

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 95. Mayo-Agosto 2025



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), entre otras (véase <https://revistas.um.es/daimon/indexed>).

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 95. Mayo-Agosto 2025

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 95. Mayo-Agosto 2025

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*), Anna Christina Soy Ribeiro (*Texas Tech University, EE.UU.*), 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 Mesequer (*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.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 95. Mayo-Agosto 2025

Artículos

La estructura seductora de la moral cristiana a partir de Nietzsche: una comparación con el habitus de Bourdieu. <i>David del Pino Díaz</i>	7
Hayek y las tensiones del modelo liberal evolucionista. <i>Santiago Navajas</i>	21
Lengua y justicia: los debates sobre el valor de las lenguas. <i>Sergi Morales-Gálvez</i>	37
Martin Heidegger, lector de la <i>Metafísica</i> de Aristóteles. En torno a unas notas autógrafas custodiadas en la Universidad de Salamanca. <i>María Martín Gómez</i>	55
Filosofía de la vulnerabilidad. <i>Silvia L. Gil</i>	71
The right to migrate: a matter of freedom or justice? <i>Borja Niño Arnaiz</i>	85
Sulla concezione bardiliana dell'arbitrio. Una preparazione al realismo logico. <i>Federico Ferraguto</i>	99
La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica. <i>Jorge Latorre Merino</i> . ..	115
La base corpórea de nuestros estados mentales: corporeidad basal y relacional. <i>Rafa Castro</i>	129
Una propuesta de articulación de labor, producción y acción en Hannah Arendt. <i>Aida Palacios Morales</i>	145
Ser sí mismo y ser otro. Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802-1810). <i>Juan José Rodríguez</i>	161
La expresión de la carne en Merleau-Ponty. <i>Leonardo Verano Gamboa</i>	177

Reseñas

SERVIGNE, P., STEVENS, R. y CHAPELLE, G. (2022). <i>Otro fin del mundo es posible. De la colapsología a la colapsosofía: cómo vivir el colapso de la civilización termointustrial de forma inteligente</i> (Trad. J. Giménez Samanes). Barcelona: Arpa Editores (Alicia Macías Recio)	195
FOUCAULT, M. (2023). <i>Le Discours philosophique</i> . Paris: Seuil/Gallimard. (Carlota Gómez Herrera)	199
SANTAYANA, G. (2023). <i>Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion</i> . Edición crítica a cargo de David E. Spiech, Martin A. Coleman y Faedra L. Weiss, con Introducción de Paul Forster. Cambridge (MA): MIT Press. (Daniel Moreno Moreno)	205
GARRAU, M. (2023). <i>Politiques de la vulnérabilité</i> . París: CNRS Éditions. (Eduardo Cano Muñoz)	208
REVERTER, S. (2022). <i>Feminismo sin testamento</i> . Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, Col. Sendes, 27. (Rocío Lara Muñoz)	213
CASTRO-GÓMEZ, S. (2022). <i>La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)</i> . Madrid: Siglo XXI España (Maximiliano Alberto Garbarino)	218
PÉREZ NAVARRO, P. (2023). <i>Orden y peligro. Por una deslocalización queer</i> . Barcelona: Bellaterra. (Gabriel Bello Reguera)	223
AMENGUAL COLL, G. (2021). <i>La solidaridad. Historia, concepto, propuesta</i> . Madrid: Comillas. (Andrés Ortigosa)	226
DAUDEY, J. (2023). <i>La Pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine</i> . París: L'Harmattan. (Jordi Morillas).	230
Informaciones sobre <i>Daimon</i> 2024 (revisores y estadísticas)	237

ARTÍCULOS

La estructura seductora de la moral cristiana a partir de Nietzsche: una comparación con el habitus de Bourdieu

The Seductive Structure of Christian Morality from Nietzsche: A comparison with Bourdieu's habitus

DAVID DEL PINO DÍAZ*

Resumen: El presente artículo busca realizar una comparación entre la crítica de la moral realizada por Nietzsche y la comprensión sociológica del habitus en Bourdieu. Este trabajo se enmarca en la constatación llevada a cabo por Nietzsche, para quien si la moral es tan peligrosa, es precisamente por su carácter constructivo y seductor. De manera que, si la moral es tan seductora, lo único que cabe hacer para escapar a sus intrincados muros es la búsqueda de una reforma médica de calado que preste atención al cuidado de nuestro propio cuerpo congelando los ideales.

Palabras clave: moral, habitus, cuidado de sí, socioanálisis, seducción.

Abstract: This article compares Nietzsche's critique of morality and Bourdieu's sociological understanding of habitus. This work is framed in the observation made by Nietzsche for whom, if morality is so dangerous, it is precisely because of its constructive and seductive character. Thus, to escape its intricate walls, we need a profound medical reform that focuses on taking care of our own bodies by freezing the ideals.

Keywords: Moral, habitus, self-concern, socio-analysis, seduction.

Recibido: 02/05/2022. Aceptado: 11/11/2022.

* David del Pino Díaz (dpino@nebrija.es): Profesor Permanente y Director del Máster en Comunicación Política y Gestión de Crisis y Emergencias por la Universidad Nebrija. Doctor en Sociología (departamento de Sociología Aplicada en la Facultad de Ciencias de la Información) por la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones recientes destacan: "Presentación de las bases culturales de los grupos masculinistas contemporáneos: antifeminismo y transgresión reaccionaria" (*Asparkia: Investigación feminista*, nº 44, 2024); "Simplificación y deformación en la propaganda israelí: Edward Bernays asesor de Benjamin Netanyahu" (*CIC: Cuadernos de Información y Comunicación*, nº 29, 2024).

1. Un modelo para pensar el vínculo entre la seducción de la moral y el habitus

El objetivo que se pretende desarrollar es la comparación entre la estructura seductora de la moral tal y como lo plantea Nietzsche, fundamentalmente en *Aurora*, y el concepto sociológico de habitus en la obra de Pierre Bourdieu. Se adopta una lectura sistemática organizada según tres puntos. En un primer momento, se emprende la tarea de describir en qué consiste la reforma cultural que plantea Nietzsche contra la moral. Posteriormente, se indaga en cómo esta es concebida por Nietzsche. En un tercer punto, se trata de comparar la estructura seductora de la moral con la categoría sociológica del habitus.

Nos encontramos con dos programas intelectuales diferentes, por un lado, el de Nietzsche, que consiste en proponer una reforma de calado en virtud de desintoxicarse de la moral y, por otro lado, el de Bourdieu, que a través del habitus lleva a cabo sus trabajos empíricos, al menos desde su primera definición explícita en la etnografía de su pueblo natal, el Béarn en 1962.¹ Asimismo, tanto la crítica a la moral como la especificidad del habitus, comparten un significado que no ha sido realmente bien planteada por aquellos que han tratado de señalar los puntos en común entre Nietzsche y Bourdieu (Fowler, 1997; Passeron, 2005; Rahkonen, 2011; Rodríguez López, 2002): la inercia de la costumbre y su enraizamiento en el cuerpo.² El desarrollo de estas ideas y la comparación de sus programas nos permitirá clarificar la relevancia de la estructura de la costumbre, bien impuesta por la moral, bien impuesta por la dominación social que naturaliza y generaliza su arbitrariedad inicial.

Comenzamos con una caracterización de la obra de Nietzsche y algunos apuntes sobre Pierre Bourdieu. Se acostumbra a observar el proyecto nietzscheano de la «buena nueva» como un gesto hercúleo de autosuperación, merced de salir de las ampulosas y proteicas costuras de los últimos humanos. Un Nietzsche que en *La Genealogía de la moral* abre el camino para un análisis genealógico, se sumerge en la más abismática profundidad de las pasiones y costumbres humanas arrojando luz sobre el hilo histórico que une el auge e imposición de la moral racionalista alejandrina-socrática en la Grecia clásica y el horizonte nihilista del oscuro y embriagador Romanticismo de Schopenhauer y Wagner. Pese a sentirse una excepción en una coyuntura histórica enferma y decadente, es decir, de verse a sí mismo como dinamita (EH «Por qué soy un destino» 1), Nietzsche no es ajeno al momento histórico en el que vive y es plenamente consciente de que él también es un *décadent*. En suma, a diferencia de un Wagner completamente seducido por el narcótico Romanticismo cristiano,³ Nietzsche se erige en un médico de la cultura que toma el pulso a su tiempo histórico para lo que propone una reforma que es todavía la de nuestro presente inmediato (Cano, 2021a)

A la sazón, el programa nietzscheano de crítica a la moral que comienza con *Humano, demasiado humano*, tiene el propósito de ser un ejercicio continuo de desintoxicación del horizonte trágico epitomizado por Schopenhauer y Wagner al que, tan cercano había per-

1 El concepto de habitus en la teoría de Bourdieu comienza a jugar un rol fundamental en sus primeros estudios sobre la Argelia colonial y su región de origen, el Béarn rural. Para una lectura pormenorizada de la relevancia que cobra la categoría del habitus en Bourdieu a partir de estos trabajos véase Martín Criado (2006; 2013).

2 Para un estudio de la relevancia que tiene el cuerpo en la obra de Pierre Bourdieu véase Moreno Pestaña (2004).

3 Tal y como señala Safranski, la crítica de Nietzsche al Romanticismo se refiere a su retorno al cristianismo. Nietzsche rehúye críticamente del Romanticismo tardío, pues tiene una tendencia nítidamente católica identificada con el orden político de la Santa Alianza (Safranski, 2018, 263).

manecido en *El nacimiento de la tragedia* y en las *Intempestivas*, pese a declarar en el *Ecce homo* la distancia que siempre los separó (EH «Las Intempestivas» 1). El *martillo Nietzsche* golpea con contundencia ideas que hasta ese momento él mismo había contemplado como el origen o el comienzo de algo.

El umbral que se abre con *Humano, demasiado humano* tiene como objetivo *aniquilar* la moral cristiana que, no solo ha imposibilitado la intensificación de la vida y la centralidad del cuerpo, sino que está detrás de una encrucijada epigonal o crepuscular en el que los seres humanos han dejado de apreciar su propia vida, arrastrándose hacia el cinismo más descarnado. Nietzsche percibe en los últimos humanos la representación más acabada de la función que había iniciado Sócrates con su empresa dialéctica. Los anémicos últimos humanos se caracterizan, según Nietzsche, por forjarse un enfático y profiláctico *yo* amurallado y blindado al dolor, lo que les conduce a un realismo tan descarnado como cínico, en el que el resentimiento y el descrédito son sus señas de identidad. Identidad que Nietzsche percibe en la obra de Wagner y que le condujo a la ruptura definitiva con uno de sus maestros espirituales. De esta manera, Nietzsche percibe en el sujeto moderno blindado contra las experiencias que le puedan causar dolor, la profundidad de la moral alejandrina-socrática: “¿qué es hoy el nihilismo si no es eso? (...) Estamos cansados de *el hombre*” (GM I 12)

La muerte de Dios que se anuncia en la *Gaya ciencia* (GC 125), abre la posibilidad de la transvalorización de todos los valores; de volver a creer en el ser humano prometeico donde el cuerpo como centro de gravedad de la filosofía y la vida suplante el hedor metafísico que se había cernido sobre el mundo dos milenios atrás. Sin embargo, lo interesante que queremos rescatar en este trabajo de la crítica a la moral en Nietzsche, no es tanto su carácter coactivo, sino su capacidad creadora y seductora. Nietzsche percibe, al menos desde *Aurora* que, la capacidad de escapar a la moral se cifra en reconocer la imposibilidad de un afuera, de un más allá de la moral que no pase por un fuerte programa de desintoxicación. Este planteamiento que, no es novedoso en la obra del filósofo alemán, pues en *Verdad y mentira en sentido extramoral* ya había sido expuesto, enseña una de las claves del programa de Nietzsche: toda moral envuelve tóxicamente a los seres humanos, de manera que, la salida se da en un plano extramoral. De este modo, Nietzsche percibe la necesidad de proponer un valor alternativo a una moral cristiana que, si ha sido tan poderosa, ello se debe, precisamente, a su capacidad de seducción y atracción, que mantiene incluso para los que a priori son unos revolucionarios: Wagner o Kant.⁴

La relación entre Nietzsche y Bourdieu no es tan clara y sencilla como la que encontramos entre el pensador alemán y otros intelectuales franceses de la talla de Deleuze, Foucault, Lyotard o Derrida (Pinto, 2013). La dificultad de hallar la presencia de Nietzsche en la obra de Bourdieu —a diferencia de autores como Deleuze o Foucault—, no implica que no estuviera presente en su obra, máxime si atendemos a las palabras de Jean-Claude Passeron,

4 En este sentido, es conveniente leer directamente a Nietzsche: “Por el contrario, la verdadera respuesta hubiera sido que todos los filósofos —tanto Kant como los anteriores a él— han construido sus edificios bajo la seducción de la moral; que su intención sólo se encaminaba en apariencia a la certeza y a la «verdad», pero lo que buscaban en realidad era «la majestuosidad del edificio de la moral», por decirlo una vez más con las ingenuas palabras de Kant, quien consideraba que su tarea y su mérito —una tarea «menos brillante, aunque no por ello exenta de valor» — consistía en «remover y apuntalar el suelo para levantar esos majestuosos edificios de la moral»” (*Crítica de la razón pura*, II)” (A «Prólogo» 3).

para quien el proyecto teórico que compartió con Bourdieu se basaba en la búsqueda de una “gaya ciencia” para desbrozar sistemáticamente las condiciones farisaicas de las “buenas conciencias” intelectuales (Passeron, 2005, 30).

Así, temas como el perspectivismo en la búsqueda de la verdad (Bourdieu, 2020, 162-163), el resentimiento de los pequeños burgueses por su situación en el mundo social (Bourdieu, 2011b, 103; 2020, 379) o la genealogía como método de estudio (Bourdieu, 1999, 12, 152-165; Fowler, 1997, 49; Rodríguez López, 2002, 62) son elementos que muestran la deuda teórica que contrajo Bourdieu con Nietzsche. La relación entre Nietzsche y Bourdieu tampoco es muy sencilla atendiendo a las coordenadas de sus intervenciones intelectuales, pues Nietzsche es un ejemplo de filósofo clásico que Bourdieu gustaba de criticar en su programa de sociología de la filosofía.⁵ Sin embargo, comparten algunos puntos teóricos que deben ser debidamente atendidos. Bourdieu arma su proyecto alrededor de la duda radical y del estudio empírico de todo aquello que se da por válido. Desarrolla una crítica a todo valor científico o sustancialista que se presente como antirreflexivo (Bourdieu, 1976; 1999; 2002; 2003), en lo que, según Rodríguez López (2002), se encuentra un principio de unión con el Nietzsche de *La Genealogía de la moral*.

Si Nietzsche no es un autor tan citado y comentado en la obra de Bourdieu, como ocurre con Marx, Durkheim y Weber, no quiere decir que no estuviera presente en su obra. En los últimos años, autores como Rahkonen (2011) han tratado de buscar la relación de ambos en torno a la vinculación del “gusto” con la “voluntad de poder”. No obstante, el objetivo de este trabajo consiste en buscar la relación de ambos con mayor profundidad, ya que se tratará de analizar tanto las características del habitus en Bourdieu, como sus semejanzas con la estructura seductora y creadora de la moral, tal y como la concibe Nietzsche. Así como mantener un diálogo entre Nietzsche y Bourdieu como protagonistas de un proyecto de desintoxicación de la costumbre, ya sea la moral o el habitus.

2. La reforma cultural de Nietzsche contra la moral

Tras la ruptura con Wagner, Nietzsche decide ir descendiendo genealógicamente por el pozo de la historia para advertirnos, a los hombres y mujeres del futuro, de las condiciones estructurales e históricas de la resaca del idealismo y de las consecuencias groseras que tiene una vez se ha tornado en el cinismo moderno. Nietzsche, desde su pronta ruptura con todo aquello que hasta 1876 le había mantenido atado a la metafísica del origen, como trata de hacernos ver en la primera parte de *Humano, demasiado humano*, busca mostrar las dimensiones más escondidas del alma humana.

El proyecto genealógico que toma Nietzsche se caracteriza por “aplicar un bisturí” (MBM 212) sobre la imposición de la moral, cuyo fondo no es moral en sí mismo, sino de una relación de poder que nos revela cómo los débiles cristianos han sido históricamente

5 Para un análisis de lo que es para Bourdieu la sociología de la filosofía véase Moreno Pestaña (2005) y Moreno Pestaña y Vázquez (2006). Con sociología de la filosofía se trata de dar cuenta del proyecto intelectual que Pierre Bourdieu lleva a cabo en trabajos como en *La Ontología política de Martín Heidegger* (1991), o en sus *Meditaciones pascalianas* (1999); esto es, la objetivación sociológica de la filosofía, pues, la producción filosófica opera abstrayéndose y neutralizando el contexto de la producción de sus discursos.

los fuertes, en virtud de doblegar mediante el remordimiento de una moral gregaria a los fuertes que, en última instancia, demuestran ser los débiles en toda esta escalofriante historia (AC 24).

Se muestra en estas aseveraciones un elitismo del que carece Bourdieu, toda vez que su proyecto intelectual constituye una reapropiación de sí,⁶ es decir, entender su posición en el mundo social caracterizada por una desventaja estructural al nacer en un ambiente rural: “Cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual” (Bourdieu, 2011a, 77).

La posición política de Nietzsche ha sido ampliamente discutida en los últimos años,⁷ y estando de acuerdo o no en su aristocratismo de partida, como aseguran Losurdo (2002) y Polo (2020), o tengamos una posición más matizada y compleja como la de Cano (2021a; 2021c), está claro que existe una distancia política insalvable. Esta distancia se encuentra claramente justificada entre un Nietzsche que en el esquema de los tres poderes (Estado, religión y cultura) desarrollado por Jakob Burckhardt (1999), apuesta por el valor de la cultura en virtud de constituir un sujeto, el superhombre, capaz de producir estéticamente novedad (MBM 226), y un Pierre Bourdieu atento a que toda novedad estética y, por ende, a que toda producción cultural, esconde en su seno la naturalización de la dominación social:

Esto significa darse la posibilidad simultánea de determinar si, como lo quiere la ideología carismática de la relación con la obra de arte, estas disposiciones y competencias son dones naturales o productos del aprendizaje, y de sacar a la luz las condiciones ocultas del milagro de la desigual distribución entre las distintas clases sociales de la aptitud para el inspirado contacto con la obra de arte y, más generalmente, con las obras de la cultura legítima (Bourdieu, 2017, 33).

