un «nexo de implicaciones referenciales» (Steinbock, 2022: 167) que, retrocediendo o retrayéndose a sí mismo, revela el sentido de ser para una comunidad de egos. En otras palabras, mientras los entes están «dados» en el mundo, el «horizonte-mundo» es el presupuesto único desde donde los entes fundados o fundacionales nos son dados temáticamente. El mundo de la vida como «suelo-Tierra», por su parte, es la fuente desde donde un *ego* o una comunidad de egos son donadores de sentido (Steinbock, 2022: 176). Para Husserl, en efecto, el «suelo-Tierra» no es un mero cuerpo físico (*Körper*) o un «cuerpo-total» (*Totalkörper*); tampoco es la esfera de la experiencia inmediata sobre la cual los entes fundamentan a la manera de un origen primordial (*Ursprung*). El «suelo-Tierra» es más bien, dice Steinbock, un S[h] tammboden: aquello desde donde proviene y en donde se encuentra arraigado el sentido en términos histórico-constitucionales (Steinbock, 2022: 186-187).

Esta conceptualización del «suelo-Tierra» como «precedencia terrestre de la constitución del sentido» (Steinbock, 2022: 187) marca el paso hacia el fenómeno generativo que Steinbock llama «mundo familiar» (*homeworld, Heimwelt*). En efecto, el «mundo familiar» es el mundo de la vida que es significativamente típico y normativo como un territorio geo-histórico e intersubjetivo en el que nosotros, en cuanto «compaisanos» (*homecomrades, Heimgenossen*), nos encontramos «en casa», en el que accedemos como «nuestro hogar» (Steinbock, 2022: 258). El mundo familiar es a su vez co-constituyente y correlativo del «mundo ajeno» (*alienworld, Fremdwelt*), esto es, del mundo de la vida que es atípico y anormal, en el que nos encontramos «fuera» o nos resulta inaccesible (hago de inmediato la salvedad de que «normal» y «anormal» no son aquí categorías médicas o psicológicas, sino más bien consideraciones constitucionales del sentido; es decir, lo anormal sería precisamente aquella normatividad y densidad generativa que es diferente a la mía). De acuerdo a Steinbock, entre el mundo familiar y el mundo ajeno tiene siempre ya lugar una «experiencia liminar de apropiación»: estamos ya siempre co-constituyendo el mundo ajeno mediante la reconfiguración del hogar como un mundo de la vida normativamente significativo. Por eso, en la medida en que somos un mundo familiar, pertenecemos al mundo ajeno, aunque en el modo de una no-pertenencia, pertenecemos a él sin pertenecer precisamente porque somos el «hogar» (Steinbock, 2022: 272). El que la constitución generativa desarrolle una vida normal típicamente familiar que posee su historicidad implica que el sentido se transfiere y se transmite a través del transcurrir de las generaciones en forma de tradiciones y legados

culturales; aquello que Husserl llama «*Stamm*», término que porta una extensa carga polisémica («*Stamm*» quiere decir tallo, raíz, estirpe, ascendencia, linaje, etcétera). Tal es el caso de las experiencias apropiativas del mundo familiar que son susceptibles de reconstitución, generación y renovación crítica, como los rituales, los estilos de acción comunicativa, las formas de auto-identificación narrativa, entre otros. Por otra parte, la experiencia liminar de apropiación tiene como complemento esencial una «experiencia liminar de transgresión»: el hogar no es una esfera originaria unilateral, sino que está co-constituida por el «devenir ajeno del hogar» (*Ibid.*). La experiencia de lo ajeno no es una ruptura en nuestra experiencia normal típicamente familiar, ni tampoco aquello que resulta «inicialmente incomprensible» como sugiere Husserl. Según Steinbock, la experiencia generativa de lo ajeno es más bien aquello que resulta inaccesible, es la densidad generativa de una tradición ajena no puede ser reducida a nuestro mundo típicamente familiar. «Cuando nos encontramos con lo ajeno —dice Steinbock— nos estamos encontrando con la profundidad de un pueblo ajeno, una tradición ajena, de historias universales ajenas que estructuran sus experiencias y visiones de mundo» (Steinbock, 2022: 356). No es que el mundo ajeno esté cerrado sobre sí mismo; es accesible, está dado, pero en el *modo* de la inaccesibilidad; es decir, no puede ser tipificado de acuerdo al mundo familiar; nuestro encuentro con el mundo ajeno, en cuanto normativamente atípico, es precisamente *como* generativamente ajeno, *como* tradición ajena o heterogénea. En tal sentido, el encuentro transgresivo con lo ajeno implica siempre una transformación del mundo familiar; es decir, el mundo familiar llega a ser lo que es a través del devenir ajeno del hogar. Si esto es así, es precisamente porque —como señala Steinbock en el epílogo a la edición castellana— la relación geo-histórica del hogar y de lo ajeno tiene la estructura generativa de un «todo». Por consiguiente, la estructura de la generatividad no sólo explica las diferencias del mundo ajeno respecto al mundo familiar, sino que incluso puede llegar a explicar la posibilidad de algo radicalmente ajeno para la estructura de la generatividad misma.

El carácter co-constituyente y co-generativo del mundo familiar y del mundo ajeno desemboca finalmente en aquello que Steinbock llama una «asimetría axiológica fundamental». En efecto, si la experiencia de lo ajeno *como* ajeno implica una transgresión de los límites del mundo familiar, entonces «el encuentro transgresivo es esencialmente responsivo ante la ‘reivindicación de límites’» (Steinbock, 2022: 365). Según Steinbock, en la violación de la reivindicación de los límites no son sólo los límites de lo ajeno los que son violados, sino también se violan los límites del hogar, como sucede respecto de diversas formas de dominación y de violencia, por ejemplo, los gobiernos totalitarios o los modelos culturales patriarcales. Esto es así, afirma Steinbock, precisamente porque «es toda la estructura interpersonal e intersubjetiva, el hogar/lo ajeno, la que es violada» (Steinbock, 2022: 366). Así, en contra de cualquier perspectiva de reversibilidad o intercambiabilidad, la co-delimitación del hogar y de lo ajeno implica —afirma Steinbock siguiendo a Levinas— una «responsabilidad asimétrica respecto de lo ajeno», y, al mismo tiempo, una responsabilidad por el devenir generativo-moral de toda la estructura co-generativa del hogar y de lo ajeno. En tal sentido, concluye Steinbock, la tarea de la fenomenología generativa consiste en realizar lo absoluto, no a la manera del saber absoluto hegeliano, sino por responsabilidad, porque sólo de manera crítica y responsiva se constituye la estructura generativa intersubjetiva de lo familiar y lo ajeno.