A la sazón, Nietzsche es un producto de la misma decadencia histórica que Wagner y Schopenhauer: “[...] probablemente también nosotros somos todavía las víctimas, el botín, los enfermos de ese moralizado gusto de la época, aunque nos consideramos también como despreciadores del mismo” (GM III 20); pero, frente a la oscura y nihilista voluntad schopenhaueriana (CI «Incursiones de un intempestivo» 21), Nietzsche no se muestra un pesimista: “[...] el máximo antípoda de un filósofo pesimista” (EH «El nacimiento de la tragedia» 3). Por el contrario, su «buena nueva» revela que, con la muerte de Dios, como aparece en *Así habló Zaratustra*, el humano que constituye “un tránsito y un ocaso” (Za «El hombre superior» 3), conforma el umbral del superhombre. Este programa intelectual muestra la culminación de su reforma cultural y la entrada en escena de un sujeto que, habiendo pasado largas y larvadas estancias en las frescas cumbres silenciosas y en la más angosta soledad, puede

6 Didier Eribon, citando al propio Pierre Bourdieu, da cuenta de cómo el proyecto intelectual del segundo consiste en una odisea por la reapropiación de sí mismo, de un sujeto marcado por un habitus escindido: “La mirada del etnólogo comprensivo que posé sobre Argelia pude posarla sobre mí mismo, sobre la gente de mi comarca, sobre mis padres, sobre el acento de mi padre y mi madre, y recuperar todo eso sin drama, cosa que es uno de los grandes problemas de todos los intelectuales desarraigados” (Bourdieu en Eribon, 2017, 86).

7 Para un desarrollo ampliado de las discusiones contemporáneas sobre la posición política de Nietzsche véase Cano (2021c), Losurdo (2002) y Polo (2020).

disfrutar sin ataduras de la mayor intensificación de la vida, una vida que se presta a danzar entre las cadenas que históricamente han apresado sus aspiraciones superiores (MBM 226).

El tiempo histórico contra el que lucha Nietzsche, está marcado por ser el momento crepuscular del sueño que la vida y el cuerpo llevan viviendo desde la aparición en la historia de Sócrates. Es con la entrada del modelo del optimismo teórico de Sócrates en la historia (NT 15), que comenzaron a construirse los cimientos de la congénita enfermedad de nuestro horizonte histórico, el nihilismo: “La propia vida es para mí instinto de crecer, de permanecer, de acumular fuerzas, de poder. Cuando no existe voluntad de poder lo que se da es decadencia. [...] son los valores propios de la decadencia, los valores del nihilismo” (AC 6).

Como bien indica Sloterdijk (2000, 51), la “modernidad”, para Nietzsche, ha dejado de ser un rótulo cualquiera para conformar la inestabilidad de un presente volcánico que ha volatilizado todo tipo de mediación con su prehistoria, mostrándose descaradamente desnudo, sin los clásicos ropajes o vínculos sagrados que permitían una tensión estable con el paso del tiempo. Esta erosión de las tensiones y mediaciones culturales otrora requeridas para escamotear la feroz violencia que requiere toda época cultural entre quienes disfrutaban de sus bienes y quienes trabajan para que los mismos existan, es el sentido que tiene la *II Intempestiva* de Nietzsche. El exceso de conciencia histórica al que alude Nietzsche en la intempestiva (UPM 10), ha producido una estructura histórica —la modernidad— experta en ponerse disfraces de corte moral o de gustos artísticos y religiosos frente a épocas que, alejadas de un saber histórico momificado, eran capaces de vivir un intenso presente que les reportaba generar novedad (MBM 223).

Bajo este horizonte histórico, que Nietzsche denomina en la *II Intempestiva* de “ardiente fiebre histórica” (UPM «Prefacio»), es sobre el que se forja la ruptura con Wagner.⁸ En suma, es importante atender a cómo Nietzsche reivindica su figura hasta el último momento de su vida (CW «Prólogo»). Es uno de los motivos por el que concibió su filosofía no como un rechazo del Romanticismo de Schopenhauer y Wagner, sino como su autosuperación: “En conjunto, esta música no posee belleza, no tiene nada propio del Sur, de la luminosidad sutil del cielo meridional, ni de gracia, ni de danza; tan sólo una dosis mínima de lógica” (MBM 240).

No obstante, lo interesante que se debe rescatar de la apuesta nietzscheana por intensificar el nihilismo de manera positiva y generar las condiciones de posibilidad del advenimiento del superhombre tras la muerte de Dios es, sin ambages, el reconocimiento de la estructura creadora y seductora de la moral. A pesar de que la moral naciera con el objetivo de aplastar y estrangular los posibles experimentos de intensificar la vida y filosofar con el cuerpo; si ha conseguido no desmoronarse después de tantos siglos de imposición tiene que ver, según Nietzsche, con su capacidad de seducir e introducir dentro de sus límites incluso a quienes en un primer momento se mostraban descarnadamente críticos. Este es el caso de Kant, a quien Nietzsche en el *Anticristo* le dedica unas fuertes críticas al denominarle “pastor protestante” o “Kant moralista” (AC 10, 11).

8 En este sentido, ha sido Adorno quien ha identificado elocuentemente cómo las obras de Wagner estaban destinadas para el nuevo sujeto que apareció en el siglo XIX y sobre lo cual podemos cifrar la ruptura con Nietzsche: las masas. Wagner fue un compositor para el entretenimiento prototípico destinado a las masas, ejerciendo una labor anestésica y proteica para escamotear la explotación que sufrían a diario (Adorno, 2008, 70).

En este sentido, el camino contra la moral en Nietzsche parte del reconocimiento de un programa que es enormemente seductor y para lo que se debe realizar tanto un estudio genealógico de sus más oscuras profundidades, como de generar una alternativa válida cuyo centro de gravedad se encuentra en el cuerpo: “La nueva criatura moral es un sujeto «estetizado» en la medida en que el poder se ha convertido ahora en placer” (Eagleton, 2016, 309).

3. La moral como estructura seductora

A partir de la redacción de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche progresivamente descende en el subsuelo de la historia con el objetivo de perseguir el fundamento no moral de la moral, es decir, el poder de su imposición y longevidad. En este largo trayecto por las profundidades de la historia, Nietzsche percibe el irremisible poder de la moral como estructura de costumbres y su capacidad de seducción. Existe, y Nietzsche no es ajeno a ello, una relación tensionada entre dos de los elementos que se repiten bajo cualquier declinación en el estudio de la historia de la moral: la coacción y la costumbre. Estos dos elementos coexisten dialécticamente incluso en los periodos de la historia en los que el poder se ha podido mostrar más descarnado. Este descubrimiento no es baladí, pues condiciona el estudio de la historia del poder y, por tanto, a hallar, como en el caso de Foucault, el principio de libertad dentro de sus intrincados muros, renunciando a un afuera no contaminado. De este modo, como afirma Safranski: “La costumbre actúa como un sistema de modelación de los impulsos” (Safranski, 2019, 201).

Este descubrimiento nietzscheano se encuentra fundamentalmente en la primera parte de *Aurora*. Con una prosa serena y sencilla, donde los comentarios a sus habituales adversarios se tornan menos agresivos, y reconociendo la fuerte deuda incluso con el cristianismo.⁹ Este es un libro que está escrito con el objetivo de leerse lenta, muy lentamente, contrario a la pólvora a la que posteriormente nos acostumbrará: “Con este libro comienza mi campaña contra la moral. No es que contenga el más mínimo olor a pólvora: al contrario, en el supuesto de que se tenga cierta finura de olfato, se podrán percibir en él aromas completamente distintos y mucho más apetecibles” (EH «Aurora» 1).

Nietzsche, que había decidido descender a los espacios subterráneos¹⁰ a partir de los que se han forjado las condiciones de la moral, quiere regresar a la superficie con su «buena nueva» en forma de una *Aurora* extramoral asociada a una reforma cultural de calado como

9 Tal y como afirma Cano (2021c), Nietzsche no es un martillo, un destructor, o un nihilista, sino que tomándose muy en serio la herencia histórica de la humanidad, lo que denominamos la escalera del cristianismo, es consciente que la posibilidad de vivir vidas en un suelo extramoral pasa inexcusablemente por inventar algo a su altura, por volver a apasionarse y sentir goce al margen de los mecanismos propios del cristianismo. En este sentido, cabe destacar estas palabras de Eagleton: “Hemos visto ya cómo la ley moral para Nietzsche, como el código mosaico para san Pablo, no es más que la escalera que el individuo ha de arrojar una vez que se ha subido a ella; constituye el refugio protector dentro del cual uno aprende a madurar, pero ha de ser abandonada, por decirlo con Kierkegaard, en una suspensión de lo ético, en aras de la aventura de la creación libre de uno mismo” (Eagleton, 2006, 329).

10 Es interesante reproducir a este respecto una parte de *Aurora*: “Finalmente, los que sumergen la cabeza en la ciénaga, lo que, no obstante, no debería ser entendido ni como un signo de profundidad ni de minuciosidad; son los queridos pensadores del subsuelo” (A 446).

nunca se ha visto. De este modo, Nietzsche percibe que su reforma cultural¹¹ debe dirigirse al espacio intermedio entre, por un lado, la robusta crítica ilustrada de la modernidad y, por otro lado, a la defensa a ultranza de la tradición (Cano, 2015, 37).

De lo que se trataría, empero, es de llevar a cabo un proceso de desintoxicación de una moral que termina por absorber incluso a sus más ardientes adversarios. No se trata de anteponer enfáticas críticas y ejercer una especie de desvelo ideológico de las ilusiones cristianas, sino de introducirse dentro de una red de telaraña de la que no hay más escapatoria que padecer un fuerte dolor, con el objetivo de no ser atrapado por la resignación desencadenada tras la desilusión. Dicho esto, es conveniente que leamos de primera mano qué opina Nietzsche en el prólogo de *Aurora* escrito en 1887:

Pero la moral no solo dispone de una serie de medios coercitivos para mantenerse a distancia de las manos críticas y de los instrumentos de tortura: su seguridad descansa antes bien en un cierto poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de «entusiasmar» (A «Prólogo» 3).

Si la moral consigue incluso «entusiasmar», esto quiere decir que conserva, como asegura Nietzsche, “artimañas”, en virtud de que las feroces críticas, como pudieran representar las de Kant, terminen “clavándose su propio aguijón, igual que un escorpión” (A «Prólogo» 3). Observamos cómo Nietzsche, al percibir los efectos embriagadores de la moral cristiana, ya no es capaz de “creerse” las sentencias de un pensamiento crítico que, al considerar las posibilidades de hallar un afuera al poder, termina “clavándose su propio aguijón”. Esta crítica a los excesos de quien pretende desbaratarse de aquellas inercias que llevan gobernando nuestros cuerpos más de dos milenios con la simple enunciación de un desvelo ideológico, sin proponer una reforma cultural que apueste por la desintoxicación, termina por no ser más que un apéndice del cristianismo.

La crítica a Kant y a algunos de los integrantes más destacados de la Revolución francesa, no conduce a Nietzsche a una defensa irrestricta de la tradición à la *Burke*. En este sentido, Nietzsche es un educador que busca una reforma cultural de calado para el futuro, no de alguien que tenga que salvaguardar el peso de la tradición. En suma, Nietzsche no puede evitar realizar una crítica a quienes enfáticamente emplean frías abstracciones sin hacerse cargo de la tensión histórica que acompaña la vida de los seres humanos modernos.¹² En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche es muy severo contra el optimismo que cree que no tiene límites o barreras y por ello termina olvidando el elemento que subyace a la escalera de la historia: la violencia.¹³ En este sentido, cabe destacar estas palabras de Terry

11 “Por ello se entiende que el nuevo educador sea también un «desintoxicador» y la práctica filosófica habite en una molesta, ofensiva e incómoda clínica de rehabilitación de hábitos” (Cano, 2021b, 43).

12 Cuando aludimos a la tensión histórica que acompaña a los seres humanos, mostramos aquello que Nietzsche contemple en la *II Intempestiva*: la necesidad de no perder el peso de la historia, de no aligerar herencias temporales.

13 Es interesante mostrar la cita completa del propio Nietzsche: “La cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder continuar existiendo: pero en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizantes sobre la «dignidad del ser humano» y la «dignidad del trabajo», se aproxima paulatinamente hacia una espantosa aniquilación” (NT 18).

Eagleton: “La civilización es un relato de barbarie, pero sin esa brutalidad no se produciría nada valioso” (Eagleton, 2017, 122).

La reforma cultural que propone Nietzsche tiene su fundamento en el cuidado de la propia persona, de su cuerpo y de sus pasiones. Consiste en una lectura actualizada de la «estética de la existencia» de los cínicos, a los que Nietzsche, a partir de su ruptura con Wagner, no dejará de apelar: “El moderno Diógenes. — Antes de buscar al hombre hay que buscar una linterna. ¿Será necesariamente *el cinismo* dicha linterna?” (CS 18).

La desintoxicación de la moral corre en paralelo con ser el soberano del propio cuerpo. La relevancia del cuerpo como centro de gravedad es un elemento que comparten Nietzsche y Bourdieu. Mientras que en Nietzsche encontramos un autor que concibe la intensificación estética del cuerpo como una salida de la moral, Bourdieu considera que el cuerpo es el lugar en el que se inscriben las condiciones de existencia en las que un sujeto vive:

Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo, es al mismo tiempo naturalizar las opciones sociales fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y sus desplazamientos, como un operador analógico que instaura todo tipo de equivalencias prácticas entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre las clases de edad y entre las clases sociales (Bourdieu, 2007, 115).

La reforma cultural nietzscheana tras la muerte de Dios apunta a la intensificación y el cuidado de uno mismo como forma de ejercer una práctica de vida alejada de toda recaída metafísica. El programa nietzscheano busca la elevación del individuo a partir de la propia convivencia con el dolor. Un modo de vida que pretende no ser apresado por la absorción narcótica de los programas que se dirigen a la masa. En palabras de Sloterdijk: “El filólogo Nietzsche tenía muy presente que su grito de batalla filosófico, «la transmutación de todos los valores», hundía sus raíces en un fragmento cínico que describía la estrategia de protesta en Diógenes de Sínope: «volver a acuñar monedas»” (Sloterdijk, 2005, 76).

4. Un acercamiento sociológico a la problematización de la costumbre

Como sucede con el pensamiento de Nietzsche, arriesgamos a reivindicar para Pierre Bourdieu su inscripción en el teatro de los maestros de la sospecha, pues su labor intelectual estuvo dirigida hacia la destrucción de todas las ilusiones formadas acerca de un sujeto transcendental y autónomo (Heinich, 2007, 148-149). Tampoco encontramos en Bourdieu espacios no contaminados por las relaciones de poder. Nuestras prácticas diarias están estrechamente vinculados a estructuras de hábitos y costumbres larvadas en relaciones históricas que se enraízan corporalmente y de las que no somos plenamente conscientes. Los sistemas de hábitos y costumbres actúan y nos hablan de manera inconsciente, son relaciones históricas violentas y conflictivas naturalizadas: “el «inconsciente» no es jamás, en efecto, más que el olvido de la historia que la historia misma produce en esas cuasi-naturalezas que son los *habitus*” (Bourdieu, 2012, 207).

De este modo, el *habitus* es el producto histórico que explica, según Bourdieu, que reproduzcamos sin ser muy conscientes de ello las condiciones sociales de nuestra propia producción. La inercia de la costumbre que representa la categoría sociológica del *habitus*, —aunque este concepto en la obra de Bourdieu estuvo sometido a cambios¹⁴— alude a un principio estructural de invención producido por la historia (Bourdieu, 2011, 134). Es importante recordar que, aquello que se presenta como eterno en el orden de la acción, no es más que la naturalización del conflicto social que se lleva a cabo a partir de la interconexión de diversas instituciones: Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc. Asimismo, Bourdieu piensa el mundo social atravesado por la dominación social y, de esta forma, observa la inercia de la costumbre corporeizada a partir de la historia (Bourdieu, 1998, 8).

Como en Nietzsche, la crítica a los trascendentales del origen y fin es una cuestión relevante en la obra de Bourdieu. Para el sociólogo francés, aquello que conocemos como “lo social” se produce en el espacio de la historia. Igual que para Nietzsche, la relación con la historia se encuentra incorporada en las cosas que vemos y conocemos, también en nuestros propios cuerpos. Al acercarse a los lugares donde mejor se esconde la historia, por ejemplo, en los pliegues del cuerpo (Bourdieu, 2011a, 74), el pensador francés acepta cuán profundos son los surcos de valores morales e históricos que no son propiamente morales y que reproducimos sin ser plenamente conscientes. De esta forma, el *habitus* en la obra de Bourdieu, ocupa un lugar parecido a la moral en Nietzsche; esto es, un producto que se ha adquirido históricamente y que se ha encarnado en las cosas de forma duradera y estable:

Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal, el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su independencia relativa con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esa autonomía es la del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo (Bourdieu, 2007, 91-92).¹⁵

El *habitus* y la moral comparten el hecho de materializarse en los cuerpos y en la historia. Sin embargo, mientras Bourdieu emplea el primero para su trabajo sociocultural, Nietzsche critica el segundo como ejercicio de intoxicación. En suma, mientras que Nietzsche no es sensible en su crítica de la moral a las diferencias entre las clases sociales, Bourdieu identifica la marca de la dominación en el *habitus*: “La violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y las estructuras de la relación de dominación a la que ellos o ellas se aplican” (Bourdieu, 1997, 197).

Así como la moral es capaz de producir sentido y seducir a través de la espontaneidad de la costumbre sin plena conciencia, el *habitus* permite un espacio de producción de libertad que genera el ahorro de reflexividad sobre las prácticas o pensamientos ejecutados, pero delimitado por las condiciones sociales en las que se ha constituido. Siendo producto de un conjunto de regularidades objetivas, que se dan en la historia y solo pueden ser aprehendidas

14 Véase Martín Criado (2013).

15 Agradecer a uno de los revisores la sugerencia de añadir esta cita de Pierre Bourdieu.

desde ahí, tiende a engendrar un sentido común, lo que podríamos considerar, con Nietzsche, como el fundamento no moral de la moral, delimitado por los límites de esas regularidades. Percibimos la crítica de Bourdieu, compartida por Nietzsche, al idealismo abstracto que busca un sujeto transcendental: “El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras immanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo” (Bourdieu, 1997, 146).