Así pues, a lo largo de estas páginas Steinbock nos muestra, de manera novedosa y con una profunda erudición, cómo el pensamiento de Husserl transita de la conciencia al mundo, de la descripción de una constitución individual del sentido a la participación normativa en la generación del sentido histórico. Si esto es así, lo hemos visto, es porque, de acuerdo a Steinbock los métodos y los temas de la fenomenología estática y de la fenomenología genética son «socavados» o «destruidos» por los generativos (Steinbock, 2022: 385). Más precisamente, los métodos estáticos y genéticos operan como un «hilo conductor» que «articula la motivación que tiene lugar entre los métodos y los temas» (Steinbock, 2022: 85). Así, «los análisis eidéticos —dice Steinbock— en la actitud natural pueden operar como un hilo conductor para las investigaciones fenomenológicas en la actitud trascendental, y las ciencias naturales y las ciencias humanas pueden operar como hilos conductores para una ciencia fenomenológica» (*Ibid.*). Este movimiento entre los métodos estáticos y genéticos opera asimismo regresivamente para la generatividad y la fenomenología generativa, permitiendo a la fenomenología moverse, por ejemplo, desde una consideración ontológica del mundo de la vida, a un análisis trascendental del mundo de la vida, hasta llegar al problema de la intersubjetividad a través del mundo familiar y el mundo ajeno; proceso que, como hemos visto también, va de lo más complejo o abstracto a lo más simple o concreto. Tal proceder no sólo se explica, según Steinbock, por una suerte de «conciencia explícita de que la fenomenología es genética», sino que al desandar el camino andado, puede adoptar una «actitud crítica», por decirlo así, de los resultados obtenidos; por ejemplo, «el modelo estático de lo ‘Absoluto’ como el ‘ser de la conciencia’ puede ser sustituido por otro ‘Absoluto’ más profundo, el proceso de auto-temporalización y la facticidad monádica», al mismo tiempo que este último puede ser sustituido por el «Absoluto» dinámico de la «Generatividad» que propone Steinbock. Pero si nos conducimos de este modo, ¿no estaríamos cediendo ante una génesis histórica que el mismo Husserl no dejó nunca de refutar?

Este es, me parece, uno de los aspectos más problemáticos que plantea el libro, y que se suscita hacia la conclusión, cuando Steinbock establece una distinción crítica con Derrida: «Jacques Derrida, en su famoso ensayo «‘Génesis y estructura’ y la fenomenología» [...] afirma que, para Husserl, hay ciertos temas dados (*données*) que deben ser descritos en términos de estructura, mientras que otros deben serlo en términos de génesis [...] ¿Pero acaso esa ‘necesidad’ —que va desde lo estático a lo genético tal y como Husserl se muestra proclive a subrayar en un principio— significa que los fenómenos dados de una manera no pueden ser descritos de ninguna otra manera?» (Steinbock, 2022: 382-383). Efectivamente, de acuerdo a Derrida, «hay capas de significación que aparecen como sistemas, como complejos, configuraciones estáticas, dentro de las cuales, por otra parte, son posibles el movimiento y la génesis, los cuales tendrán que obedecer a la legalidad propia y a la significación funcional de la estructura considerada» (Derrida, 1989: 212). Otros estratos, en cambio, «se dan en el modo esencial de la creación y el movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo que requiere que, a propósito de esas capas se hable el lenguaje de la génesis, suponiendo que haya uno, o que no haya más que uno» (Derrida, 1989: 212). De esta manera, para Derrida, el movimiento que va desde el análisis estático al análisis genético no produce una ruptura ni una conversión, sino una profundización que deja a la dimensión estática intacta. Se trata, pues, de «un trabajo de excavación en el que poner a la luz del día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no

sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía hace aparecer de nuevo formas eidéticas, *a priori* estructurales de la génesis misma» (Derrida, 1989: 213). Si la constitución estática y la constitución genética son, como afirma Derrida, «dos conceptos operatorios siempre complementarios» (Derrida, 1989: 214), es porque para Husserl cualquier tentativa de superación obligaría a la fenomenología a renunciar a la pretensión trascendental de su investigación. Es precisamente esto lo que Husserl tuvo en mente al intentar desmontar el estructuralismo y la inmanencia subjetivista de la *Weltanschauungsphilosophie*. Como es sabido, en *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl denuncia la reducción que hace Dilthey de la filosofía como mera cosmovisión. Para Husserl, la historia como ciencia empírica del espíritu se muestra incapaz de distinguir entre la filosofía como *factum* propio de una época determinada y la filosofía como válida, es decir, como ciencia fundamental de todas las ciencias (Husserl, 2013). Y es que, como sugiere Derrida, se falta la pretensión de una historia trascendental, y a su consecuente exigencia de omnitemporalidad y universalidad absoluta e infinita, sin ningún tipo de límite impuesto por el espíritu de una época, desde el momento en que se intenta dar cuenta de su sentido dentro de una totalidad histórica determinada, donde el desarrollo tradicional de los mundos culturales está estructuralmente regulado por la unidad finita de una subjetividad total (Derrida, 1989: 219).

Visto así, la inquietud que me gustaría apenas sugerir es si acaso la fenomenología generativa, en su pretensión de convertirse en un proyecto normativo dirigido a dar cuenta de las estructuras *a priori* del mundo social que se desarrollan históricamente ¿no corre también el riesgo de fundar dicha normatividad en una génesis histórica o «mundana», sin apertura infinita a la verdad de una génesis trascendental? ¿Es acaso por la amenaza del genetismo historicista hacia donde nos conduce la tesis de los hilos conductores y la destrucción de los niveles estático y genético? ¿Será entonces que el «pensar *tras* Husserl» de la fenomenología generativa consiste más bien en pensar *contra* Husserl? ¿Podría ser este el porvenir de la fenomenología?

Referencias

- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
Husserl, E. (2013). *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
Steinbock, A. J. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, Salamanca: Sígueme.

RESEÑAS

GONZÁLEZ BLANCO, A. (2020). *Literature and politics in the later Foucault*. Boston: De Gruyter.

Literature and Politics in the Later Foucault reúne los frutos de los últimos años de investigación de la académica y poeta Azucena González Blanco, centrados en la obra del último Foucault y en sus aportaciones al marco de pensamiento de la relación entre literatura y política. En la última década se ha avivado una relectura del trabajo del filósofo francés a raíz de la publicación y traducción de sus últimas lecciones, producciones e intervenciones en congresos. Este libro juega un papel importante en este contexto ya que aporta un análisis pormenorizado de la reformulación y la relevante posición que adquiere la literatura en esta etapa de su pensamiento, una revisión que no pierde de vista la estrecha vinculación que mantiene el arte verbal con los temas clásicos del autor (subjetividad y política) y que se entrelaza con el núcleo de investigación de González Blanco: la política de la literatura.

La hipótesis del trabajo es que a partir de la segunda mitad de los años 60 la literatura adquiere una nueva posición en el pensamiento de Foucault, quien muestra un interés por explorar su potencial e implicaciones políticas. Si en la primera etapa de su obra el filósofo marcaba el origen de la literatura (en su concepción moderna) en el siglo XVIII, a partir de los años 70 aplica su estrategia genealógica para marcar la raíz de la literatura en la tragedia griega, lo cual conlleva, a su vez, un cambio de concepción del objeto de estudio. Gonzá-

lez Blanco estructura su análisis en una introducción, cuatro capítulos de desarrollo y uno de conclusión en los que muestra cómo en el último Foucault la literatura es presentada en sí misma como historia, esto es, como un *evento* de resistencia que afecta a la configuración del espacio comunitario, para lo cual será fundamental el reconocimiento de la capacidad performativa de la *parresía*. A lo largo del libro, el pensamiento del autor viene unido al de los teóricos literarios y filósofos más representativos de la reflexión sobre literatura y política de los siglos XX y XXI.

En el primer capítulo “Politics of literature in late Foucault” González Blanco expone la función social que cumple la literatura a través tanto de su contenido como de su forma. Al concebir la literatura como evento, presenta el pensamiento del francés enfrentado al de Heidegger, en tanto que se aleja de la idea de verdad que el alemán atribuye a la literatura. La verdad del arte verbal es para Foucault un juego inseparable de la capacidad de los sujetos de hacer uso de la palabra. Aquí introduce un primer vínculo con uno de los temas fundamentales del autor: la locura. Literatura y locura han sido marginados en la Modernidad como discursos no racionales y, por ello, la escritura literaria supone a través de la *parresía* una crítica al estatuto jurídico-social de la Modernidad. Eliminando la frontera entre lo interno y lo extralingüístico, se plantea la ambigüedad de la literatura como plie-

que a través de la parresía, su capacidad de decirlo todo, y su forma, que se origina en el límite de que, en realidad, nadie es capaz de decirlo todo, dejando huecos en el texto que deberán rellenarse en la lectura. La literatura introduce tanto en su forma como en su contenido prácticas discursivas del exceso que interrumpen la normatividad de cada momento histórico, creando así espacios de resistencia al mostrar la diversidad de posibles órdenes comunitarios considerados inverosímiles.

En el capítulo *Literature, subject and veridiction* recoge el segundo potencial político que Foucault atribuye a la literatura: su capacidad para crear nuevas experiencias o modos de vida que lleven al sujeto a una voluntad de resistencia y autotransformación respecto a la normatividad estipulada durante la Modernidad. Para ello, González Blanco se centra en el análisis que Foucault hace de las obras de Raymond Roussel y del Marqués de Sade, las cuales evidencian tanto el carácter eventual de la literatura como su relación con los procesos desconocidos de subjetivación. Foucault ve en la obra de Sade una negatividad performativa sobre la identidad que supone una superación de la oposición entre deseo y verdad, cuya conexión será una verdad performativa del sujeto. A partir de esta idea, González Blanco establece la influencia existente entre esta idea y el pensamiento del siglo XXI de Judith Butler y Giorgio Agamben, cuyas obras dan especial importancia a los modelos literarios y al potencial político de la virtualidad de la literatura.

El capítulo *Tragedy and Historical Event* retoma los textos y las lecciones de los años 80 del filósofo francés centrados en las tragedias de Sófocles (*Edipo Rey*) y Eurípides (*Ion*, *Las troyanas* y *Orestes*) y las observa a través del concepto de parresía. Con esto se desarrolla el potencial político atribuido a

la literatura en la obra del último Foucault: la verdad de la literatura como parresía, un potencial performativo que fomenta el sentido crítico que se realiza (enlazándolo con el pensamiento de Bajtín) a través la dialogía y polifonía de su estructura immanente. González Blanco parte de la concepción no-unitaria del símbolo de la filosofía cínica para mostrar cómo la literatura presenta una naturaleza fragmentaria del símbolo y del mundo. Esto hace que la verdad pueda ser reconstruida a partir de diferentes testimonios, lo cual implica que la verdad ya no podrá ser algo unívoco. Con esto se establece una diferencia entre parresía y declaración performativa, pues esta última está sujeta al estatus del hablante en su sociedad, mientras que en el acto de parresía la persona que toma la palabra desempeña su libertad de expresión como un individuo lingüístico-político independientemente de su posición como gobernador o gobernado. Observando las tragedias griegas desde una lectura política en esta línea se discierne qué sujetos son capaces de hablar en una sociedad bajo cada poder coercitivo y productivo de sujetos.