Allí donde Nietzsche descendía al subsuelo de nuestra realidad para descubrirnos los avatares, azares y voluntad de poder de nuestras prácticas, hábitos y percepciones menos cuestionadas de nuestra cotidianidad, Pierre Bourdieu procuró, cavando un poco más hondo, cuestionar sociológicamente las relaciones prácticas de los sujetos modernos forjadas en el violento laberinto de la historia. El paso por Argelia permite a Bourdieu comprobar lo violento que es la construcción de una estructura temporal que forja *habitus* como es la colonización francesa. El objetivo del control militar y económico de Argelia consistió en la imposición de un modo de vida y una relación con el trabajo que los despojaba de sus antiguas formas de relacionarse con la tierra y el grupo. En definitiva, se trataba de la imposición de un *habitus* o, dicho de otra manera, de una fuerza gravitatoria que, una vez adquirida, generaría unas prácticas con el trabajo y el dinero de índole capitalista (Bourdieu, 2006, 28-29).

El paso por Argelia entre 1955 y 1960 le permite comprobar cómo la estructura de la costumbre no se presenta de manera homogénea y singular. En una lectura en clave weberiana sobre el *ethos capitalista* en obras como *Trabajo y trabajadores en Argelia* y *El desarraigo*, Bourdieu expone la manera en que la imposición de este *ethos* en una sociedad tradicional genera un desfasaje en las prácticas de sujetos que tienen una conciencia de la vida y el tiempo diversa. De manera que, la imposición de un *habitus* como disposiciones duraderas y transferibles es el equivalente a la historia de la dominación social naturalizada:

Si tuviera que resumir todo lo que tengo para decir en una frase, me valdría de una imagen (lo señalo porque Marx la empleó): en definitiva, el mundo social está constituido por espacios de fuerzas que pueden no ejercer o que van a ejercerse tan pronto como una cosa entra en él; esta cosa sufrirá la fuerza y su capacidad de resistencia a esta fuerza será proporcional a su capital, es decir, a su *habitus*, a su capital incorporado y a su capital objetivado (Bourdieu, 2020, 473).

A la sazón, tanto la moral como el *habitus* se incrustan en los cuerpos y la historia, de forma que, se mueven inercialmente, incluso, cuando crees haber hallado el principio estructural de este movimiento. Si bien en la obra de Nietzsche la solución es el superhombre; a saber, la intensificación de la vida en un plano extramoral en el que las estructuras de la costumbre quedan desactivadas, en Pierre Bourdieu encontramos un pensador que considera que el *habitus* no va a desaparecer, toda vez que el objetivo consiste en conocer la posición que se ocupa en el mundo social.

En suma, al no considerar una “salida” o “escapatoria” al *habitus*, el trabajo reflexivo de Bourdieu busca en el programa del socioanálisis un proyecto de desintoxicación a partir del optimismo del conocimiento. Para Bourdieu, la toma de conciencia es quizá la mejor manera

de alcanzar un mayor grado de libertad. La perspectiva consiste, sin ambages, en objetivar al sujeto de la objetivación. Si bien Bourdieu, en un primer momento, al menos en la década de 1960, prefiere hablar de «vigilancia epistemológica», es a partir de 1980 cuando comienza claramente a concebir su trabajo a través del término de «reflexividad». Este proceso de reflexividad en Bourdieu es todo lo contrario a una práctica ególatra (Bourdieu, 2022, 51), pues se trata de hacer reverberar en la superficie los surcos inscritos en lo más profundo de nuestros cuerpos, es decir, descifrar lo social en el corazón del individuo:

Objetivar el sujeto de la objetivación, el punto de vista (objetivante), significa romper con la ilusión del punto de vista absoluto, que corresponde a todo punto de vista (inicialmente condenado a desconocerse como tal) [...] La percepción del individuo A es a la percepción del individuo B lo que la posición de A es a la posición de B, y el *habitus* asegura la puesta en relación del espacio de las posiciones y del espacio de los puntos de vista (Bourdieu, 2003, 164-165).

De esta manera, el proyecto intelectual defendido por Pierre Bourdieu con el nombre de socioanálisis busca determinar los mecanismos que gobiernan, sin darnos plenamente cuenta, nuestros *habitus*. Bourdieu aborda este trabajo reflexivo como una práctica de libertad, como un ejercicio ético contra las inercias de nuestras biografías situadas en la historia: “Esto significa que la ganancia de reflexión no sólo hace avanzar la libertad y la autonomía del sociólogo, sino que contribuye también a hacer avanzar la emancipación colectiva” (Vázquez, 2002, 202-203).

En definitiva, tanto Nietzsche como Bourdieu, tras observar la fuerza de seducción que tiene la estructura de la costumbre depositada en los cuerpos y la historia —la moral en Nietzsche y el *habitus* en Bourdieu, aunque presentado enormes diferencias políticas—, buscan minimizar los efectos de su potencia. En cualquier caso, el desarrollo del trabajo ha mostrado la dificultad de escapar del embrujo estructural de la moral o del *habitus*. Mientras que Nietzsche encuentra en el superhombre el sujeto capaz de vivir una vida al margen de la intoxicación de la moral, Bourdieu a través del socioanálisis halla un principio de libertad y de inteligencia (Bourdieu, 2003, 160).

5. Conclusiones

La obra nietzscheana se abre paso a través de la crítica a la moral por haber sido capaz de desplazar las cuestiones del cuidado de la vida hacia su propia negación y una cancelación sin paliativos de la dimensión corporal. Y esta crítica se realiza mediante la congelación de unos ideales que terminan por seducir a los que se autodenominan sus “sepultureros”. Si Nietzsche presta tanta atención en derribar los valores metafísicos que cancelan la corporalidad es, precisamente, porque si la crítica a la moral no viene acompañada de un raudo cuidado de sí, de una formación ética de uno consigo mismo frente a las inercias de la costumbre, el fanatismo de una crítica abstracta sin dimensión corporal termina cayendo en la trampa de la moral y repitiendo *ad eternum* sus inclinaciones. En suma, la reforma médica nietzscheana apunta a lo que posteriormente será el punto más álgido de la reflexión

del francés Michel Foucault, el cuidado de sí como herramienta para combatir las inercias lastradas y no caer en la hipertrofia del entusiasmo abstracto.

Sin embargo, es con la obra del sociólogo Pierre Bourdieu que podemos adentrarnos más profundamente en los viajes subterráneos realizados por Nietzsche. Al prestar atención a las condiciones de posibilidad estructurales de los habitus y sus prácticas inconscientes, así como en sus diferencias en función del lugar ocupado en el complejo mundo social, el carácter no moral de la moral o, por decirlo de otra manera, la forma no natural de la “naturalidad”, adquiere inercialmente el rumbo de la historia de la división social del trabajo y de la posición en la división entre los sexos, encarnada en instituciones, cuerpos y prácticas. De esta manera, la crítica de la moral, que en Nietzsche toma su sentido en la voluntad de poder y dominación de los resentidos cuadros del cristianismo para terminar con la vida guerrera e implantar el remordimiento y la culpa. En la obra de Bourdieu adquiere un carácter más profundo, sociológico, para el que la reproducción del modelo práctico de conductas que responden a los diferentes habitus mantiene una estrecha relación con la historia de la dominación social y de la división entre sexos naturalizada.

Referencias

- Adorno, T. W. (2008), *Ensayo sobre Wagner*, Madrid: Akal.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (1976), *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991), *La ontología política de Martín Heidegger*, Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998), *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002), *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006), *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011a), *Cuestiones de sociología*, Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2011b), *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012), *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bourdieu, P. (2017). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, P. (2020), *Curso de Sociología General I. Conceptos fundamentales (Cursos del Collège de France, 1981-1983)*, Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2022), *Retour sur la réflexivité*, Paris: EHESS.
- Burckhardt, J. (1999), *Reflexiones sobre la historia universal*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cano, G. (2015), “Descensus ad inferos. El inicio de la transvalorización en Aurora”, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Nietzsche, F., Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 11-45

- Cano, G. (2021a), *Transición Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos.
- Cano, G. (2021b), “Revolución, Contrarrevolución y Reacción. Nietzsche como médico moderno de la cultura.”, *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Villacañas, J. L.; Navarrete R. y Basili, C. (eds.), Barcelona: Herder, pp. 41-65
- Cano, G. (2021c), “Nietzsche, nuestro campo de batalla”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 54(1), pp. 233-245
- Eagleton, T. (2006), *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.
- Eagleton, T. (2017), *Materialismo*, Barcelona: Península.
- Eribon, D. (2017), *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Fowler, B. (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*, Londres: Sage.
- Heinich, N. (2007), *Pourquoi Bourdieu*, Paris: Gallimard.
- Losurdo, D. (2002), *Nietzsche, il rebelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín: Bollati Boringhieri.
- Martín Criado, E. (2006), “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología*, Bourdieu, P., Madrid: CEI/BOE, pp. 15-119
- Martín Criado, E. (2013), “Cabília: la problemática génesis del concepto de habitus”, *Revista mexicana de Sociología*, n°75(1), pp. 125-151
- Moreno Pestaña, J. L. (2004), “Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu”, *Pierre Bourdieu, las herramientas de un sociólogo*, Alonso, L. E.; Martín Criado, E. y Moreno Pestaña, J. L. (eds.), Madrid: Fundamentos, pp. 143-183
- Moreno Pestaña, J. L. (2005), “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne”, *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 112, pp. 13-42
- Moreno Pestaña, J. L. y Vázquez García, F. (eds.) (2006), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Barcelona: Montesinos.
- Nietzsche, F. (2010), *Fragmentos póstumos*, Madrid: Tecnos (cuatro volúmenes).
- Nietzsche, F. (2016), *Obras completas*, Madrid: Tecnos (cuatro volúmenes).
- Passeron, J. C. (2005), “Muerte de un amigo, desaparición de un pensador”, *Trabajar con Bourdieu*, Encrevé, P. y Lagrave, R. M. (eds.), Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 21-92
- Pinto, L. (2013), “Los sobrinos de Zaratustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo”, *Sociología Histórica*, 2, pp. 55-71
- Polo, J. (2020), *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid: Taugenit.
- Safranski, R. (2018), *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2019), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets.
- Sloterdijk, P. (2000), *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2005), *Sobre la mejora de la buena nueva*, Madrid: Siruela.
- Rahkonen, K. (2011), “Bourdieu and Nietzsche: Taste as a Struggle”, *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Susen, S. and Turner, B. S. (eds.), London: Anthem Press, pp. 125-144
- Rodríguez López, J. (2002), *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid: La Piqueta.
- Vázquez García, F. (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona: Montesinos.

Hayek y las tensiones del modelo liberal evolucionista

Hayek and the tensions of the liberal evolutionary model

SANTIAGO NAVAJAS*

Resumen: Hayek es uno de los más célebres filósofos liberales. Suele ser presentado como un campeón de los mercados libres. En realidad, Hayek es más partidario de un tipo de reformismo estatal. En su última etapa intelectual teorizó sobre lo que sería la evolución cultural. Este último paradigma ocasiona una tensión dentro de su visión social, ya que suscita la paradoja de que para salvar el liberalismo como marco político sería necesario una intervención cultural en la sociedad. Trataremos de resolver la paradoja, primero mostrando la genealogía de su aparición y, finalmente, proponiendo posibles salidas a la misma.

Palabras clave: Hayek, liberalismo, evolucionismo, emergentismo, darwinismo.

Abstract: Hayek is one of the most celebrated liberal philosophers. He is often portrayed as a champion of free markets. In reality, Hayek is more a proponent of a type of state reformism. In his last intellectual stage, he theorized about what would be cultural evolution. This last paradigm causes a tension within his social vision since it raises the paradox that to save liberalism as a political framework would require a cultural intervention in society. We will try to resolve the paradox, first by showing the genealogy of its appearance and, finally, by proposing possible ways out of it.

Keywords: Hayek, liberalism, evolutionism, emergentism, darwinism.

Recibido: 21/08/2022. Aceptado: 28/10/2022.

* Licenciado en Filosofía. Licenciado en Antropología. Máster en Filosofía Contemporánea. Doctorando en el Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Granada. Contacto: santinavajas@correo.ugr.es. Líneas de investigación: . Publicaciones más recientes: (2022) Reseña de Villa, Dana R. “Arendt y Heidegger. El destino de lo político”, Barcelona: Paidós. Daimon, nº 88, Enero-Abril 2023. Artículo: “Crítica al autoritarismo en tiempos de apocalipsis (de Hayek a Girard pasando por Agamben y Canetti)”, Astrolabio, número 26, 2023. Área de estudio: filosofía política. Líneas de investigación: Hayek, liberalismo, neoliberalismo, filosofía política del siglo XX. Este artículo se inscribe en el marco de proyecto de tesis doctoral “La herencia de la Modernidad en la época de la globalización”.

1. De Viena a Friburgo

Dentro del paradigma liberal, Hayek es célebre por haber sido uno de los autores más polémicos. Además de gran organizador (fundador de la Sociedad Mont Pelerin), fue académico brillante (su debate con Keynes marcó una época de la economía institucional) y ensayista de éxito (*Camino de servidumbre* se convirtió en uno de los ensayos más leídos del siglo XX). A partir de su primera dedicación en exclusiva a la economía fue ampliando sus intereses hacia la filosofía social, la filosofía de la mente y la ciencia política. En definitiva, Hayek fue uno de los autores más profundos y complejos dentro del campo liberal, sin duda el que más campos abarcó y, en consonancia, uno de los más criticados y celebrados.

Entre los lugares comunes sobre Friedrich Hayek se encuentra el de considerarlo un campeón de los mercados libres y desregulados (Cottrell y Cockshott, 2007). Habitualmente se le hace representar el papel de defensor de un Estado mínimo y austero frente a Keynes, el héroe popular, dentro de la tradición no autoritaria occidental, respecto al intervencionismo estatal y un gasto público creciente (Caldwell, 2018; Skidelsky, 2013; Wapshott, 2013). Dicho debate entre los dos pensadores se daría, sin embargo, todavía dentro del paradigma liberal, ya que también Keynes se situaba a sí mismo dentro de dicho marco filosófico¹.

En realidad, frente al cliché, Hayek fue uno de los autores que hizo girar al liberalismo decimonónico hacia un liberalismo de tipo social que rechazaba el *laissez faire* como una fórmula obsoleta². Este nuevo liberalismo, más atento a cuestiones sociales y culturales además de las estrictamente económicas, fue denominado en su presentación en sociedad durante el Coloquio Lippmann en París en 1938 como “liberalismo social” y “neoliberalismo” (Foucault, 2007)³.

Como Hayek se hizo famoso por sus críticas tanto a la visión liberal-keynesiana como a la socialista, suele ser categorizado sin más como libertario, un liberal extremo. Pero eso significaría confundirlo con su maestro en la Escuela de Viena, el partidario de un Estado mínimo Ludwig von Mises. Una libertaria confesa como Ayn Rand describió a Hayek «como ejemplo de nuestro enemigo más pernicioso. Es un verdadero veneno» (Rand, 1997, p. 308). En realidad, desde los años 20 del siglo pasado se produjo en su pensamiento una evolución gradual de sus postulados y prácticas liberales. Dicho desarrollo intelectual tuvo como polos su iniciación juvenil en la Escuela Austríaca y sus últimos años de docencia en la Escuela de Friburgo, pasando por sus años en la London School of Economics y la Universidad de Chicago (Vanberg, 2016).

1 Keynes siempre se opuso a los postulados económicos tanto del partido socialista inglés (partido laborista), como del partido conservador, por no hablar del partido comunista. Fue miembro de la cámara de los lores por el Partido Liberal en 1942 y explicó en una conferencia titulada ¿Soy un liberal? (Keynes, 2009) su visión filosófica en la que declaró «la lucha de clases me encontrará del lado de la burguesía».

2 Casi un siglo después, Ralf Dahrendorf volvería al espíritu del Coloquio Lippmann cuando en su libro *El comienzo de la historia* (2006) argumentó que el liberalismo ha de ser capaz de defender la libertad “tanto de la jaula burocrática de la servidumbre como de los peligros del fundamentalismo del mercado”, una precisa formulación de lo que Hayek, Jacques Rueff, Wilhelm Röpke y el español José Castillejo, entre otros, sostuvieron desde 1938.

3 Aunque esta última etiqueta ha venido a significar popularmente más bien lo contrario, a caballo de una escuela de economía liberal, la de Chicago asociada a los nombres de Milton Friedman y Gary Becker (Hickel, 2016).

1.1. Del *laissez faire* al Estado de Bienestar liberal

Ese conjunto de instituciones y reglas, según el pensamiento hayekiano, estructura la sociedad formando en gran parte, pero no en toda su extensión, el Estado. Hayek no fue nunca un economista del *laissez faire*, ni siquiera de la desregulación sin más, sino más bien un partidario de una regulación fina para una articulación de un mercado lo más eficiente posible, dado que siempre es necesario un marco institucional para establecer unas reglas (formales o informales) que definan las condiciones en las que se articule dinámicamente esa interacción social económica que llamamos “mercado”⁴. Para Hayek, podríamos sintetizarlo así, el mercado sin Estado está ciego, del mismo modo que el Estado sin mercado está vacío. O, dicho de otro modo, la espontaneidad de un mercado libre ha de estar regulada e institucionalizada a través de reglas que en algunos casos serán creadas por los miembros de la interacción, de manera espontánea y libremente seguidas, pero en otros habrán de ser creadas desde instituciones independientes que apliquen una coacción para su cumplimiento y aceptación.

Dentro del análisis de su obra se ha favorecido la perspectiva económica de su primera época (dentro de la Escuela Austríaca), así como la dimensión política a partir de su giro intelectual en *Camino de servidumbre* (durante su estancia en la London School of Economics), ambas emparentadas por la importancia que concedía a la epistemología, sobre todo en cuanto a la asimilación, manejo y elaboración de la información tanto por parte de los individuos como de los colectivos. Sin embargo, se ha dedicado menos atención a su ontología social, que tuvo que desarrollar una vez se dedicó al estudio de la sociedad desde la perspectiva institucional a partir de su estancia en la Universidad de Chicago y su posterior etapa en la de Friburgo.

No solo no es Hayek el liberal reduccionista que pinta su caricatura, sino que en la etapa final de su vida intelectual apareció una nueva faceta no muy conocida que introdujo una tensión casi contradictoria con su liberalismo favorable a una sociedad abierta y una regulación fina de los mercados y la sociedad civil. Dicha tensión se produjo cuando Hayek desarrolló una evolución conceptual desde sus orígenes como profesional de la economía académica hasta su transformación en un filósofo político y social con raíces en la epistemología, la teoría de la mente y la ontología.