Esto lleva al último capítulo, *Foucault and Literary Theory in the 21st Century*, donde González Blanco establece las relaciones existentes entre el pensamiento político de la literatura del último Foucault con la teoría literaria del siglo XXI así como su unión con la tradición marxista de la crítica literaria. Comienza desarrollando la idea de lectura del pensador francés, que estará estrechamente unida a la idea de cuidado de sí. Foucault contempla dicha actividad desde la confrontación de la vista de un sujeto con el texto, desde su materialidad (la mirada), y establece que la experiencia de lectura supone para el lector ver lo que no podía ser visto antes. Relacionando esto con el pensamiento de Nietzsche y Barthes a través de la metáfora de la mirada, la literatura, gracias

a su capacidad de decirlo todo, hace visible a través de imágenes una verdad que había quedado en silencio. A partir de esta idea de la literatura como “hacer ver” se desarrolla la segunda parte del capítulo, donde se presentan la relación del último Foucault con la crítica marxista de la literatura, especialmente con el pensamiento de Althusser y Adorno. Por último, se plantea un diálogo con la política de la literatura de Rancière, teórico en el que González Blanco ha centrado gran parte de su producción teórica, estableciendo el punto en común de ambos autores en su mutua consideración de la virtualidad de otro presente, el presente posible no realizado, como factor de verdad de la literatura. Esta última relación sirve para mostrar también las diferencias entre ambos pensadores y recalcar que la reflexión de Foucault en torno a la política de la literatura adopta una postura profundamente activa donde la acción político-lingüística se alza como el factor definitivo por el cual la literatura transforma a los sujetos e interviene en la sociedad de cada momento histórico.

En conclusión, el trabajo de González Blanco aporta una relevante revisión de la obra del último Foucault que muestra el potencial político de la ficcionalidad literaria por su capacidad de evidenciar las vidas posibles más allá de la normatividad de un momento histórico y por la actitud crítica de ese *hacer visible*. Lo efectivo del planteamiento de la autora es lo estrechamente vinculado que viene a los núcleos temáticos del filósofo francés: la ética de la verdad y las tecnologías del sujeto. Así, este libro supone un hito dentro de la teoría de la literatura ya que realiza un exhaustivo trabajo de lectura y condensación de las ideas de Foucault en torno al arte literario, poniendo en relevancia las diferentes etapas de este pensamiento y fundamentando una intuición que puede despertarse en cualquier lector del filósofo: la gran importancia que tiene para la teoría ética y política de Foucault los modelos literarios.

Itziar Romera Catalán
(Universidad de Granada)

LEIGH, F. (Ed.). (2020). *Self-Knowledge in Ancient Philosophy. The Eighth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

De la lectura de la *Apología*, *Alcíades I* y *Cármides* se desprende la importancia del autoconocimiento en la filosofía socrática. Sin embargo, ¿qué es el sujeto y objeto del autoconocimiento? ¿nos conocemos inmediatamente? ¿cómo se relaciona con el conocimiento en general? Fiona Leigh — profesora del *University College London* y editora de esta colección de artículos — se remite en la introducción a un famoso ensayo de

Burnyeat para ilustrar cuánto la concepción griega se distancia de la moderna. Burnyeat sostenía que la filosofía antigua no concedía una autoridad epistémica prioritaria al conocimiento en primera persona, puesto que la verdad es la correspondencia entre mente y realidad extra-mental y solo derivativamente la percepción de los propios estados mentales. Pedestramente, esto significa que Sócrates puede saber mejor que yo mismo qué es

lo que yo sé o lo que yo quiero. Aún más, el conocimiento de sí mismo se entiende, en primer lugar, como un ideal moral, no epistemológico, pues conocer el propio ser y límites es una condición necesaria para la vida feliz en todas las escuelas filosóficas. Esta concepción “objetiva” y ética del autoconocimiento en la antigüedad se contraponen a la concepción post-cartesiana de la misma. De ahí que podemos enriquecernos mucho en el estudio de esas características propias, algunas quizás claves para escapar de ciertas aporías modernas.

El octavo coloquio Keeling, sostenido el 2009, reunió a profesores de universidades estadounidenses e inglesas (además de dos franceses) para discutir sobre los conceptos de autoconocimiento en distintos autores de la antigüedad. Si bien cada una de las ponencias orales fue acompañada en el coloquio por réplicas, estas últimas no fueron incluidas en la publicación.

Como es usual en este tipo de publicaciones, la introducción presenta una panorámica del tema y resume cada artículo. Alabamos la metodología escogida por Leigh, quien no se limita a sintetizar las contribuciones en serie, sino que propone una interpretación personal del autoconocimiento en la antigüedad y dialoga con cada uno de los ensayos desde esa lectura. Concretamente, Leigh distingue dos tipos de autoconocimiento. Por una parte, llama ‘autoconocimiento dispositivo’ a las disposiciones o estados del carácter de un individuo (estados intelectuales y morales inclusive), necesarias para una buena vida. Por otra parte, denomina ‘autoconocimiento cognitivo’ la captación del contenido de los propios estados discretos mentales o psicológicos, como las apariencias, creencias, conocimientos y deseos¹.

¹ La editora defiende su división aduciendo que el autoconocimiento cognitivo dialoga más inmedia-

Leigh sostiene que el autoconocimiento dispositivo se origina en la consideración crítica, esforzada y reflexiva del autoconocimiento cognitivo; solo el virtuoso alcanza propiamente el autoconocimiento dispositivo. En concreto, Platón enfatiza la indagación y la conversación filosófica para el autoconocimiento, con lo cual se llega a la conciencia de la propia sabiduría y de las disposiciones desiderativas. Por su parte, Aristóteles, al discutir la virtud de la magnanimidad, destaca una disposición moral del autoconocimiento relativa a la acción. Además, los amigos de virtud, en una interpretación del difícil pasaje de *EN IX*, ofrecen una herramienta para el autoconocimiento en la mutua conversación y el ímpetu para una vida virtuosa. Los epicúreos y los estoicos interpretan el autoconocimiento en clave terapéutica, de modo que nos libremos de las falsas creencias causantes de dolor y de las emociones inapropiadas para el sabio, según las concepciones de felicidad de estas escuelas helénicas. Finalmente, en Plotino, el razonamiento discursivo permite al sujeto captar y conocer el contenido de diversos estados mentales y comprender si su alma es bella o necesita una mejora moral. Al mismo tiempo, Plotino discute el autoconocimiento del intelecto, el cual se hace uno con su objeto, para el cual debemos purificarnos.

Acabada la muy interesante introducción de Leigh, nos encontramos con los restantes 9 ensayos del volumen. Dado que cada artículo se propone objetivos distintos a partir

tamente con la filosofía contemporánea (analítica). Pensamos, en cambio, que sería más preciso distinguir entre ‘autoconocimiento práctico’ (entendido como los actos y hábitos de conocimientos del individuo de sí mismo *en cuanto tal*) y ‘autoconocimiento teórico’ (nuevamente actos y hábitos, pero de la esencia universal del propio sujeto), dado que esta distinción, típicamente aristotélica, evidencia que la percepción de estos discretos se dirige siempre a conocer las facultades del alma y su esencia.

de presupuestos propios, no podemos sintetizarlos unitariamente. Examinaremos más detalladamente tres de ellos.

Tad Brennan, profesor de la Universidad de Cornell, nota que textos platónicos en los que directamente se discute el autoconocimiento (*Alcibíades I* y el *Cármides*) se contentan con un autoconocimiento bastante pobre y decepcionante, según el cual sabemos genéricamente que nuestra alma es racional — nada más. Brennan sugiere encontrar en *República* un autoconocimiento más rico que considera las particularidades de cada individuo, la perspectiva en primera persona, las partes irracionales y la historia que cada uno carga en la propia identidad.

Brennan recuerda que *República* debe reivindicar la superioridad de la justicia para la felicidad bajo cualquier circunstancia de la fortuna, pues define la justicia como la salud del alma. Conocidamente, Sócrates expone ahí la justicia del alma en analogía con aquella de la ciudad, en cuanto ambas son totalidades compuesta por partes motivadoras. Se verifica en ellas la justicia cuando la parte racional — guiada por el Bien como objeto práctico y teórico — gobierna armónicamente el conjunto, mientras que el desorden es la subversión del control racional.

Platón distingue y describe ricamente los cuatro niveles de desorden, descendiendo por etapas desde la guía del Bien hasta la persecución del honor, dinero, deseos erráticos y pasiones destructivas. Mientras los dos primeros se orientan todavía útilmente a la vida justa, el tercero actúa erráticamente y el cuarto se autodestruye por un deseo demoníaco. En estas caracterizaciones, Sócrates se hace cargo de la parte irracional y las particularidades de un sujeto más allá de su ser animado por un alma racional. Encontramos incluso una historia para estos tipos de vida, en cuanto Sócrates narra infancias paradigmáticas para cada uno de estos estados del

alma. Por ejemplo, el hijo del hombre filósofico se vuelve amante del honor por la presión de su madre y las insidias de la ciudad, cuyo hijo, a su vez, viendo la ruina de su padre por maquinaciones políticas, se apega al dinero. En esto, encontramos las matrices del conocimiento particular de cada sujeto.

Brennan propone cautamente que encontramos también una velada perspectiva de primera persona en Sócrates. Este describe al filósofo que renuncia a su vocación de gobernar la ciudad debido a las insidias de la vida política, lo cual se puede aplicar perfectamente al mismo Sócrates. Además, la séptima carta, un texto supuestamente autobiográfico, sigue una estructura similar, en la que Platón relata en términos parecidos a Sócrates como los vicios del régimen democrático y tiránico en Atenas lo alejaron de la vida política.

La propuesta de Brennan nos parece tremendamente convincente, escrita con un estilo sencillo y claro. Rescatamos sobre todo su aproximación holística al texto de *República*, por la cual da una nueva mirada a un texto ya conocido y no se detiene en análisis abstrusos de pasajes limitados. Como él mismo nota, se enriquece mucho el estudio del autoconocimiento si se consideran otros textos además de los tratados explícitos sobre los mismos.

Paula Gottlieb, profesora de la universidad de Wisconsin-Madison, estudia el autoconocimiento aristotélico dentro de la racionalidad práctica. Gottlieb sostiene que el justo medio implica el autoconocimiento de las propias capacidades. El medio, en efecto, se ubica entre los extremos no según la media aritmética, sino según la consideración del propio agente. La virtud lleva a uno a experimentar individualmente los sentimientos apropiados y a actuar adecuadamente según sus propias capacidades y las circunstancias que se presenten. Para

saber cómo actuar correctamente, necesariamente deben conocerse las propias capacidades. De otro modo, un atleta inexperto podría equivocarse y comer cuanto Milón de Crotona.

Esto es más claro en el caso de la magnanimidad, pues el magnánimo conoce su propia valía y se esfuerza por obtener los honores adecuados, mientras que el vicioso ignora su propia excelencia cayendo en la pusilanimidad o jactancia. En consideración de la unidad de la virtud, parece extraño decir que el pusilánime es excelente, pero no se da cuenta de ello. Gottlieb supone que el pusilánime podría ser mejor, pero no explota su potencial. En general, por tanto, el razonamiento práctico virtuoso implica conocer la motivación correcta y ser perceptivo a las características que exigen una acción. Consecuentemente, se puede interpretar al acrático como ignorante de su propia condición, dado que cree actuar virtuosamente cuando sigue su inclinación, cuando en realidad no lo es y se da cuenta posteriormente de su error.