1.2. El tercer Hayek

Se pueden considerar tres épocas en la vida intelectual de Hayek. En la primera, como economista puro, fue épico su mencionado enfrentamiento con Keynes. En la segunda, convertido en filósofo político, fue el emblema del orbe liberal contra el intervencionismo tanto

4 Carl Sunstein (2014) es el principal representante de un “paternalismo liberal” en el que diseña marcos institucionales como “enfoques de preservación de la libertad que dirigen a las personas en determinadas direcciones preservando la capacidad de elección”. La característica clave de los “nudges” es que son pautas legales por las que los ciudadanos son invitados a transitar, aunque pueden salirse de ellas en cada momento, fácilmente y sin penalización. Aunque suele traducirse “nudge” por “empujón” sería más apropiado hacerlo por la habitual expresión española “dar un toque”.

de izquierdas como conservador. En su tercera etapa, vinculada a la Escuela de Friburgo, llevó a cabo su planteamiento más controvertido en cuanto teórico del evolucionismo cultural.

Algunas de las críticas que le dirigieron en esta última etapa fue la de confundir evolución con progreso, así como emplear el término civilización de una forma ambigua, sin definición ni especificación de lugares y tiempos. No menos importante, en términos prácticos, es haber minusvalorado el potencial de reforma institucional, sobrevalorando, en el otro extremo, la independencia de las fuerzas de mercado respecto a poderes establecidos. En cuanto al proceso de selección social, otro problema grave fue que Hayek apuntó hacia el grupo como unidad sobre la que actuaba la selección, en lugar del tradicional individualismo metodológico.

Fue en los años 60 cuando Hayek empezó a introducir cuestiones evolutivas en sus planteamientos, concretamente en *Los fundamentos de la libertad*. Este giro evolucionista era la consecuencia de su análisis de la información como el núcleo primigenio desde el que estudiar la sociedad humana. La civilización es, según Hayek, una concreta plasmación de la información, aquella que se convierte en conocimiento a través de hábitos y habilidades, actitudes emocionales, tecnología, reglas y órdenes éticas y estéticas. La evolución social se realiza a través de adaptaciones en el procesamiento y manejo de la información a partir de un proceso de variaciones que es en gran parte aleatorio. Esta aleatoriedad en la variación es la que imposibilita ontológicamente cualquier posible meta u objetivo en la evolución que no puede ser, por tanto, teleológica.

2. La evolución cultural contra el sistema liberal

Este desarrollo de una novedosa teoría de la evolución cultural (Hayek, 1988), en la senda que había comenzado Darwin y que desarrollarían posteriormente la sociobiología⁵ y la psicología evolucionista, sería la clave de su última etapa intelectual.

A diferencia del paradigma dominante en economía con la Teoría General del Equilibrio, Hayek y la Escuela Austríaca fueron siempre muy conscientes de la importancia

5 Hayek (2014, 155) se manifiesta en contra de la sociobiología que Edward O. Wilson había hecho célebre con su publicación unos años antes de *Sociobiología: la nueva síntesis* (1975), una obra que había causado una gran polémica porque presuntamente Wilson y sus colegas en el paradigma estarían defendiendo un determinismo genético de la conducta, también la humana. La crítica de Hayek consiste en que la evolución humana es cuestión fundamentalmente de la cultura:

La cultura no es natural ni artificial, ni es genéticamente transmitida ni racionalmente diseñada. Es una tradición de reglas aprendidas de conducta que nunca han sido «inventadas» y cuyas funciones el individuo actuante usualmente no entiende.

Algo más adelante, insistirá en la importancia de aquello que constituye el derecho natural desde una perspectiva immanente: «aquello que ha hecho que los hombres sean buenos no es la naturaleza ni la razón, sino la tradición» (2014, 160). En realidad, Hayek está separando su teoría de la evolución cultural de la sociobiología por la polémica sobre el presunto racismo incorporado en la misma, así como por tener un aire a darwinismo social spenceriano. Hayek quiere subrayar que, si bien la evolución cultural puede ser entendida por analogía con la evolución natural, hay que separar la cultura de la naturaleza a efectos teóricos evolutivos en cuanto que mientras que los genes son los objetos sobre los que actúa la selección natural, en la selección cultural son objetos conceptuales (“memes” es la denominación establecida desde Richard Dawkins, 1999) que guían la acción, lo que solemos llamar “reglas”.

del dinamismo social y los cambios que se producen en las instituciones con el paso del tiempo. Por ello, tuvo que desarrollar una teoría de la selección cultural. De ahí que comenzase a prestar atención a categorías ontológicas del ámbito social como “órdenes complejos”, “propiedades emergentes” y “reglas de acción”, que serían los constituyentes básicos del sistema cultural que, junto al sistema biológico, condiciona la existencia humana. Solo a partir de la elucidación de estos componentes socio-ontológicos sería posible plantearse cuestiones de praxis política como la constitución y límites de la planificación en el Estado, el mercado y la sociedad civil.

Del estudio en Hayek de tales categorías socio-ontológicas –sobre cómo las reglas y las instituciones hacen emerger un orden espontáneo, concretamente la civilización, a través de la selección cultural de grupos– y su relación con la praxis política, veremos que se produce una tensión entre la comprensión teórica de Hayek sobre la evolución cultural y su programa político liberal. Concretamente, la paradoja del planteamiento de Hayek surge cuando de su teoría de la selección cultural como motor de la evolución social se deduce que un orden que sobreviviese a la competición cultural no tiene por qué ser el liberal que Hayek identifica como constitutivo de la civilización. ¿Cabe resolver dicha tensión entre una teoría neutral respecto a los valores sociopolíticos de los órdenes que compiten en la historia cultural, por un lado, y un programa político-económico liberal que sitúa la libertad como valor fundamental?

El problema será, como hemos remarcado, que dicha teoría de la evolución cultural podría poner en cuestión la filosofía política liberal de Hayek (Vanberg, 1986). En lo que sigue expondremos los puntos fundamentales de dicha teoría de la evolución cultural y cómo entra en conflicto con la filosofía política de Hayek. Por último, ensayaremos una posibilidad de resolución de la tensión entre ambas perspectivas teóricas, pero de un modo que subvierte el marco tradicional desde el que se concibe el liberalismo hayekiano.

2.1. Dos Ilustraciones

Hayek consideraba que la tradición del pensamiento occidental estaba contaminada por dos visiones convergentes desde puntos de partida diametralmente opuestos. Por una parte, el creacionismo, la perspectiva teológica del mundo que sería creado y desarrollado a partir de un diseño trascendente. *Grosso modo* participarían de esta perspectiva tanto las religiones al estilo del judaísmo y el cristianismo, ambos deudoras del relato de la creación en el Génesis, como las filosofías clásicas platónico-aristotélicas. Por otra parte, en la Modernidad habría surgido un planteamiento en el que el diseño ontológico y social no sería ni trascendente ni fruto de una mente preexistente al mundo, sino que sería un producto immanente de una mente humana, por lo que el diseño sería posterior al mismo: el hermano mellizo al creacionismo sería el constructivismo.

Frente a los dos modelos enfrentados pero especulares, el creacionista y el constructivista, Hayek se confiesa un legatario de la Modernidad y la Ilustración en una tradición que no fue tan hegemónica como la francesa y la alemana: la filosofía escocesa de Adam Smith y David Hume. En *Individualismo, el verdadero y el falso* (Hayek, 1946) señaló este doble enfrentamiento. En la filosofía ilustrada escocesa la razón no solo no tiene un papel tan omniabarcador,

sino que es mucho más humilde en sus pretensiones. Ya no trata de legislar sobre el mundo: hay que marcar nuestros límites respecto a él. El acento ya no se pone en lo racional sino en lo razonable. En lugar de ideas claras y distintas como en Descartes, el conocimiento se ha de basar en la experiencia difusa y el juicio aproximado como plantean Hume y Smith.

Para Hayek, el constructivismo de tipo cartesiano-hobbesiano tenía la marca del abuso de la razón que llevaba inexorablemente al declinar de la época moderna. En el plano político, dicho abuso de la razón que se pretendía absoluta en todos los ámbitos, de Hegel a Marx tras Descartes y Hobbes, había terminado creando los proyectos totalitarios del fascismo y el comunismo bajo el régimen gemelo de Hitler y Lenin.

El proyecto de afianzar el legado de la razón razonable de la Ilustración escocesa frente a la razón absoluta de otras ramas de la Modernidad le llevó a pasarse de la economía a la teoría política. Posteriormente, modelaría un marco teórico para el liberalismo desde el punto de vista de la teoría de la justicia en *Los fundamentos de la libertad* (2020) y *Derecho, legislación y libertad* (2014). Por otro lado, en 1952 publicó una obra intempestiva porque se dedicaba a la filosofía de la mente: *El orden sensorial*. En dicha obra, Hayek proponía que la mente emerge como una propiedad del cerebro a partir de la evolución de la especie. Desde este momento, los temas evolutivos destacarían en su obra.

Si ya no somos nosotros (constructivismo), ni mucho menos dios (creacionismo), los que diseñamos el mundo, ¿de dónde viene el diseño, más o menos chapucero, que existe en el mundo de la vida y en el mundo social? Esta cuestión fue el punto de partida que le llevó a introducir ideas evolutivas sobre el desarrollo cultural, al estilo de las que había introducido Darwin en el mundo biológico⁶ (solo que, como igualmente señaló Hayek, el origen de dicho evolucionismo lo había aprendido Darwin de los filósofos y economistas escoceses).

2.2. Reglas e instituciones

Para elaborar una teoría de la evolución cultural, Hayek contempla el desarrollo de las reglas como un proceso de adaptación de los grupos humanos a las circunstancias de todo tipo, naturales y sociales, que les lleva a tener éxito en términos de eficiencia colectiva, desarrollo individual y, sobre todo, supervivencia grupal. Su teoría de la evolución cultural analiza, por tanto, el proceso a través del cual van generándose reglas, así como su cambio a través del tiempo a medida que algunas se quedan obsoletas y desaparecen (Hayek, 1979).

Este es el primer motivo de conflicto dentro del esquema general hayekiano, en cuanto que la selección de grupo que preconiza su teoría de la evolución cultural parece contradictoria con su insistencia metodológica en el individualismo dentro de su filosofía política liberal.

En segundo lugar, si quisiera priorizar su interés político hacia el individualismo liberal sobre la evolución cultural entendida como selección de grupo, ello le conduciría a un

6 La razón de que el modelo fijista se impusiera durante tantos siglos al evolucionista es razonable. Aunque Empédocles avanzó la conjetura de la creación de las especies y su evolución mediante el azar, Platón y Aristóteles consolidaron un tipo de pensamiento más intuitivo relacionado con las esencias inmutables de cada especie y un proceso teleológico respecto a su formación. Es difícil pensar la realidad como un proceso y todavía más imaginar una forma compleja que no obedezca a una meta. En un modelo de evolución cultural (Vanberg, 1994) hace falta explicar la variación, la herencia y el mecanismo de selección.

intervencionismo político para convertir la espontánea evolución cultural en una evolución consciente y guiada por un fin, la democracia liberal, lo que sería también contradictorio con su idea de intervenir lo menos posible en el desarrollo evolutivo de las sociedades.

Paradójicamente, por tanto, para defender un sistema liberal contrario a la planificación social se debería llevar a cabo una intervención cultural de mucho mayor calado. En caso contrario, llegaríamos a otra paradoja: que la evolución cultural, siguiendo la selección basada en la supervivencia y la eficacia social, podría conducir a un régimen iliberal. Limitado por su propia creencia en el no intervencionismo, Hayek vería como el liberalismo que defiende es aniquilado por el proceso de selección cultural.

Que para salvar el liberalismo hay que llevar a cabo cierta regulación social es algo que los liberales habían asumido al menos desde el Coloquio Lippmann. Pero que, además, hubiera que llevar a cabo un tipo de intervención y planificación más en consonancia con el espíritu socialista es lo que produce la última paradoja que tuvo que enfrentar Hayek: el liberalismo político, económico y social, defensor de la mano invisible de los mercados, se sostiene únicamente a través de la mano visible sociocultural.

Dicha inconsistencia se manifiesta de modo más evidente en el último párrafo del discurso de aceptación del Nobel por parte de Hayek (1974, la cursiva es mía)

Para que el hombre no haga más mal que bien en sus esfuerzos por mejorar el orden social, deberá aprender que aquí, como en todos los demás campos donde prevalece la complejidad esencial organizada, no puede adquirir todo el conocimiento que permitirá el dominio de los acontecimientos. En consecuencia, tendrá que usar el conocimiento que pueda alcanzar, no para moldear los resultados como el artesano moldea sus obras, sino *para cultivar el crecimiento mediante la provisión del ambiente adecuado, a la manera en que el jardinero actúa con sus plantas.*

Con este párrafo ante nuestros ojos comprendemos mucho mejor cómo es que Keynes le manifestó a Hayek que estaba sustancialmente de acuerdo con él a propósito de *Camino de servidumbre*, y que únicamente disentían en dónde trazar la línea respecto a la acción del Estado en la sociedad. También es comprensible la defensa que hacía Hayek de John Rawls cuyo pensamiento rechazaban algunos miembros de la Escuela Austríaca por no considerarlo un liberal. O, como vimos anteriormente, que una libertaria como Ayn Rand considerase a Hayek un enemigo del libertarismo. Hayek se muestra partidario de mejorar el orden social, lo que hace de él un racionalista, pero no planificando absolutamente el ambiente social o natural sino únicamente a través de la provisión del ambiente adecuado. Es racionalista pero, siguiendo la influencia de Karl Popper, crítico, no constructivista; gradualista, no radical; reformista, no revolucionario; partidario de una jardinería política para cuidar las relaciones humanas, no de una ingeniería social para controlar la sociedad.

2.3. El jardinero liberal

Exploremos esto último. ¿Cuál es la diferencia en el pabellón liberal entre los que pudieran ser etiquetados como artesanos –al estilo de Keynes y Rawls– frente a los que

como Hayek pueden ser catalogados como jardineros⁷? La metáfora de la jardinería es usada repetidamente Hayek en sus libros para ejemplificar la tarea del liberal que pretenda mejorar el orden social⁸. Pero resulta confusa en cuanto que un jardinero no solo cuida un jardín dejando a las plantas a su aire (eliminando plagas, sanando enfermedades, previendo tormentas... lo que en definitiva podríamos categorizar como de jardinería pasiva), sino que también planifica cómo va a ser el jardín, eligiendo plantas, trazando un dibujo, realizando injertos e, incluso, mejorando las propias plantas a través de ingeniería transgénica⁹: la jardinería activa. En definitiva, la mano invisible endógena al jardín es destruida, haciendo que se convierta en selva, si no opera la mano visible exógena del jardinero.

Por tanto, también un jardinero liberal como Hayek ha de controlar, en cierta manera y hasta cierto punto, la sociedad. No es que quiera, es que debe. Porque, en caso contrario, dejando que actuase el *laissez faire*, el fino engranaje de la sociedad abierta colapsaría. En consecuencia, lo rechazable no es tanto el control en sí, sino un tipo específico de control: aquel que se concibe de manera determinista al estilo de cómo en la mecánica clásica se pensaba que funcionaba el mundo, y que la ciencia política marxista y la sociología comtiana pretendían aplicar al mundo social.

¿Hay algún modo de resolver la tensión entre el liberalismo social de Hayek a partir del Coloquio Lippmann y el liberalismo evolucionista que desarrolló en contacto con ciencias sociales como la cibernética o la psicología evolucionista?

3. Disolviendo paradojas: el emergentismo

Vivimos la era de la complejidad en las ciencias sociales (Holt et al. , 2010), reconociendo su carácter dinámico, multivariable y abierto tanto al azar como a la necesidad (Monod, 1971). Por ello, las sociedades se contemplan como sistemas no lineales en los que el equilibrio es más bien la excepción y no la regla, además de ser muy sensibles a variaciones no previstas, como accidentes e innovaciones –en suma, al azar–, que hace que los patrones sin intencionalidad se superpongan a las pautas teleológicas.

El precursor de este enfoque fue Hayek que desde la década de los 50 propuso una visión de la economía como un sistema adaptativo y complejo. Esta propuesta hayekiana continuaba una tradición del pensamiento liberal. John Stuart Mill es uno de los exponentes principales del liberalismo, pero también uno de los referentes fundamentales de la lógica. En su obra *Sistema de lógica* (1843) estableció una distinción entre leyes homopáticas y heteropáticas que va a ser decisiva en la formulación de lo que sería el emergentismo, el

7 Existirían otros dos tipos de enfrentarse desde el poder a la organización social: la del ingeniero, que aplica modelos matemáticos a la realidad forzándola más allá de sus límites, y la del místico, que deja que se desarrolle por sí sola sin ningún tipo de intervención.

8 Mucho antes del discurso de aceptación del Nobel, ya en *Camino de servidumbre* (2017, 48) La actitud del liberal hacia la sociedad es como la del jardinero que cultiva una planta, el cual, para crear las condiciones más favorables a su desarrollo, tiene que conocer cuanto le sea posible acerca de su estructura y funciones.

9 A principios de los años 70 los investigadores Stanley Cohen y Herbert Boyer, siguiendo las investigaciones en los 60s de Berg entre otros, crearon el primer organismo recombinando partes de su ADN en lo que se considera el comienzo de la ingeniería genética (Alonso, 2016)

paradigma ontológico situado entre el vitalismo y el mecanicismo. Las homopáticas son aquellas leyes en las que el efecto común de varias causas es igual a la suma de sus efectos por separado. El ejemplo clásico es el de bolas de billar chocando contra otra, con sus efectos respectivos sumándose o restándose dependiendo del ángulo de colisión. Sin embargo, en las reacciones químicas intervienen otras leyes, la heteropáticas, en las que las propiedades del resultado final no son la suma de los elementos que han intervenido en la combinación. El ejemplo más usado es el agua y sus propiedades respecto a las del hidrógeno y oxígeno de su composición. A estas leyes heteropáticas las relacionó su discípulo, George Henry Lewes, con lo que serían sustancias y propiedades emergentes.

Hayek usó pocas veces el término “emergencia” tal cual, casi siempre asociado a órdenes espontáneos como pensaba que era la mente y el mercado (Lewis, 2012). En cuanto al orden mental, consideró que los fenómenos subjetivos no se correspondían biunívocamente con los procesos físicos con los que se correlacionan. Esto era así porque el cerebro, según Hayek, consiste en una red neuronal que es flexible y dinámica, con una estructura que se va transformando y en la que las relaciones entre neuronas tienen como función la clasificación de los estímulos de donde emergen las cualidades sensoriales que experimentamos conscientemente.