Finalmente, Gottlieb se refiere al difícil pasaje de *EN IX 9*, en el cual Aristóteles conecta la percepción de uno mismo con la percepción de los amigos. Ella propone que Aristóteles se refiere ahí no a la agradable percepción de la vida en general, sino de la *buena* vida, cuyo conocimiento se ve confirmado mediante los amigos, pues son similares a uno y perciben los mismos bienes. Es decir, gracias a los amigos, el autoconocimiento de la propia virtud es reforzado

Gottlieb construye convincentemente su argumentación metódicamente, conectando sus lecturas con preconceptos contemporáneos y haciéndose cargo de todos los textos vitales en la *Ética*. El énfasis práctico se conecta muy bien con las explicaciones de Leigh pues, si bien pareciera que Aristóteles relega el autoconocimiento a un lugar secun-

dario², no abandona la perspectiva ética y la dificultad de su adquisición.

Finalmente, podemos referirnos al artículo sobre el autoconocimiento en el estoicismo de Jean-Baptiste Gourinat, director del Centre Léon Robin. Mientras Platón distingue entre el conocimiento de uno mismo y la percepción del propio cuerpo, los estoicos piensan que el alma es un cuerpo y que el yo es principalmente la parte controladora. Ahora bien, no está claro dónde esta se encuentra, como lo demuestra la falta de una clara percepción del yo y los debates entre fisiólogos, quienes no logran acordar si la mente se encuentra en el cerebro o corazón.

De ahí que, para un estoico, no percibimos el yo, sino que sólo se infiere de forma plausible. Esto se debe a que el alma es un pneuma psíquico mezclado con el cuerpo, con las demás facultades vitales, que se extienden sobre el cuerpo desde el hêgemonikon. Este se coloca, según decíamos, solo plausiblemente en el corazón, pues sentimos las emociones en esa zona. Además, estoicos argumentaban desde la pronunciación de la palabra “ego” que tendemos a dirigirnos hacia el pecho. Por último, se considera que el lenguaje se origina en el pecho justamente por su primacía.

El estoico Hierocles piensa que percibimos más bien la unidad del alma y del cuerpo. Los estoicos hablan de la percepción de lo que nos es propio y nuestra constitución. No se trata de la percepción del yo, sino de la autopercepción de un ser vivo que tiene de sus partes funcionales (como el animal que usa sus cuernos para defenderse). Los estoicos entienden el pneuma como un todo que fluye y que conecta el cuerpo, lo

2 Puede verse el clásico artículo Oehler, K. (1974). Aristotle on Self-Knowledge. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 493–506, en el cual se consideran detenidamente también De Anima y Metafísica XII.

cual dificulta todavía más identificar precisamente la parte controladora.

El artículo de Gourinat destaca curiosamente por su carácter aporético. La general importancia del autoconocimiento en la filosofía antigua es matizada en su lectura del estoicismo, el cual, coherente con su materialismo, no puede identificar un centro único de la propia identidad. Al mismo tiempo, si consideramos las precisiones de Leigh en su artículo inicial, podemos percatarnos del carácter 'antiguo' de esta aporía, en cuanto la difusa identidad del yo se identifica con una metafísica objetiva que solo admite para el ser humano una gradualidad en la materia y no una fuerte ontología para el alma.

Un par de comentarios a modo de conclusión. Siguiendo una lamentable tendencia del mundo anglosajón, el coloquio se centra excesivamente en el período clásico de la filosofía antigua, visto que, del total de nueve ensayos, cuatro examinan a Platón y dos a Aristóteles. Por lo mismo, se echan de menos ensayos sobre otros períodos, por ejemplo, los presocráticos, las escuelas

peripatéticas y platónicas, los escépticos y especialmente los autores judíos y cristianos. Como en toda colección de ensayos, algunos artículos sobresalen por su calidad, tres de los cuales hemos reseñado en mayor detalle aquí. Además de estos, merecen ser particularmente mencionados las contribuciones de Lane sobre autoconocimiento en la *Apología* y *Protágoras*, proponiendo una lectura desde sus elementos dramáticos; Kosman sobre el *Cármides* y las implicancias de este para una distinción entre vicio y debilidad de la voluntad en Platón; y Warren quien, a partir de muy escasa evidencia tomada de papiros de Herculano, ofrece una muy razonable interpretación de ciertos pasajes de Lucrecio.

En conclusión, recomendamos plenamente el libro como referencia para investigaciones académicas sobre el autoconocimiento.

Alfonso Herreros
(Universidad de los Andes / LMU
München)

SALVADOR GONZÁLEZ, José María (2022). *La estética de san Buenaventura y su influencia en la iconografía de los siglos XIV-XV*. Madrid: Síndéresis, 262 pp.

El profesor Salvador González pone en nuestras manos una nueva monografía, en esta ocasión, el fruto de sus investigaciones para su tesis doctoral en filosofía. Se trata de un estudio acerca de la estética de Buenaventura que posee el interés peculiar de ocuparse no sólo de sus desarrollos filosóficos, sino explorar también la posible influencia del escolástico franciscano en las artes plásticas del periodo inmediatamente

posterior a su producción literaria. En este sentido, logra una poco común reunión de dos tipos de acercamiento a un autor filosófico, pues tiene el propósito de evaluar el reflejo de sus reflexiones en un ámbito distinto al especulativo y libresco.