Como explica Hayek en *El orden sensorial* (1952, 118) lo que llamamos mente o cualidades mentales «no son de algún modo asignadas originariamente a (...) los impulsos psicológicos individuales, sino que el conjunto de estas cualidades está determinado por el sistema de conexiones mediante el que los impulsos pueden transmitirse de neurona a neurona; que, por tanto, es la posición del impulso individual en el conjunto del sistema lo que le da su cualidad distintiva». La mente, pues, sería una entidad emergente a partir de la actividad de las neuronas relacionadas de un modo particular, que, por una parte, sería general de la especie, pero, por otro lado, contingente a la experiencia particular de cada individuo y su adaptación *sui generis* de un plan general. Y de la misma forma pasaría con sus propiedades (ibid, 109). Por tanto, la capacidad de clasificar y percibir eventos es una propiedad emergente de las relaciones entre neuronas concebidas como un todo dinámico, interactivo y retroalimentado. Al ser la mente un fenómeno emergente no puede ser reducida a las propiedades del nivel físico, mecánico. Ni puede eliminarse del lenguaje con el que nos referimos a lo mental. En otro lugar, *La Teoría de los Fenómenos Complejos* (Hayek, 1981, 106) explícitamente se referirá a la emergencia de propiedades nuevas como el resultado de la combinación de estructuras físicas (en la traducción se ha empleado “surgimiento” como traducción del original “emergence”)

El “surgimiento” de “nuevos” modelos, como resultado del aumento del número de elementos entre los que existe una relación simple, significa que, como un todo, esta mayor estructura poseerá ciertos aspectos generales o abstractos que se repetirán independientemente de los valores particulares de la información individual, en la medida que se mantenga la estructura general (tal como es descrita, por ejemplo, por una ecuación algebraica(...)) Lo que señalemos como “todos” o el dónde establezcamos el “límite de división”, estará determinado según podamos aislar las constantes recurrentes de estructuras coherentes de un tipo distintivo que nosotros, de hecho, encontramos en el mundo en que vivimos.

Acerca de este párrafo es el propio Hayek el que menciona a Stuart Mill y Lewes, además del biólogo y filósofo C. Lloyd Morgan y su *The Emergence of Novelty* (1933). Un poco después de la publicación de Lloyd Morgan, Hayek publicó el que iba a ser el trabajo teórico que marcaría su primer giro intelectual, en este caso de la economía pura hacia cuestiones filosóficas como la teoría política y la relación con el derecho: *Economics and Knowledge* (1937). En dicho trabajo, Hayek iba a cuestionar los supuestos onto-epistemológicos de la teoría general del equilibrio, el paradigma dominante en ciencia económica, donde no se tenía en cuenta el tiempo a la hora de analizar cómo las acciones individuales se convertían en procesos generales.

El carácter dinámico y emergente de ciertos órdenes complejos se había metaforizado en la tradición liberal a través de la expresión “mano invisible”. En una única ocasión Adam Smith recogió dicha metáfora en *La riqueza de las naciones* (1996, 553):

En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible (...) Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera, él solo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad para producir el máximo valor, él busca su propio beneficio; pero en este caso, como en otros muchos, una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos.

¿De qué es metáfora dicha mano invisible? Hayek en su más célebre artículo, *The use of knowledge in society* (1945)¹⁰, postuló el papel del sistema de precios en una economía libre y abierta para transmitir información a los participantes en el mercado. Los planes de todos los individuos acabarían coordinándose, ya que así podrían generar expectativas razonables sobre la conducta de los demás. Todo ello enmarcado en un sistema institucional estable de reglas de propiedad y contratos. Por tanto, para Hayek la expresión “mano invisible” era la formulación metafórica de la propiedad emergente del sistema de mercado para proveer información diseminada y fragmentada a través de los precios.

En conclusión, tanto la mente como el mercado son, en la perspectiva de Hayek, órdenes emergentes espontáneos a partir de interacciones de elementos a los que no pueden reducirse ni a neuronas en redes según un patrón fisiológico ni a individuos estructurados según un Estado. Por supuesto, hay órdenes emergentes que no son espontáneos. Así, la división del trabajo dentro de una empresa, que se organiza fundamentalmente a partir de un poder casual de emergencia muy específico como es la jerarquía empresarial. Precisamente será esta una de las críticas que haga Hayek, el hecho de creer que la sociedad como un todo se puede regir a la manera de una empresa, sustituyendo el orden emergente espontáneo, dominante en las instituciones del mercado, por el orden emergente jerárquico, encarnado en el Estado.

10 Cuando fue la celebración de los 100 años de la revista *American Economic Review* el artículo de Hayek fue seleccionado como uno de los veinte más importantes. Arrow, Kenneth J.; Bernheim, B. Douglas; Feldstein, Martin S.; McFadden, Daniel L.; Poterba, James M.; Solow, Robert M. (February 2011), “100 Years of the *American Economic Review*: The Top 20 Articles”, *The American Economic Review*, 101 (1): 1–8.

3.1. ¿Grupos o individuos?

Estas consideraciones ontológicas de Hayek tienen un impacto en su perspectiva de que es el grupo y no el individuo el protagonista de la selección cultural que lleva a la evolución social. En 1974, Donald Campbell publicó *Downward Causation in Hierarchically Organized Biological Systems*, artículo en el que defendía el concepto de “causalidad descendente”, consistente en la idea de que las entidades, procesos y propiedades de niveles superiores ejercen cierto tipo de causalidad sobre las entidades de niveles inferiores. De lo físico a lo químico, lo biológico, lo mental, lo individual y lo social (o, dicho de otro modo, a partir de átomos y moléculas, pasando por células, tejidos, órganos, organismos, poblaciones, especies), pero también en sentido contrario, las relaciones entre niveles ontológicos son de reciprocidad, de manera que las entidades emergentes tienen poder causal sobre las de nivel inferior. Campbell menciona las leyes de la evolución que actúan sobre los individuos que forman las poblaciones. De este modo, las entidades de nivel inferior que han dado pie a la emergencia de entidades y propiedades nuevas son, a su vez, restringidas y condicionadas por las de nivel superior. En el epílogo del tercer volumen de *Derecho, Legislación y Libertad*, Hayek suscribe explícitamente esta perspectiva de causalidad descendente. De esta manera, plantea una complejidad del liberalismo que supera el habitual punto de vista del individualismo metodológico para llegar a una visión holista que también tiene en cuenta la dimensión socioestructural que influye en los individuos y los resultados que producen. Por ello, hay que tener en cuenta tanto la acción humana individual, por ser a partir de la que surge la entidad emergente social e institucional, como, en sentido contrario, el poder causal descendente de dicho nivel hacia la acción humana. Esto es así en cuanto que, como hemos mostrado, en los sistemas complejos dinámicos las propiedades de los grupos de elementos sobrevienen a las de los individuos que los componen.

Contemplar el orden social como un sistema complejo adaptativo lleva a establecer una mirada holista según la cual el sistema se organiza siguiendo unas reglas que hacen emerger propiedades sobre las que actúa el proceso evolutivo, ya sea en el contexto del mercado, de las reglas legales o éticas o en otros sistemas de intercambio que no son propiamente de mercado (como los recursos de las propiedades comunales). En este contexto, una teoría de la evolución cultural es necesaria porque, como consideró Monod (1971, 192)

Las ideas han conservado algunas propiedades de los organismos. Como estos, tienden a perpetuar su estructura y a multiplicarla, como estos, pueden fusionarse, recombinarse, segregar su contenido y, como estos, en fin, evolucionan, y en esta evolución la selección sin ninguna duda, tiene un gran papel (...) No me aventuraría a proponer una teoría de la evolución de las ideas.

Para Hayek, por tanto, la evolución cultural se realiza a través de la selección de grupos donde son cruciales las relaciones sociales en las que hay que tener en cuenta más bien las posiciones relativas de los individuos que los agentes individuales en sí mismos. Las presiones evolutivas se ejercen sobre las propiedades emergentes de los sistemas complejos, sobreviviendo aquellas que son adaptativas a sus entornos. No hay forma de predecir el desarrollo de la evolución cultural específica, análogamente a la evolución biológica, en

cuanto que los posibles estados del mundo que condicionan a la evolución operan en el rango de la posibilidad.

3.2. Una teoría de la evolución cultural

En su *Notas sobre la evolución de sistemas de reglas de conducta* Hayek (1979) establece el marco general para una teoría de la evolución cultural teniendo en cuenta que en animales superiores como nosotros actúan dos tipos de reglas, las innatas y las culturales, interrelacionadas. Según sean las circunstancias producirán un orden de las acciones que conformarán un determinado tipo de grupo. Ahora bien, ¿por qué se da un determinado tipo de orden y no otro? O dicho de otro modo, ¿por qué sobrevive un grupo en lugar de otro? La respuesta parece darwiniana (ibid, 59): «La selección natural de reglas operará sobre la base de la mayor o menor eficiencia del orden resultante del grupo».

En esta teoría sobre la evolución cultural hay, por tanto, rasgos muy parecidos a la teoría de la evolución biológica de Darwin. En primer lugar, las circunstancias son la piedra de toque que guían la evolución. En segundo lugar, es la eficiencia el último tribunal ante el que se decide qué orden triunfa. En tercer lugar, son las reglas que siguen los individuos el sustrato de la selección. Como en el caso de la selección natural darwinista, en el modelo de selección cultural hayekiano no hay lugar para la intención consciente, ya que son las reglas abstractas, en su mayor parte desconocidas por los agentes implicados, las que guían las acciones de los individuos.

En este momento es donde cabe hacer la mayor crítica a Hayek. Porque, a diferencia de la selección natural, cabe la posibilidad de que en la selección cultural sí que exista cierto grado de intención consciente. Hayek fuerza su apuesta por la ausencia de designio, afirmando que la acción concreta individual está compuesta de impulsos, por un lado, y reglas a aplicar. Pero, a diferencia del resto de animales, es obvio que en el ámbito humano hay que sumar el diseño consciente y la deliberación a los impulsos y las reglas. El problema está en que el orden es independiente de los impulsos, reglas o, ya puestos, diseños conscientes, ya que surge como una propiedad emergente de sus partes constituyentes que analizados en sí mismos no pueden explicar lo que está en otro plano. La visión holista sobre la evolución de las reglas hace que el valor de cada una de ellas sea inexistente en cuanto que hay que conectarla con otras reglas y con las circunstancias del entorno para calibrar si es beneficiosa, dañina o irrelevante.

La implicación epistemológica de esta teoría de la evolución cultural es que es posible una guía para la acción, pero con limitaciones y condiciones. Para ello habría que considerar dicha guía de una manera sistemática, y solo desde esa perspectiva actuar sobre las reglas que pueden ser alteradas deliberada y útilmente, teniendo en cuenta la probabilidad de evolucionar gradualmente (otro tipo de evolución no lo contempla Hayek, así como Darwin siempre consideró el gradualismo como una de las señas de identidad de su teoría evolutiva. Pero del mismo modo que Darwin no conocía la teoría genética, y, por tanto, la posibilidad de mutaciones, Hayek abomina de los cambios revolucionarios en los órdenes sociales).

Las consecuencias para la praxis política son, en primer lugar, que no debemos tener en cuenta el orden social como producto de un supercerebro social. También que el modelo

para las ciencias sociales no es una disciplina mecanicista como la física, sino una genealógica como la biología. Además, que lo más razonable es apostar por un cambio suave que superficialmente se puede considerar como un conservadurismo en el terreno social.

Conclusión: tres opciones para el liberalismo evolucionista

Por ello caben tres opciones para el liberalismo evolucionista de Hayek. En primer lugar, un *laissez faire* para dejar que las pautas sigan su propio desarrollo. Pero se pecaría de ingenuidad si se pensara que dichas fuerzas en el desarrollo tienen el mismo grado de inercia y espontaneidad que en el orden natural. Una situación de *laissez faire* natural no es equivalente al social porque en este último caso habrá agentes con una posición de poder para hacer triunfar sus proyectos privados de ingeniería social que, fundamentalmente, van a estar alineados con sus intereses.

La segunda opción pasa por una versión de ingeniería social tal y como la planteó Karl Popper. Dicha ingeniería social se basa en una concepción conjetural del conocimiento, por lo que se aplica un gradualismo en las medidas, de manera que sea posible una retroalimentación entre dichas medidas y las consecuencias de las mismas. Debido a su carácter parcial y gradual, un mecanismo de selección seguiría aplicándose, sobre todo si un mercado bien regulado está disponible, de modo que el dirigismo del diseño técnico e institucional se compensa con la espontaneidad del mercado. Pero, ¿qué es espontáneo en el mercado? Las mentes humanas no reproducen sin más, como si fueran fotocopiadoras, los contenidos y métodos de la tradición, sino que operan transformando, inventando, parafraseando, en definitiva, añadiendo valor a la cadena de transmisión de información. La información en los cerebros está mutando constantemente de manera sorpresiva y a una velocidad que pone en cuestión el *statu quo* de las reglas y normas. Esa es una de las marcas de la casa de la transmisión cultural de información frente a la transmisión biológica de información. Otra marca de la casa de la transmisión cultural frente a la biológica es que la primera es, a veces, orientada por fines y dirigida por intenciones. Mientras que la transmisión biológica consiste en la acumulación de variaciones aleatorias, en la transmisión cultural la cadena de producción de información va recogiendo alteraciones novedosas producidas por casi cada cerebro por el que pasa. De esta forma, la topología de cada forma de transmisión cultural es muy diferente, divergente en la biológica pero convergente en la cultural a través de transmisión entre linajes (Gould, 1991). Basada en una misma infraestructura biológica, el lenguaje y la mente son dos facultades producidas por la selección natural, aunque modificadas por la transmisión intercultural. La unidad psicológica de la especie humana se mantiene a pesar de todos los saltos hacia delante que implica la evolución cultural. En cierto sentido, más que comparar a los memes con genes habría que compararlos con virus en plena expansión pandémica.

Una tercera posibilidad pasa por una ingeniería social mucho más radical, basada en una concepción del conocimiento más fuerte y cercana a una presunción de control epistemológico absoluto. Este control epistemológico absoluto se plantea dirigir la evolución cultural siguiendo un proyecto teleológico en el que la meta final determina la realización de los medios y obliga a que sea un Estado totalitario el que guía la educación y la transmisión de

la cultura, de manera que no haya lugar para las sorpresas ni las innovaciones no previstas en el plan original.

Evidentemente, Hayek optó por la segunda vía, la de Karl Popper y su ingeniería social reformista, no revolucionaria. Pero ello no supone un paso atrás de Hayek respecto a su visión liberal, punto de vista que también comparte Vanberg (2011) al defender la compatibilidad entre el diseño de un orden liberal, al estilo de los ordoliberales liderados por Walter Eucken, y el énfasis de Hayek en los mecanismos espontáneos de evolución social, dado que dicho marco liberal es el que mejor posibilita la competencia intrínsecos a la exploración evolutiva. En este sentido, Hayek había planteado cómo metáfora iluminadora de la praxis política liberal el modelo de la jardinería que, a diferencia de la artesanía, trabaja sobre la espontaneidad de las propias plantas, a las que impone un marco de referencia y desarrollo. Con el evolucionismo cultural de Hayek el liberalismo pasa de pretender únicamente interpretar el mundo a tratar de transformarlo.

Referencias

- Alonso, L. (2016), «ADN recombinante. Emergencia de la biotecnología», *Investigación y Ciencia*, nº 478, pp. 92-96.
- Caldwell, B. (2018), *El desafío de Hayek. Una biografía intelectual*, Madrid: Unión Editorial.
- Campbell D.T. (1974), «Downward Causation' in Hierarchically Organized Biological Systems», en: F.J. Ayala & T. Dobzhansky (ed.): *Studies in the Philosophy of Biology*, Nueva York: Macmillan Press, pp. 179-186.
- Cottrell, A. y Cockshott, W. P. (2007), «Against Hayek», MPRA Paper No. 6062, 2007, disponible en <https://mpa.ub.uni-muenchen.de/6062/>
- Dawkins, R. (1999), *The Extended Phenotype*, New York: Oxford University Press.
- Dahrendorf, R. (2006), *El recomienzo de la historia*, Madrid: Katz.
- Foucault, M. (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hayek, F. A. (1937), «Economics and Knowledge», *Economica*, vol. 4, 13, pp. 33-54.
- Hayek, F. A. (1946), «Individualismo, el verdadero y el falso», *Estudios Públicos*, 22, pp. 1-22.
- Hayek, F. A. (1952), *El orden sensorial: Los fundamentos de la psicología teórica*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (1979), «Notas sobre la evolución de sistemas de reglas de conducta». *Teorema: International Journal of Philosophy*, 9, pp. 57-77.
- Hayek, F.A. (1981), «La Teoría de los Fenómenos Complejos». *Estudios públicos*, 2, pp. 100-127.
- Hayek, F. A. (2014), *Derecho, legislación y libertad*, Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2017), *Camino de servidumbre*, Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2020), *Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial.
- Hickel, J. (2016), «Neoliberalism and the End of Democracy», en: Springer, S., Birch, K. y MacLeavy, J. (eds.): *The Handbook of Neoliberalism*, Londres: Routledge.

- Holt, R., Rosser, J.B., y Colander D. (2011), «The Complexity Era», *Economics. Review of Political Economy*, 23, pp. 357-69.
- Keynes, J. M. (2009), *Ensayos de persuasión*, Madrid: Editorial Síntesis..
- Lewis, P. (2012), «Emergent properties in the work of Friedrich Hayek», *Journal of Economic Behavior & Organization*, 82, pp. 368-378.
- Mill, J. S. (1917), *Sistema de lógica inductiva y deductiva*. Madrid: Daniel Jorro.
- Monod, J. (1971), *El azar y la necesidad*, Caracas: Monteavila.,
- Rand, A. (1997), *Letters of Ayn Rand*, Londres: Penguin Publishing Group.
- Skidelsky, R. (2013), *John Maynard Keynes. La biografía definitiva del economista más influyente de nuestro tiempo*, Barcelona: RBA.
- Smith, A. (1996), *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza.
- Sunstein, C. (2014), «Nudging: A Very Short Guide», *Journal of Consumer Policy*, volumen 37, 4, pp 583-588.
- Vanberg, V. (1986), «Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critique of F. A. Hayek's Theory of Cultural Evolution», *Economics and Philosophy*, 2, pp. 75-100.
- Vanberg, V. (1994), *Rules and Choice in Economics*, Londres: Routledge.
- Vanberg, V. (2011), «Darwinian paradigm, cultural evolution and human purposes: On F.A. Hayek's evolutionary view of the market», *Papers on Economics and Evolution*, No. 1119, Jena: Max Planck Institute of Economics.
- Vanberg, V. (2016): «Friedrich A. Hayek und die Freiburger Schule» en: Lenel, H. et al. *Ordo*, Boston: De Gruyter Oldenbourg, pp. 3-20.
- Wapshott, N. (2013), *Keynes vs. Hayek: el choque que definió la economía moderna*. Barcelona: Deusto.
- Wilson D. y Sober E. (1989), «Reviving the superorganism», *Journal of Theory Biol.*, 136 (3), pp. 337-56.

Lengua y justicia: los debates sobre el valor de las lenguas*

Language and justice: the debates on the value of language

SERGI MORALES-GÁLVEZ*

Resumen: ¿Cómo se debería gestionar la diversidad lingüística? ¿Qué criterios de justicia deberían guiar nuestras instituciones? Desde la filosofía política se ha abordado esta cuestión a través de las discusiones sobre justicia lingüística. Mi objetivo con este artículo es triple. Primero, introducir al mundo académico en lengua castellana una revisión exhaustiva y sistemática de las discusiones sobre justicia lingüística, hasta ahora relativamente ausentes. Segundo, argumentar que existen razones para incluir tanto los intereses pragmáticos como los de identidad en nuestras discusiones sobre justicia lingüística. Y finalmente, argumentar que existe una nueva línea de investigación que critica el enfoque eminentemente distributivo de la mayoría de las teorías de la justicia lingüística. La lengua, argumentan acertadamente, es un elemento relacional, con implicaciones que van más allá de una mera distribución de intereses y recursos.

Palabras clave: justicia lingüística; lengua; política lingüística.

Abstract: How should linguistic diversity be managed? What criteria of justice should guide our institutions? Political philosophy has been addressing this issue through discussions on linguistic justice. My goal with this article is threefold. First, to introduce in the academic world written in Spanish a comprehensive and systematic revision of the discussions on linguistic justice, until now relatively absent. Second, to argue that we have reasons to include both pragmatic and identity interests in our discussions of linguistic justice. And finally, to argue that exist a new research pathway that criticizes the eminently distributive approach of most linguistic justice theories. Language, they rightly argue, is a relational element, with implications that go beyond a mere distribution of interests and resources.

Keywords: linguistic justice; language; language policy.

Recibido: 11/05/2022. Aceptado: 22/11/2022.

* Este trabajo ha sido financiado por el programa Horizonte 2020 de la Unión Europea en virtud del acuerdo de financiación Marie Skłodowska-Curie número 892537. Querría agradecer a Elvira Riera-Gil y a Nicolás Brando sus comentarios y sugerencias para la mejora de este artículo, así como a los revisores anónimos de *Daimon*.

** Sergi Morales-Gálvez es doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Profesor Ayudante Doctor en la Universitat de València y miembro del *Social and Political Theory Research Group* de la Universitat Pompeu Fabra. Su dirección de correo es sergi.morales@uv.es. Su trabajo aborda cuestiones de filosofía política contemporánea, particularmente discusiones sobre justicia lingüística, multiculturalismo y la tradición de pensamiento republicana. Entre sus publicaciones recientes se encuentran “Linguistic domination: A republican approach to linguistic justice”, *Philosophy and Social Criticism*, publicación en avance 2024; o “Who should be the master of my words? On political authority and linguistic justice”, *The Journal of Politics*, publicación en avance 2025.

1. Introducción

Cómo debería tratarse la diversidad lingüística en sociedades lingüísticamente diversas y complejas es una cuestión relevante tanto desde una perspectiva teórica como práctica. La negativa de España a ser parte de la patente unitaria europea porque no incluye el castellano como lengua oficial¹ o las recientes discusiones sobre la ley audiovisual en España,² donde se discutía, entre otras cosas, sobre la obligatoriedad (o no) de que las grandes plataformas audiovisuales tuvieran que doblar un porcentaje de sus estrenos en lenguas españolas distintas al castellano (como el euskera, el catalán/valenciano o el gallego), son ejemplos de ello. Podríamos encontrar muchas otras cuestiones, también en América Latina, sobre controversias de distinto signo, especialmente en relación con las lenguas de los pueblos indígenas.

A grandes rasgos, las lenguas suelen ser instrumentos que facilitan o limitan el acceso a ciertos bienes, derechos y libertades. El ejemplo más obvio sería la comunicación: las lenguas nos permiten acceder al bien fundamental de la comunicación. Pero hay muchos más ejemplos. En muchos países, para acceder a la ciudadanía (y gozar de los derechos y libertades que eso implica), se requiere un determinado nivel de competencia lingüística en alguna lengua determinada. Por motivos evidentes, pues, la gestión de la política lingüística tiene una importante relevancia política y moral en cualquier comunidad política. Y es precisamente la literatura filosófico-política dedicada a la política lingüística – usualmente llamada justicia lingüística gracias a Réaume y Green (1991) – la que se dedica a analizar normativamente estas discusiones.

La variedad de posiciones normativas y propuestas institucionales que se dan en las discusiones sobre justicia lingüística derivan de las respuestas que se dan a dos preguntas básicas (De Schutter, 2018). Primero, ¿cuál es el valor de la lengua? ¿Por qué son importantes? ¿Qué intereses protegen?³ Y segundo, una vez hemos decidido qué tienen de valioso las lenguas, ¿qué principios deberían guiar a nuestras instituciones en la gestión de tal cuestión?

El objetivo de este artículo es triple.⁴ Primero, introducir una revisión sistemática de la literatura sobre justicia lingüística en el ámbito académico de habla castellana a través de la respuesta a las dos preguntas planteadas en el párrafo anterior. Esta discusión ha sido tratada intermitentemente en el ámbito académico en lengua castellana, sobre todo en relación con el caso español y los debates sobre las políticas de normalización de las lenguas distintas al castellano. Sin embargo, no se ha realizado una exploración sistemática de toda la discusión, tal y como pretendo hacer en este artículo.⁵ Segundo, argumentar que la gestión de

1 Ver en: <https://www.lavanguardia.com/economia/20220215/8053410/espasa-patentes-sistema-europa-idioma.html>

2 Ver en: <https://www.rtve.es/noticias/20211130/consejo-ministros-aprueba-ley-audiovisual/2235428.shtml>

3 Verán que en ocasiones uso los términos *valor* e *interés* indistintamente en relación con la lengua. La razón que lo justifica es que el valor que una persona puede derivar de las lenguas proviene de los intereses que los individuos tenemos sobre estas.

4 Una parte del artículo comparte ciertas características con una publicación previa realizada en lengua catalana, precisamente para introducir estas discusiones en el ámbito académico en esa lengua (Morales-Gálvez y Riera-Gil, 2019). Aunque ambos mantienen ciertas, e inevitables, similitudes (sobre todo la exposición de la literatura), buena parte del enfoque como, sobre todo, la profundidad de los argumentos es distinta en este artículo.

5 Sobre la discusión del caso español en lengua castellana, uno puede leer a filósofos políticos o constitucionalistas como Rubio Marín (2000), López Basaguren (2007), Ovejero (2008), Ruiz Soroa (2008), Arteta Aisa

la diversidad lingüística (los derechos y deberes que implica, y las políticas que se derivan de ella) requiere tener en cuenta intereses distintos, incluidos aquellos relacionados con la identidad de las personas. Finalmente, argumentar que existe una reciente línea de debate que defiende que la justicia lingüística no solo está relacionada con una distribución equitativa de los valores que los individuos otorgamos a las lenguas. Aunque esta suele ser la visión hegemónica en la discusión, algunos autores argumentan, correctamente a mi parecer, que una visión más relacional sobre la justicia lingüística puede ser fructífera para profundizar en la construcción de teorías más sólidas.

El artículo se divide de la siguiente manera. Primero, abordaré la cuestión del valor de la lengua, comenzando con los intereses de tipo pragmático, para luego abordar los de identidad. Seguidamente discutiré la cuestión de qué principios deberían guiar a nuestras instituciones en la distribución de los intereses lingüísticos, distinguiendo tres líneas teóricas principales según si reconocen solo los intereses pragmáticos de la lengua o también los de identidad. Por un lado, está la teoría que aboga por que solo los intereses pragmáticos sean tenidos en cuenta: el *pragmatismo lingüístico*. Por otro, están las teorías que creen que los dos tipos de intereses sean tenidos en cuenta: el *territorialismo lingüístico* y el *pluralismo lingüístico*. En este sentido, argumentaré que tenemos buenas razones para tener en cuenta tanto los intereses pragmáticos como los de identidad. Finalmente, expondré que existe una incipiente línea de discusión que argumenta que todas estas teorías expuestas con anterioridad olvidan la dimensión relacional de la lengua.

2. El valor de la lengua: ¿Qué debe ser distribuido?

Cuando se habla de justicia, se hace referencia a la manera en que los costes y beneficios de vivir en sociedad deben ser distribuidos en la aventura colectiva que es la vida en común. Esto se hace de dos formas: primero, determinando qué elementos deben ser distribuidos (recursos, riqueza, derechos, etc.); y segundo, determinando qué principios de distribución deben aplicarse a esos elementos.

En ese sentido, la justicia lingüística afronta la cuestión sobre cómo deben ser distribuidos los costes y beneficios materiales y simbólicos entre los hablantes de lenguas distintas. Esto implica, primero, discutir qué valor se puede derivar de las lenguas o, en otras palabras, qué intereses lingüísticos han de ser tenidos en cuenta; y, segundo, decidir qué principios deben guiar la distribución de tales intereses. Los principios de justicia que deberían guiar las políticas lingüísticas de una comunidad, así como las lenguas que deberían ser reconocidas en ese proceso, dependerán de los intereses que esa comunidad política quiera promover. Es decir, los principios de justicia lingüística dependen enteramente del valor que le demos a las lenguas en primer lugar y qué objetivos nos planteamos como comunidad. En este sentido, es fundamental preguntarse, primero de todo, qué es exactamente valioso en las lenguas que hace que las tengamos que tener tan en cuenta en nuestra vida en común. En la literatura se distinguen básicamente dos valores o intereses fundamentales: los de *identidad*

(2011) o Toscano (2018), entre otros. También existen contribuciones relevantes sobre el tema en lengua catalana/valenciana, como sería el caso de Branchadell (1997), Vergés Gifra (2014), Riera-Gil (2017) y Tasa Fuster (2019).

y los *pragmáticos*. El uso de estos dos términos no es menor, ya que considero que los dos son intereses de tipo instrumental. Por lo tanto, me distingo de aquellos que creen que la lengua puede tener valor por sí misma.

A mi parecer, la lengua tiene valor en la medida que deviene un instrumento que ayuda a satisfacer o promover ciertos intereses valiosos para sus hablantes (Robichaud y De Schutter, 2012), no un bien por sí mismo independientemente de los intereses de las personas que las hablan. Esos intereses instrumentales pueden ser tanto pragmáticos como de identidad. No todo el mundo lo cree así, algunos teóricos (Rochefeller, 1994; Musschenga, 1998) creen que la lengua, o en algún caso la cultura, tiene valor por sí misma, independientemente de los intereses de sus hablantes. Discrepo de tales posturas. A mi parecer, las lenguas son importantes porque tienen valor para aquellos que las hablan. Decir lo contrario implicaría que, incluso en una situación donde la lengua X no tuviera ningún valor objetivo para nadie, habría una cierta obligación de protegerla y promoverla. Por ejemplo, cojamos el caso del latín. Pueden existir razones para promover tal lengua en ciertos ambientes académicos (historiadores o lingüistas), pero no para justificar una política lingüística de interés general. No parece, pues, que existan buenas razones para pensar que la idea de que la lengua tiene valor por sí misma sea una buena fundamentación para justificar las políticas lingüísticas.⁶ Son los individuos, como agentes morales autónomos, los que dan valor a las lenguas; ya sea por razones puramente pragmáticas o también por motivos de identidad. De hecho, esta es la visión hegemónica dentro de la literatura en filosofía política normativa (Barry, 2001; Stilz, 2009; Van Parijs, 2011; Robichaud y De Schutter, 2012).

Una vez he clarificado esto, podemos volver a la división principal relativa al valor (instrumental) de las lenguas: la distinción entre los valores pragmáticos e identitarios.

3. Los valores pragmáticos de la lengua

Desde esta perspectiva la lengua suele ser entendida como una herramienta que permite a las personas comunicarse las unas con las otras. La lengua no tiene valor porque la gente derive su propia identidad de ella, sino porque ayuda a la gente a comunicarse. Desde una perspectiva de justicia, esto implica que las políticas y regulaciones lingüísticas deben promover estos intereses por encima de otros. Sin embargo, ¿cuáles son exactamente estos intereses pragmáticos? Siguiendo a Robichaud y De Schutter (2012), los más relevantes serían los siguientes: promover (1) una comunicación efectiva entre individuos (y la deliberación democrática); (2) la eficiencia; (3) la movilidad; (4) la igualdad de oportunidades; y (5) la unión y solidaridad.

(1) *La comunicación efectiva y la deliberación democrática*: La comunicación es el valor pragmático más importante del lenguaje: el valor de poder transmitir nuestros pensamientos a los demás. Este valor está en gran medida «determinado por el número de hablantes a los que da acceso y por el estatus o la posición social de estos hablantes» (Robichaud y De Schutter, 2012: 127; traducción propia). Por lo tanto, *ceteris paribus*, cuanto mayor sea el

6 Para un argumento más desarrollado de esta visión, leer Toscano (2011). También vale la pena ver Robichaud y De Schutter (2012).

número de hablantes a los que da acceso una lengua (y mejor sea la posición social de sus hablantes), más valiosa será (a priori) tal lengua.⁷

El interés comunicativo de la lengua también juega un papel importante para los sistemas democráticos. La necesitamos, como mínimo, para entender las leyes, lo que el gobierno requiere de nosotros y comunicarnos con las instancias gubernamentales. Pero, además, si tenemos una noción de la democracia un poco más sofisticada, también tenemos un interés en la(s) lengua(s) tanto para seguir la discusión pública democrática, como para poder participar en ella. Autores como Daniel Weinstock (2003: 267) defienden tal postura, argumentando que cualquier política lingüística ha de promover un conocimiento mínimo y suficiente de una lengua de comunicación común. Otros, como Philippe Van Parijs (2011: 30), defienden la necesidad que exista una lengua franca (tanto a nivel global, como en cada comunidad territorial) para que exista una esfera pública compartida de deliberación democrática.

(2) *Eficiencia*: El valor de la eficiencia consiste en producir alguna cosa que valoramos (por ejemplo, la comunicación) usando el mínimo número de recursos posibles. En este caso, las barreras lingüísticas pueden actuar como obstáculos en diversos ámbitos, como podría ser el comercio, implicando, pues, un coste (Grin, 2006). Desde el punto de vista de la eficiencia, los obstáculos lingüísticos deberían ser minimizados o eliminados siempre que sea posible. En algunos casos, por ejemplo, mediante traducciones y/o intérpretes. En otros, sin embargo, promover el valor de la eficiencia en el ámbito lingüístico implicaría que todos los actores implicados compartan un mínimo conocimiento en una lengua (por ejemplo, el inglés en el caso del comercio global), disminuyendo el *coste* de la diversidad lingüística.

(3) *Movilidad*: Las lenguas pueden ser herramientas que faciliten la movilidad o, en caso contrario, una barrera para ese fin (Robichaud y De Schutter, 2012: 129-132). Este ideal, sin duda, es eminentemente contextual. Depende del número de hablantes que tenga una lengua, y de la calidad de las oportunidades que cada contexto lingüístico pueda ofrecer. Alguien, por ejemplo, podría decir que saber castellano facilita poderse mover y socializarse en una buena cantidad de países del mundo. Sin embargo, es posible que una lengua con menos hablantes, como el alemán, ofrezcan un mercado laboral al que moverse con opciones laborales de mejor calidad (trabajos mejor pagados, con mejores condiciones de trabajo, etc.).

(4) *Igualdad de oportunidades (socioeconómica)*: La lengua puede ser un elemento que, en cierta medida, iguale las oportunidades de las personas (Barry, 2001; Pogge, 2003). Por ejemplo, Thomas Pogge (2003) argumenta contra la introducción de la educación bilingüe (inglés/castellano) para los niños y niñas castellanohablantes en los Estados Unidos. Para él, la mejor política para promover la igualdad entre los niños y niñas (y del país en general) es seguir la regla de *English-first* (inglés primero). Hacer lo contrario perjudicará las oportunidades de los niños y niñas castellanohablantes en comparación con sus compañeros anglófonos.

(5) *Solidaridad y unión*: Para algunos teóricos políticos, la lengua es una herramienta excepcional para promover vínculos de identificación y solidaridad colectiva; un senti-

7 Recientemente se han publicado algunos artículos que ponen en cuestión esta visión cuantitativa del valor comunicativo de la lengua, y que vienen a defender que el valor comunicativo también tiene que medirse cualitativamente. Ver especialmente Riera-Gil (2019).

miento de pertenencia crucial para alcanzar la unidad de la comunidad política y promover la solidaridad intragrupo.⁸ Para estos autores, compartir instituciones no es un elemento lo suficientemente fuerte como para promover este sentimiento de pertenencia e identificación y, por lo tanto, garantizar la unidad y solidaridad (Robichaud y De Schutter, 2012: 133). En este sentido, la lengua puede ser un instrumento necesario para la construcción nacional de cualquier comunidad política y deseable para promover la solidaridad entre los miembros del grupo en cuestión (Miller, 1995).

Antes de proseguir, creo que es importante hacer un matiz crítico en relación con los valores pragmáticos y su distinción con los valores de identidad. Aunque creo que esta es una distinción analíticamente útil, tiene a su vez deficiencias. Por ejemplo, uno podría decir que la promoción de una comunicación efectiva es un valor puramente pragmático, sin connotaciones identitarias. Sin embargo, a su vez, uno también podría preguntarse *¿comunicación entre quienes?* Y esta cuestión sí que puede tener connotaciones que van más allá de lo puramente pragmático. Si uno trata de dar valor a una lengua porque permite comunicarse con los miembros de un determinado grupo, pero no con los de otro, necesariamente añade una dimensión *grupal* que no siempre tiene que ver con intereses meramente pragmáticos.⁹

4. Los valores de identidad de la lengua

Además de los intereses de tipo pragmático que cualquier lengua puede tener, la literatura también identifica otros tipos de interés asociado con las lenguas: los intereses de identidad. Este tipo de intereses o valor van ligados a la importancia que tiene para las personas el hecho de ser miembros de un grupo lingüístico y las razones que justifican tal pertenencia. Esta dimensión de la lengua «comparte la idea de que las lenguas están ligadas a “emociones primarias” que son necesarias para la identidad de los miembros de la comunidad. Nosotros sentimos un fuerte apego a nuestras lenguas porque constituyen parte de nuestra propia identidad» (Robichaud y De Schutter, 2012: 125; mi traducción). En este sentido, De Schutter y Robichaud identifican dos valores identitarios que se pueden derivar de las lenguas: el valor de la autonomía y el de la dignidad.