La obra se divide en dos partes. En la primera, Salvador González expone una reconstrucción de las ideas estéticas de Buenaventura y en la segunda se esfuerza

por reconocer ciertos ecos de ellas en una serie de obras pictóricas, algunas surgidas en ambiente franciscano. La primera parte se divide en tres capítulos. En ellos, teniendo en cuenta también el *Breviloquium* y el comentario a los seis días de la creación entre otras obras, se nos invita a recorrer principalmente el *Itinerarium mentis in Deum* con la intención de recabar de él las ideas de Buenaventura sobre estética. Así, el primero de estos capítulos habla de su “estadio inmanente”, fijándose en las facultades humanas para acceder a lo bello, de los sentidos al entendimiento. El segundo se ocupa de la etapa llamada “introspectiva” de la estética, considerando la capacidad de contemplar a Dios a través de las tres potencias agustinianas, vestigios de la Trinidad: entendimiento, memoria y voluntad. El tercer capítulo nos pone delante del camino hacia Dios a través de dos atributos divinos: el ser y el bien. Como suele ocurrir cuando se trata de estética medieval, en estas páginas se nos habla más de la belleza invisible (creada o increada) que de la belleza sensible, a no ser por la referencia a los sentidos en el primer capítulo. Por lo demás, la síntesis de la idea buenaventuriana de belleza no la encontramos en esta primera parte sino en la segunda, pues el capítulo cuarto está dedicado a revisar las ideas centrales de lo que podríamos denominar una estética de Buenaventura. Primero aparecen los presupuestos gnoseológicos y metafísicos del franciscano y después se nos indican sus cuatro tesis estéticas centrales: todo es bello, en cuanto posee una forma; la belleza se da de manera holística, es propia del todo, más que de las partes; la belleza es primariamente de carácter espiritual, de modo que la belleza invisible prima sobre la visible; la belleza suma se halla en Dios, fuente de toda belleza.

Finalmente, en el capítulo quinto se encuentra la aportación más original de este volumen, donde el autor pretende superar la tónica habitual de los tratados estéticos que tienden a quedarse “en el plano meramente abstracto de la pura teoría, en un extraño ‘limbo’ en el que las disquisiciones filosófico-estéticas no se confrontan con la realidad concreta, sea ella la del mundo natural, sea la del universo cultural (obras de artes visuales, literatura, música, artes escénicas, danza, etc.)” (p. 145). Salvador González, por el contrario, se arriesga a buscar la apropiación de las ideas de Buenaventura por parte de los artistas o de los programadores iconográficos que constituyen los autores intelectuales de ciertas obras de arte. Se ciñe a obras pictóricas y tan sólo a los siglos XIV y XV. Además, trata de evitar las producciones artísticas más directamente relacionadas con la vida de san Francisco, pues Buenaventura es autor de la autorizada biografía del santo y sería mucho más evidente la influencia.

En relación con lo estudiado, Salvador González agrupa los posibles ámbitos de influencia en cuatro: las criaturas visibles como semejanza del creador; la armonía de las partes como fundamento de la belleza; la belleza invisible y divina revelada por la belleza visible; el reflejo de la belleza divina en la belleza creada. Resulta un poco difícil apreciar la diferencia profunda entre tres de estos aspectos, de modo que, fundamentalmente estamos ante la idea teológica de la belleza creada como imagen del creador, cuya perfección es participada en la criatura; de este modo, esa belleza creada posee la capacidad de elevar a quien la contempla al conocimiento y al amor del creador. Junto a esta tesis, se encuentra la noción de “peso, número y medida”, vinculada a la de “proporción”, cara a Buenaventura. En este contexto sorprende un poco la ausencia

de alguna referencia a Agustín (pp. 40-42, 52, 55, 167-168; con excepción quizá de p. 73). El libro finaliza con un epílogo en que quedan recogidos los resultados obtenidos a lo largo de toda la obra y unas páginas dedicadas a la bibliografía empleada.

En el capítulo final se encuentra seguramente la aportación más personal de este trabajo. Se debe encomiar el valiente arrojo de indagar las resonancias del pensamiento buenaventuriano en obras de arte concretas. Asimismo, creo que es digna de nota la visión del naturalismo floreciente en periodo renacentista. Está bastante extendida la interpretación que hace de él un signo de la secularización de la cultura: los artistas, desinteresados cada vez más de las realidades sobrenaturales y divinas, se concentrarían en lo creado y natural; no sólo proliferarían temas más terrenales e incluso paganos, sino que las figuras sagradas se convertirían casi en un “pretexto” para plasmar la belleza sensible, la únicamente interesante al fin y al cabo... Por el contrario, Salvador González insiste en que esta deriva del arte tardo medieval y renacentista no está reñida con el espíritu religioso, debido a la peculiaridad del cristianismo. Para los cristianos, el mundo visible no es un obstáculo para aproximarse hacia Dios sino un camino para alcanzarlo. Dios mismo ha adoptado la figura humana consagrando ésta como fiel semejanza de la divinidad. Por tanto, el interés renacentista por poner fielmente de manifiesto la belleza creada no es una traición al cielo sino una manera de secundar sus designios diferente de la seguida hasta entonces por el más conceptual arte medieval.

Pese a ese no menor mérito de la obra, al lector se le plantean algunas cuestiones: ¿es imprescindible apelar a Buenaventura en concreto para justificar los nuevos planteamientos estéticos de ese periodo? ¿No

basta con invocar los nombres de otros autores medievales como los victorinos y, en particular, Alejandro de Hales, muy influyente en sus ideas sobre la belleza creada? Ciertamente, Salvador González hace referencia a estos y otros autores que también han podido influir sobre el propio Buenaventura. Sin embargo, pese a que en su tesis doctoral se encuentra un estudio comparativo de esas fuentes con el pensamiento de Buenaventura, desgraciadamente tal capítulo no ha sido incorporado a este libro. En cualquier caso, resulta difícil reconocer en las ideas estéticas de Buenaventura unos rasgos tan marcadamente distintivos que obliguen a tenerlo en cuenta como una fuente de inspiración para explicar esas obras de arte. Parece más plausible admitir su influencia sólo como una posibilidad, como un importante exponente de una comprensión estética de la cual forman parte también otros autores, como los que antes hemos mencionado.