(1) *Autonomía*: El valor de la autonomía nos dice que las lenguas vendrían a ser puertas de acceso a contextos culturales particulares y diversos que nos ofrecen elecciones valiosas. Siguiendo al filósofo Will Kymlicka (1995), la lengua ofrece acceso a un contexto cultural que deviene condición necesaria para acceder a un amplio abanico de posibilidades y elecciones que tengan sentido para nosotros. Los seres humanos no escogemos qué estilo de vida queremos vivir desde el vacío, desde lo abstracto, sino que es el contexto cultural en el que nos hemos socializado, y al que tenemos acceso gracias a alguna lengua, el que

8 Algunos pueden preguntarse si esta categoría debería etiquetarse como *identitaria* en lugar de incluirse en la categoría de *pragmática*. Si bien esto es parcialmente cierto, al final la idea de lograr la solidaridad social tiene un sentido eminentemente pragmático (pese a que la forma de hacerlo sea fortaleciendo una identidad común a través de las políticas lingüísticas).

9 No es lo mismo, por ejemplo, promover la lengua inglesa entre académicos con tal que tengan acceso a la lengua franca que se usa dentro de este ámbito profesional, que promover el francés en Francia porque es (o debe ser) la lengua de comunicación de todos los franceses. En los dos casos hay claros elementos pragmáticos, pero el segundo contiene implicaciones identitarias ausentes en el primer ejemplo.

nos ofrece un abanico de elecciones que son valiosas para nosotros. Para Kymlicka, juntamente con otros filósofos como Charles Taylor (1994) o Avishai Margalit y Joseph Raz (1995), cualquier tradición política de pensamiento, también la liberal, que adopte el valor de la autonomía como relevante, debería aceptar que esto tiene «importes presuposiciones lingüísticas» (Robichaud y De Schutter, 2012: 133). A su vez, uno podría plantearse si el valor de la autonomía no podría ser también un valor eminentemente pragmático. Al final, promover políticas lingüísticas para conseguir individuos autónomos parece ser un valor poco relacionado con la identidad. Sin embargo, la cuestión no es tanto promover cualquier lengua como elemento abstracto que nos dé acceso a un abanico de opciones. Para Kymlicka (1995) o De Schutter (2016), el valor de la autonomía individual puede requerir la protección de la lengua(s) con la que uno se identifica en tanto que protege y promueve determinados contextos culturales que nos dan acceso a una diversidad de opciones de vida que valoramos.

(2) *Dignidad*: El valor de la dignidad afirma que nuestro vínculo e identificación con las lenguas es tal que el trato tanto individual como institucional que se le da a una lengua está muy ligado al trato que se les da a los hablantes que se identifican con ella. Por lo tanto, si las instituciones dan un valor superior a una u otra lengua, estas pueden estar emitiendo el mensaje que están tratando con más (o menos) respeto/dignidad a los hablantes de algunas lenguas en comparación con los hablantes de otras. El autor que más ha trabajado esta idea de la dignidad aplicado a las lenguas y que ha defendido una concepción de la justicia lingüística entendida como paridad de estima es el belga Philippe Van Parijs (2011).

Para finalizar, algunos autores apuntan que podría existir un tercer valor relacionado con la identidad: el valor de las lenguas en tanto que patrimonio cultural (Toscano, 2011). De hecho, Toscano (2011: 172) distingue este valor del de identidad, y lo enmarca en la discusión sobre si las lenguas son elementos valiosos en sí mismos, entendidas como creaciones colectivas del genio humano.

En cierto sentido, entender que las lenguas son valiosas como patrimonio cultural de los individuos podría encajar perfectamente con cualquiera de las dos categorías de identidad expuestas con anterioridad. Por ejemplo, la promoción de una lengua X serviría para proteger el patrimonio cultural con el que uno se identifica y valora, lo cual podría ayudar a proteger la autonomía individual o a sentirse tratado con dignidad. Sin embargo, si se entiende esta idea del patrimonio cultural de forma separada a la de identidad, desvinculándola del sentido instrumental esgrimido aquí, estaríamos volviendo a la discusión, expuesta también por Toscano, sobre si las lenguas tienen valor por sí mismas. No obstante, al igual que él y muchos otros filósofos políticos, no creo que se sustente que las lenguas puedan tener valor más allá del que pueda tener para sus hablantes. En este sentido, creo que es razonable entender el valor de las lenguas como patrimonio cultural como parte de los valores de identidad ya expuestos en los párrafos anteriores.

5. ¿Qué principios deberían guiar la distribución de los intereses lingüísticos?

Una vez nos hemos preguntado sobre qué valores se pueden asociar a las lenguas y que ofrecerían razones para establecer principios de regulación de la diversidad lingüística, la siguiente pregunta que muchos se hacen es: ¿qué principios deberían guiar la gestión de la

diversidad lingüística entre hablantes de lenguas distintas que coexisten dentro de la misma comunidad política?¹⁰

Ante estas preguntas, suele haber cierto consenso entre los teóricos en la idea de que los intereses que las personas derivamos de las lenguas deben ser tratados con cierto grado de igualdad. Sería razonable decir, por ejemplo, que tiene tanto derecho a recibir un trato similar el hablante de la lengua A como el de la lengua B si ambos tienen interés en poder comunicarse en sus respectivas lenguas (por ejemplo, en un juicio penal). Sin embargo, estos mismos teóricos divergen en qué intereses lingüísticos deben tener prioridad, cosa que los lleva a tener propuestas normativas distintas. Divergen, esencialmente, en si el hecho de que se pueda derivar valores de identidad de la lengua o lenguas con las cuales alguien se puede identificar constituye una razón para reconocer y promover derechos y políticas lingüísticas. Ante esta cuestión, existen dos posiciones básicas.

Por un lado, algunos (Barry, 2001; Pogge, 2003; Weinstock, 2003) argumentan que, aunque pueda ser verdad que los individuos derivemos intereses de identidad de las lenguas, estos no deben justificar los derechos, deberes y políticas lingüísticas. Solo los intereses pragmáticos, como el de la comunicación, lo harían. Llamaremos a esta línea teórica *pragmatismo lingüístico*. Por otro, algunos académicos (Réaume, 2003; De Schutter, 2007; Van Parijs, 2011; Patten, 2014) argumentan que tanto los intereses pragmáticos como los de identidad deben ser tenidos en cuenta en la regulación lingüística de nuestras comunidades políticas. Al mismo tiempo, entre estos no existe un consenso sobre qué principios deberían guiarlos, existiendo dos líneas teóricas divergentes: el *territorialismo lingüístico* y el *pluralismo lingüístico* (De Schutter, 2014). Las diferencias entre las dos se deben, sobre todo, en cómo entienden y creen que debe regularse la diversidad lingüística. En los siguientes apartados expondré los argumentos de cada una de estas tres líneas teóricas y defenderé por qué creo que los intereses de identidad también deben ser tenidos en cuenta en nuestros cálculos de justicia.¹¹

10 Toda esta sección se ha desarrollado desde la perspectiva de la teoría ideal, típica del *mainstream rawlsiano*. Es decir, se presuponen unas condiciones óptimas donde poder aplicar ciertos principios de justicia distributiva de manera efectiva. Lo he desarrollado de esta manera porque ese es el *mainstream* en las teorías de la justicia lingüística. A la vez, es sin duda cierto que la aproximación ideal a las teorías de la justicia lingüística no agota toda la discusión normativa. En este sentido, creo que el apartado 9 de este artículo aporta una visión menos ideal de las discusiones existentes y que, como procuro demostrar, algunos autores ya han empezado a desarrollar.

11 La caracterización de estas tres posiciones está basada en los trabajos de De Schutter (2007; 2014) y Morales-Gálvez y Riera-Gil (2019). Otros autores hacen una aproximación normativa relativamente distinta (Patten, 2014; Shorten, 2022). En cualquier de estos casos, el debate es eminentemente normativo. Sin embargo, se podría ir más allá y entrar a discutir tipologías de política lingüística mucho más específicas. Por ejemplo, la distinción entre políticas lingüísticas pasivas basadas en la tolerancia, o políticas lingüísticas de promoción, habitualmente más coercitivas (Patten y Kymlicka, 2003). Estas tipologías encajarían dentro de los marcos normativos generales que expongo en el artículo. No obstante, por motivos de espacio, dejaré este debate para otra ocasión y me centraré en el ámbito normativo más general.

6. El pragmatismo lingüístico

La primera línea teórica es la que podemos llamar *pragmatismo lingüístico*. Esta destaca, por encima de todo, la idea que solo los intereses pragmáticos que derivamos de las lenguas deben ser tenidos en cuenta en nuestros cálculos de justicia y que, en la mayoría de aproximaciones a esta línea teórica, debe procurar maximizarlos. Eso no significa que los valores de identidad no puedan ser importantes para los individuos. Simplemente creen que hay buenas razones para pensar que no deben ser tenidos en cuenta para diseñar esquemas institucionales de derechos, deberes y políticas lingüísticas. La identidad lingüística, y los intereses asociados a esta, debe quedar en el ámbito privado de cada uno. Tenerlos en cuenta, dicen, supondría promover algunas concepciones del bien por encima de otras. En este sentido, habría dos versiones de este argumento. Por un lado, algunos autores dirían que, tal y como sucede con la religión, el Estado debe permanecer *ciego* ante la cuestión lingüística. Cada individuo ya decidirá por sí mismo cómo quiere vivir y en qué lengua, en una especie de modelo lingüístico *laissez-faire*, usualmente llamado en inglés la perspectiva *benign neglect* o de negligencia benigna (Kukathas, 2003: 236-254).

Sin embargo, por otro lado, otros autores afirman que esta primera posición no se sostiene (Barry, 2001; Pogge, 2003; Weinstock, 2003). A diferencia de la religión, las sociedades necesitan de las lenguas para poder funcionar. Las instituciones necesitan usar una lengua para difundir las leyes, por ejemplo. O los ciudadanos necesitan entenderse para poder dialogar y establecer las normas de convivencia. Por lo tanto, la comunidad política no puede permanecer indiferente al hecho lingüístico. La cuestión es, pues, cómo determinar qué debemos tener en cuenta para regular la cuestión de la lengua. En países lingüísticamente homogéneos, como podría ser, con sus matices, Islandia, no hay demasiada discusión al respecto. Sin embargo, en nuestro mundo la norma no suele ser la homogeneidad lingüística islandesa, sino la diversidad lingüística. En este caso, algunos teóricos defienden que solo las lenguas que nos ayuden a garantizar los valores pragmáticos que van asociados a ellas deben ser promovidas por la comunidad. Para estos, las lenguas son, eminentemente, herramientas que nos facilitan la comunicación. En este sentido, el pragmatismo lingüístico apostará por implementar políticas que satisfagan el principio de maximizar la promoción de los intereses pragmáticos de la lengua, como podría ser garantizar la comunicación efectiva entre ciudadanos. En general, esto ha llevado a la mayoría de autores ubicados en esta posición, aunque con matices, a defender políticas eminentemente monolingües.

Sin embargo, eso no significa que la comunidad no pueda reconocer lenguas que, supuestamente, sean menos eficaces para promover objetivos asociados con los valores pragmáticos de la lengua o que los intereses de identidad que la gente asocia con sus lenguas no sean relevantes para estos. Por ejemplo, teóricos del *pragmatismo lingüístico* como Weinstock (2003) estarían de acuerdo con la idea que se pueden promover diversas lenguas siempre y cuando todo el mundo sea mínimamente competente en alguna de ellas para garantizar el valor de la comunicación compartida. En cualquier caso, la premisa básica dentro del pragmatismo lingüístico es que, con sus matices, cualquier política lingüística debe estar guiada por un principio de maximización de los intereses pragmáticos,

7. Los intereses de identidad: Por qué deben ser tenidos en cuenta

En contraste con el *pragmatismo lingüístico*, existen dos líneas teóricas alternativas que consideran que los intereses de identidad asociados a las lenguas *también* deben ser tenidos en cuenta en nuestras razones para regular la diversidad lingüística. Estrechamente ligadas con la tradición liberal culturalista de autores como Will Kymlicka (1995) o la liberal nacionalista de Yael Tamir (1993), argumentan que hay muchas razones para incluir los intereses de identidad en nuestros cálculos de justicia, dos de las más poderosas siendo las siguientes.

Primero, porque por mucho que se procure ofrecer razones meramente pragmáticas para justificar las políticas y regulaciones lingüísticas, siempre se acaban promocionando, aunque sea involuntariamente, intereses relacionados con la identidad. No es cierto, pues, que solo se promocionen los intereses relacionados con los valores pragmáticos de la lengua. Francia, por poner un ejemplo, puede justificar la promoción casi exclusiva del francés arguyendo razones en favor de la comunicación compartida. Sin embargo, la misma política implicará, aunque sea involuntariamente, que se estén promoviendo los intereses identitarios de los hablantes de francés, pero no los del resto de franceses con lenguas distintas del francés (como el bretón). Eso, podrían argumentar, implicaría un trato inequitativo de los intereses derivados de la identidad. Teóricos como Helder De Schutter (2007), y Alan Patten (2014) argumentan, con distintos matices, en esta dirección.

Segundo, porque los intereses de identidad no son una carcasa vacía, sino que están vinculados a valores aparentemente relevantes como el de la autonomía o la dignidad. Valores que para algunas tradiciones (como la liberal) y autores (como Rawls, Kymlicka o Van Parijs entre otros) no son menores. Por ejemplo, John Rawls (1999 [1971]) expone cómo de relevante es el autorrespeto (dignidad) en cualquier teoría de la justicia. Si la gente realmente deriva intereses de dignidad personal de su lengua, el valor de la dignidad debe ser tenido en cuenta (Stilz, 2009: 259). Otros, como Patten (2003: 306-310), subrayan cómo de importante es tener un espacio cultural plural y vivo operando en la lengua de uno que ofrezca un abanico de oportunidades de elección y movilidad social razonables.

Comparto con estos autores esta idea, usualmente llamada híbrida, de la justicia lingüística. Todos los intereses asociados con la lengua deben ser tenidos en cuenta. El pragmatismo, aunque pone sobre la mesa argumentos valiosos que justifican las políticas lingüísticas, es una teoría poco satisfactoria, sobre todo ante las críticas de sus adversarios. De hecho, el *mainstream* teórico a día de hoy en las teorías de la justicia lingüística se sitúa en el terreno híbrido, donde todos los intereses deben ser sopesados para proponer o evaluar políticas lingüísticas. Ni se deben descartar los intereses de identidad, ya que pueden ser valiosos, ni se puede violar la igual consideración de los intereses lingüísticos de identidad de los individuos sin debida justificación, privilegiando los de unos por encima de los otros, tal y como *involuntariamente* hace el pragmatismo lingüístico.¹²

12 Este carácter *involuntario* se daría en el mejor de los casos. En otros, se justificaría para hacer *nation-building*, tal y como expone en su monografía Daniel Cetrà (2019).

8. El territorialismo y el pluralismo lingüístico

Las teorías alternativas al pragmatismo lingüístico y que sí consideran que los intereses de identidad pueden ser valiosos en el reconocimiento y promoción de las lenguas son dos: el *territorialismo lingüístico* y el *pluralismo lingüístico*. Las dos difieren, eminentemente, porque, aunque parten de ciertas premisas compartidas sobre el valor de la identidad, difieren en cómo debe ser reconocida y, por tanto, en cómo debe ser organizada la diversidad lingüística. La primera acaba defendiendo la aplicación del principio de territorialidad lingüística («un territorio, una lengua»), mientras que la segunda el principio de personalidad lingüística (los derechos lingüísticos siguen a la persona, independientemente donde se ubique de la comunidad política).¹³

Empecemos, pues, con el *territorialismo lingüístico*. Esta línea teórica, asumiendo la idea que tanto los valores de identidad como los pragmáticos deben ser tenidos en cuenta, defiende que cada grupo lingüístico debe ser el *rey* en un territorio particular y su lengua predominar en la esfera pública. Solo así, dicen, se facilitará el igual trato tanto en las oportunidades para comunicarse como en el reconocimiento de los intereses de identidad de sus miembros. La idea es que cada territorio, cada uno con un grupo lingüístico predominante, sea capaz de garantizar los intereses pragmáticos estableciendo una lengua como la hegemónica en términos comunicativos a la vez que se garantizan los intereses de identidad, como el de ofrecer un contexto cultural y lingüístico diverso y vital y promover la igual dignidad de todos, ya que todos los grupos lingüísticos tendrían su espacio territorial en igualdad de reconocimiento. Autores como Jean Laponce (1984), Wil Kymlicka (1995), Nenad Stojanoć (2010) y Philippe Van Parijs (2011) han argumentado, con matices, en favor de esta línea teórica. En este sentido, todos estos autores suelen promover el *principio de territorialidad lingüística*, cuya objetivo normativo a grosso modo es que cada lengua tenga un territorio donde pueda ser hegemónica y, por tanto, delimitar los derechos y deberes lingüísticos a espacios territoriales concretos.¹⁴

Los ejemplos más claros de esta propuesta teórica son Bélgica y Suiza, especialmente sus regiones monolingües (Flandes y Valonia, en el caso belga). En el caso belga, por ejemplo, Flandes y Valonia son consideradas entidades federadas con un alto nivel de autogobierno y con un régimen lingüístico monolingüe o casi monolingüe (De Schutter, 2021). Es decir, solo el francés en el caso valón y el neerlandés en el caso flamenco son reconocidas como lenguas oficiales a nivel de sus respectivas entidades territoriales, con todo lo que ello implica (la lengua en que se escriben las leyes, los documentos administrativos, la lengua vehicular en la educación pública, etc.). Por supuesto, la realidad empírica es mucho más compleja que la propuesta teórica, y hay muchos más casos que flexibilizan esta idea, como sería el caso de la provincia canadiense de Quebec, donde el francés es preponderante, pero no se excluye el papel del inglés (u otras lenguas, sobre todo de las primeras naciones) en ciertos ámbitos (como podría ser la educación).

13 Estos dos principios de regulación están muy asentados en la literatura, tanto en la sociolingüística como en la filosofía política. Para una visión general, véase McRae (1975).