Si nos fijamos en los dos aspectos fundamentales en que Salvador González reconoce la presencia de Buenaventura en el trasfondo ideológico de las obras artísticas estudiadas, notamos que su doctrina no se singulariza respecto de otras fuentes cristianas precedentes de un modo tan marcado que pudiera ser apreciada su huella inconfundible en las artes plásticas. En primer lugar está la concepción de la belleza creada como un trasunto de la increada. Aunque el doctor franciscano haga sus elaboraciones personales en este campo, su originalidad no es tanta como para obligarnos a pensar en él para explicar la novedad del naturalismo renacentista. Sin duda, esta nueva sensibilidad artística depende de un movimiento de gran envergadura del cual forma parte el franciscanismo, junto a la reacción anticátara que inspiró a los dominicos, que provocaron una revalorización de lo creado. Se

trata de un proceso propio de la baja Edad Media que debe incluir estos y seguramente otros factores.

En segundo lugar, algo similar cabría decir respecto de la idea de proporción: Salvador González reconoce la importancia de esa noción para la composición iconográfica poniendo énfasis en los elementos ternarios que aparecen en ciertas obras; advierte en ellos un paralelismo con las divisiones tripartitas de conceptos elaboradas por Buenaventura (p. 171). No cabe duda de que, tanto en el arte como en la teología buenaventuriana, la idea de proporción está ligada con el dogma teológico de la Trinidad. Pero, ¿es Buenaventura el responsable de semejantes elecciones por parte de los responsables de esas obras de arte o no será Buenaventura mismo quien esté bajo el influjo de una tendencia de mayor amplitud? ¿No se desarrollan a lo largo la Edad Media las fórmulas trinitarias, por ejemplo, en la liturgia? En cualquier caso, encontramos elementos trinitarios en la iconografía anterior a Buenaventura, aunque tan sólo fuera porque la simetría —de tanto éxito en el arte clásico—, por su propia naturaleza encaja tan bien con la dualidad como con la trinidad: pero el cristianismo tiene buenas razones para enfatizar la trinidad. Además, el peso iconográfico de los trípticos, muy comunes

en el medioevo, no puede dejar de sentirse en la composición del arte religioso renacentista.

Estas objeciones a una lectura —digamos— “fuerte” de la tesis defendida por Salvador González no impiden que deba ser valorada muy positivamente su contribución a nuestro conocimiento de la estética de Buenaventura. Entraña un gran interés su deseo de apreciar cómo la filosofía teórica tiene consecuencias materiales en el arte. Siempre resulta muy difícil asegurar con total certeza el influjo implícito de un autor sobre otro, teniendo en cuenta la compleja maraña de relaciones que se van estableciendo con el paso del tiempo. Con todo, es muy instructivo comparar elementos comunes entre unos pensadores y otros y, lo que puede resultar aun más sugestivo, entre filósofos y otras producciones culturales como las artísticas. Por último, no quisiera terminar estas reflexiones sin alabar el esfuerzo que está haciendo la editorial Síndéresis por proveer al mundo académico español de publicaciones de gran calidad en el campo de la filosofía medieval.

David Torrijos Castrillejo
(Universidad San Dámaso)

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La finalidad de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente *llamada para aportaciones (call for papers)*, en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

Formato de los originales: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra “Autor” y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse de acuerdo con el ESTILO APA a partir de *Publication Manual of the American Psychological Association, 7th edition*, de 2020 (<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/index>). Resumen en español de la 7ª ed. de estas normas en <http://www.um.es/analesps/ informes/ APA7ed-resumenNormas-v10febr2021.pdf>.

Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

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



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación, ya que favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

Procedimiento: Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 91. Enero-Abril 2024

Artículos

Unas notas sobre la pedagogía de Ortega y Gasset. <i>Javier Zamora Bonilla</i>	7
El misticismo fisiológico de Georges Bataille, o sobre el cumplimiento del espíritu trágico. <i>Joaquín Esteban Ortega</i>	23
El estatus ontológico de los posibles en la intelección divina: Juan Duns Escoto y Guillermo de Alnwick. <i>Enrique Santiago Mayocchi</i>	37
Francisco Suárez, metafísica y conocimiento <i>a priori</i> . <i>José María Felipe Mendoza</i>	53
“El pasado que debemos llevarnos al porvenir”: Compensación, modernidad y recuerdo en la filosofía de Odo Marquard. <i>Rafael Pérez Baquero</i>	69
¿Una oración común a las tres grandes religiones? Diálogo leibniziano apócrifo en dos escenas y un prólogo. <i>Rogelio Rovira</i>	85
El carácter idealizado de las leyes de la termodinámica clásica: ¿en qué consiste? <i>Edgar Eduardo Rojas Durán</i>	101
Deducción y conocimiento nuevo: una propuesta científicamente informada para enfrentar la paradoja de la inferencia. <i>Nancy Abigail Nuñez Hernández</i>	121
La evolución de X. Zubiri hacia el unicismo. <i>Carlos Pose</i>	137
Movimiento, Cuerpo y Espacio. Sobre la potencia que guarda la detención. <i>Lucas Ariza Parrado, Alexander Gümbel y María Camila Paez</i>	153
Las cuestiones fundamentales de «El corazón de Heidegger» y su papel en la obra de Byung-Chul Han. <i>Alberto Morán Roa</i>	173
Una aproximación a la intuición estética en Schopenhauer y Bergson. <i>Clara Zimmermann</i>	185

Notas críticas

Nota crítica sobre Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V. F., & Torices, J. R. (Eds.). (2022). <i>The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression</i> . Berlín/Boston: de Gruyter. <i>Lola Medina Vizquete</i>	203
Truenos sobre Europa (Nota crítica sobre INSAUSTI, Gabriel (2022). <i>Pasos en el atrio: Kafka, Roth y Buber</i> . Sevilla: Thémata). <i>Nicolás de Navascués</i>	213
¿Generatividad o historicismo? Noticia y comentario sobre el libro <i>Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl</i> , de Anthony J. Steinbock. <i>Juan José Álvarez Rubio</i>	221
Reseñas	231