14 Para ver análisis de este modelo, leer McRae (1975) y Morales-Gálvez, De Schutter y Stojanović (2022).

Finalmente, la tercera línea teórica es el *pluralismo lingüístico*. Esta parte de una idea menos acotada territorialmente de la diversidad lingüística, donde la diversidad no se regula garantizando un territorio *exclusivo* a cada grupo lingüístico. Por contraste, esta línea teórica parte de la idea que los grupos lingüísticos no suelen ser tan fáciles de delimitar en un espacio concreto y que suelen vivir mezclados con hablantes de otras lenguas. Incluso que dentro de los mismos grupos los individuos pueden ser hablantes de más de una lengua. En este sentido, el objetivo normativo de esta línea teórica es que, para garantizar tanto los intereses pragmáticos de la lengua como los de identidad en el espacio público, los derechos lingüísticos deben estar directamente ligados a sus hablantes independientemente de dónde se ubiquen territorialmente dentro de la comunidad política. Los principales defensores de esta medida son Alan Patten (2014), Denise Réaume (2003) y Helder De Schutter (2008; 2014). Para ellos, con sus matices, territorializar los derechos lingüísticos de manera extrema puede crear injusticias, ya sea porque puede impedir la comunicación (por ejemplo, que los hablantes de una lengua no puedan comunicarse con la administración) o vulnerar el principio de igual dignidad de los hablantes, ya que cada territorio solo garantizaría un estatus de reconocimiento a una de las lenguas en cuestión. Si se decide que está justificado reconocer los intereses de identidad de las lenguas, argumentan, tiene que hacerse de una manera igualitaria independientemente del territorio donde uno se ubique.

Los teóricos que han desarrollado esta línea teórica suelen promover el *principio de personalidad lingüística*, donde los derechos lingüísticos siguen al individuo (y no al territorio). Ejemplos reales de esta línea teórica los podríamos encontrar en regímenes plurilingües, donde existen un margen importante de elección lingüística en diversos ámbitos de la administración. Sería el caso de la región de Bruselas en Bélgica. A diferencia de las otras dos entidades federadas, Flandes y Valonia, en Bruselas rige un régimen lingüístico multilingüe con dos lenguas oficiales, el francés y el neerlandés. Sus ciudadanos, en este sentido, tienen derecho a escuelas o hospitales, por poner dos ejemplos, en el idioma de su elección, y a relacionarse con la administración en cualquiera de las dos lenguas.

Antes de cerrar esta sección sobre las diversas líneas teóricas en los debates de justicia lingüística, me parece relevante dejar claro que cualquiera de las tres teorías expuestas (y de otras posibles alternativas que puedan aparecer) no dejan de ser puntos de partida teóricos y conceptuales que nos ayudan a analizar y evaluar normativamente la realidad. De hecho, éstas pueden admitir muchos matices que no tienen por qué ser siempre contradictorias entre sí. En este sentido, uno puede imaginarse una política lingüística mixta, que mezcle aspectos de la territorialidad y la personalidad, como sería el caso español (Morales-Gálvez y Cetrà, 2022) o el belga (De Schutter, 2021).

9. Justicia lingüística: ¿Igualdad distributiva o relacional?

Recientemente ha surgido una línea de investigación que vendría a complementar cierto vacío que han dejado parte de los autores que se han venido exponiendo hasta ahora: la idea que la lengua es una herramienta con una dimensión relacional y no solo un bien meramente distributivo a nivel institucional. Autores como Shorten (2022), Morales-Gálvez y Cetrà (2022), Peled (2020), Morales-Gálvez y Riera-Gil (2019), Lewis (2017) o Van Parijs (2011) apuntan en esa dirección.

La mayoría de autores que abordan la cuestión de las lenguas lo hacen pensando en qué principios de justicia distributiva deberían guiar las políticas lingüísticas de nuestras sociedades de tal manera que se consigan satisfacer los intereses lingüísticos de las personas. Sin embargo, uno puede imaginarse una sociedad donde, teóricamente, se satisfagan los intereses lingüísticos de las personas de una forma igualitaria (por ejemplo, que la ciudadanía pueda comunicarse entre ella de una forma eficaz y/o que todos los grupos lingüísticos gocen de un reconocimiento, por tanto, de una dignidad, similar), pero que, incluso así, aún existan injusticias lingüísticas. Por ejemplo, que existan prejuicios contra los hablantes de alguna de estas lenguas. Esto es así, porque, como dice Andrew Shorten, el reconocimiento todavía «permanece demasiado centrado en la distribución de recursos lingüísticos y dice poco sobre las desigualdades de poder y de estatus» (Shorten, 2022: 146; mi traducción).

En los últimos 20 años, existe en filosofía política una buena cantidad de teóricos que han estado trabajando precisamente en una nueva aproximación a las cuestiones de igualdad que van más allá de la distribución: el igualitarismo relacional (Anderson, 1999; Scheffler, 2003; Schemmel, 2011). Estos autores asumen que los bienes materiales, por sí solos, no tienen por qué crear una sociedad donde los individuos se relacionen en pie de igualdad. Por ejemplo, se puede dar un estatus de igual ciudadanía y garantizar una repartición relativamente igualitaria de los recursos a grupos sociales que han sufrido injusticias en el pasado reciente (por ejemplo, pensemos en las personas que vivían bajo el apartheid en Sudáfrica) pero eso no tiene por qué llevar directamente a una sociedad donde existan relaciones de igualdad. Es posible imaginarse muchos mecanismos informales que pueden seguir sometiendo a los miembros de tales grupos, sean normas sociales, convenciones, o incluso relaciones de poder informales.

Imaginemos, por ejemplo, una sociedad donde existe igualdad distributiva entre blancos y negros (o hombres y mujeres) a través de una política de dar el mismo número de asientos en el transporte público a cada grupo, pero en espacios segregados. Podría ser distributivamente igualitario, pero no estaría tan claro si sería satisfactorio desde una perspectiva de justicia igualitaria. Como explica Anderson, esta política de «separados pero iguales» podría ser considerada como injusta ya que viene «a constituir grupos raciales [...] como intocables – como una casta inferior» (2012: 42; mi traducción). De hecho, buena parte de los movimientos sociales que han buscado la emancipación de algún colectivo han adoptado esta idea de vivir en sociedades sin jerarquías ni servitud, donde las personas se relacionen entre ellas con igualdad. O, expresado en términos republicanos, el fin de la dominación, ya que «los iguales no son dominados por otros» en sus relaciones sociales y políticas (Anderson, 1999: 305).

En el caso de la lengua, es posible encontrarse muchos casos de este tipo. Por ejemplo, normas sociales ampliamente aceptadas como normales y razonables que sitúan a los hablantes de algunas lenguas en desventaja, ya sea por su acento cuando hablan la lengua dominante, o porque genere menosprecio el simple hecho que se expresen en una lengua distinta de la hegemónica. Esto, obviamente, puede generar ciertas implicaciones preocupantes. Por ejemplo, fomentar cierto sentimiento de vergüenza en los hablantes de lenguas distintas a la dominante, ayudando a crear las condiciones para que se expresen menos en la esfera pública o que decidan directamente no hablar ni transmitir su propia lengua a las siguientes generaciones.

La inevitable dimensión relacional de las lenguas las hace susceptibles, pues, de crear ciertas injusticias que van más allá de la mera distribución de recursos o intereses. La lengua, «como la sexualidad y el género, es un ámbito donde es posible que la distribución de recursos, por sí sola, pueda ser insuficiente» (Lewis, 2017: 601; mi traducción). La lengua, pues, no es solo el instrumento usado por el gobierno para comunicarse con sus ciudadanos, sino también la herramienta a través de la cual la ciudadanía construye sus relaciones y su vida en común. Es uno de los pilares que ayudan a construir la vida colectiva de una manera civilizada. Es por ello que es tan importante promover las relaciones entre iguales, sin discriminaciones o dominación lingüística por parte de nadie.

Como he dicho, hasta ahora buena parte de la literatura se ha centrado en la dimensión distributiva más institucional, sin fijarse demasiado en los problemas o injusticias que se pueden dar en las relaciones (lingüísticas) interpersonales. Hay algunas excepciones, como serían el caso de Shorten (2022), Lewis (2017) y, especialmente, el de Philippe Van Parijs (2011). Su trabajo sí que ha tenido más en cuenta los mecanismos lingüísticos interpersonales y algunos problemas que se derivan de ellos, sobre todo relacionados con el estatus y el autorrespeto de los hablantes. Sin embargo, su aproximación a la cuestión se queda demasiado corta, ya que no acaba de desarrollar y concretar cuándo estas relaciones lingüísticas interpersonales son moralmente problemáticas. En este sentido, sería necesario que la literatura explorase más en profundidad esta dimensión relacional de la lengua.

10. Conclusiones

En este artículo he procurado ofrecer una exploración exhaustiva y sistemática de las cuestiones de justicia lingüística, hasta ahora relativamente ausentes en el debate académico en lengua castellana. Asimismo, he procurado también argumentar en favor de dos ideas distintas pero relevantes en los debates sobre justicia lingüística. Por un lado, que tenemos buenas razones para tener en cuenta los intereses de identidad en nuestras discusiones sobre cómo regular la diversidad lingüística en nuestras comunidades políticas. Por otro, que existe una nueva línea de investigación, aún incipiente, que cree que el enfoque hegemónico dentro de esta disciplina está demasiado centrado en la distribución igualitaria de los intereses asociados a las lenguas. Sin embargo, arguyen, este enfoque se olvida del carácter relacional de la lengua y cómo, si no tenemos en cuenta esta dimensión, podemos dejar de lado injusticias que no siempre tienen que ver con la distribución de recursos. Por ejemplo, la existencia de normas sociales que estigmatizan ciertas formas de hablar y/o ciertas lenguas, situando en desventaja a sus hablantes. Haría falta, en este sentido, seguir explorando esta dimensión más relacional de la cuestión lingüística en las discusiones sobre cómo regular de manera justa la diversidad lingüística de nuestras comunidades políticas.

Referencias

- Anderson, E. (1999). What Is the Point of Equality? *Ethics*, 109(2), 287–337.
 Arteta Aisa, A. (2011). ¿Libertad de Elección Lingüística? *Claves de la Razón Práctica*, 215, 30–41.

- Barry, B. (2001). *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Branchadell, A. (1997). *Liberalisme i normalització lingüística*, Editorial Empúries.
- Cetrà, D. (2019). *Nationalism, liberalism and language in Catalonia and Flanders*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- De Schutter, H. (2007). Language Policy and Political Philosophy. On the Emerging Linguistic Justice Debate. *Language Problems and Language Planning*, 1(31), 1–23.
- De Schutter, H. (2008). The Linguistic Territoriality Principle - A Critique. *Journal of Applied Philosophy*, 25(2), 105–120.
- De Schutter, H. (2014). Testing for Linguistic Injustice: Territoriality and Pluralism. *Nationalities Papers*, 42(6), 1034–1052.
- De Schutter, H. (2016). The Liberal Linguistic Turn: Kymlicka's Freedom Account Revisited. *Dve Domovini*, 44, 51–65.
- De Schutter, H. (2018). "Linguistic justice and English as a lingua franca", en Kraus P. A. y Grin, F., *The politics of multilingualism. Europeanisation, globalisation and linguistic governance* (pp. 167–199), Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- De Schutter, H. (2021). Personality and Territoriality in Theory and in Belgium. *Language Problems and Language Planning*, 45(2), 218–238.
- Grin, F. (2006). "Economic considerations", en Ricento, T., *An introduction to language policy. Theory and method* (pp. 77–94), Oxford: Blackwell Publishers.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Laponce, J. (1984). *Langue et territoire*, Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Lewis, H. (2017). Realising Linguistic Justice: Resources versus Capabilities. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 38(7), 596–606.
- López Basaguren, A. (2007). Las Lenguas Oficiales entre Constitución y Comunidades Autónomas: ¿Desarrollo o Transformación del Modelo Constitucional? *Revista Española de Derecho Constitucional*, 79, 83–112.
- Margalit, A., y Raz, J. (1995). "National self-determination", en Kymlicka, W., *The rights of minority cultures* (pp. 79–92), Oxford: Oxford University Press.
- McRae, K. (1975). The Principle of Territoriality and the Principle of Personality in Multilingual States. *International Journal of the Sociology of Language*, 4, 33–54.
- Miller, D. (1995). *On nationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Morales-Gálvez, S. y Riera-Gil, E. (2019). Què Són Polítiques Lingüístiques Justes? Els Paradigmes Actuals de la Justícia Lingüística. *Revista d'Estudis Autonòmics i Federals – Journal of Self-Government*, 30, 25–56.
- Morales-Gálvez, S. y Cetrà, D. (2022). Regulating Language: Territoriality and Personality in Plurinational Spain. *Ethnicities*, 22(2), 253–273.
- Morales-Gálvez, S., De Schutter, H. y Stojanović, N. (2022). "The ontology of the linguistic territoriality principle: A conceptual roadmap", en Grin, F., Marács, L. y Pokorn, N.K., *Advances in interdisciplinary language policy* (pp. 344–359), Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Musschenga, A. W. (1998). Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures. *Ethical Theory & Moral Practice*, 1, 201–225.

- Ovejero, F. (2008). Las Líneas Rojas del Debate sobre la Lengua. *Claves de la Razón Práctica*, 187, 68–75.
- Patten, A. (2003). “What kind of bilingualism?”, en Kymlicka, W. y Patten, A., *Language rights and political theory* (pp. 296–321), Oxford: Oxford University Press.
- Patten, A. (2014). *Equal recognition. The moral foundations of minority rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Patten, A., y Kymlicka, W. (2003). “Introduction. Language rights and political theory: Context, issues and approaches”, en Kymlicka, W. y Patten, A., *Language rights and political theory* (pp. 1–51), Oxford: Oxford University Press.
- Peled, Y. (2020). “Introduction: The idea of language ethics as a field of inquiry”, En Peled, Y. y Weinstock, D., *Language ethics* (pp. 3–30), Montreal y Kingston: McGill-Queen’s University Press.
- Pogge, T. (2003). “Accommodation Rights for Hispanics in the U.S.”, en Kymlicka, W. y Patten, A., *Language rights and political theory* (pp. 105–122), Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1999 [1971]). *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Réaume, D. (2003). “Beyond personality: The territorial and personal principles of language policy reconsidered”, en Kymlicka, W. y Patten, A., *Language rights and political theory* (pp. 271–295), Oxford: Oxford University Press.
- Réaume, D., y Green, L. (1991). Bilingualism, Territorialism, and Linguistic Justice. *The Network: Newsletter of the Network on the Constitution*, 1(3), 9–11.
- Riera-Gil, E. (2017). *Justícia lingüística i societats mixtes: Una defensa de la pluralitat*, Barcelona: Institut d’Estudis de l’Autogovern.
- Riera-Gil, E. (2019). The Communicative Value of Local Languages: An Underestimated Interest in Theories of Linguistic Justice. *Ethnicities*, 19(1), 174–199.
- Robichaud, D., y De Schutter, H. (2012). “Language is just a tool! On the instrumentalist approach to language”, en Spolsky, B., *The Cambridge handbook of language policy* (pp. 124–145), Cambridge, Cambridge University Press.
- Rockefeller, S. C. (1994). “Comment”, en Gutmann, A., *Multiculturalism and the politics of recognition* (pp. 87–98), Princeton: Princeton University Press.
- Rubio Marín, R. (2000). Derechos de Grupo de las Minorías Lingüísticas: Reflexiones Teóricas para un Debate Constitucional. *Cuadernos de Alzate*, 22, 36–64.
- Ruiz Soroa, J. M. (2008). “Política Lingüística y Democracia Constitucional”, en Ciudadanos y Libertad (Asociación editora), *La política lingüística vasca a debate* (pp.9–54), Vitoria-Gasteiz: Hiria Liburuak.
- Scheffler, S. (2003). What is Egalitarianism? *Philosophy & Public Affairs*, 31(1), 5–39.
- Schemmel, C. (2011). Distributive and Relational Equality. *Politics, Philosophy & Economics*, 11(2), 123–148.
- Shorten, A. (2022). *Multiculturalism: The political theory of diversity today*, Oxford: Polity.
- Stilz, A. (2009). Civic Nationalism and Language Policy. *Philosophy & Public Affairs*, 37(3), 257–292.
- Stojanović, N. (2010). Une Conception Dynamique du Principe de Territorialité Linguistique. La Loi sur les Langues du Canton des Grisons. *Politique et Sociétés*, 29(1), 231–259.
- Tamir, Y. (1993). *Liberal nationalism*, Princeton: Princeton University Press.

- Tasa Fuster, V. (2019). *Llengua i estat. Suïssa i Espanya davant la diversitat lingüística*, Valencia: Publicacions Universitat de València.
- Taylor, C. (1994). "The politics of recognition", en Gutmann, A., *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp. 25–73), Princeton: Princeton University Press.
- Toscano, M. (2011). What Kind of Values Do Languages Have? Means of Communication and Cultural Heritage. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 15(1), 171–184.
- Toscano, M. (2018). "Constitución y políticas lingüísticas", en López, I., *Constitución española de 1978: Vigencia y desafíos 40 años después* (pp. 59–86), Pamplona: Thomson Reuters Aranzadi.
- Van Parijs, P. (2011). *Linguistic justice for Europe and for the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Vergés Gifra, J. (2014). *La nació necessària*, Barcelona: Angle Editorial.
- Weinstock, D. (2003). "The antinomy of language policy", en Kymlicka, W. y Patten, A., *Language rights and political theory* (pp. 250–270), Oxford: Oxford University Press.

Martin Heidegger, lector de la *Metafísica* de Aristóteles En torno a unas notas autógrafas custodiadas en la Universidad de Salamanca

Martin Heidegger, reader of Aristotle's *Metaphysics*
On some autographic notes kept at the University of Salamanca

MARÍA MARTÍN GÓMEZ*

Resumen: El año 2010 la Universidad de Salamanca recibió en donación las *Obras completas* de Aristóteles, en la edición de Immanuel Bekker (1831), que habían pertenecido al filósofo Heidegger. Los ejemplares, en perfecto estado, albergan numerosas anotaciones y subrayados que Martin Heidegger fue escribiendo en los márgenes de estos libros en el transcurso de sus lecturas. La presente investigación realiza un análisis de la obra del filósofo alemán en relación con los apuntes autógrafos e inéditos encontrados en la *Metafísica* de Aristóteles y muestra la particular exégesis que Heidegger realizó del texto aristotélico, probando la importante influencia ejercida por Aristóteles en el pensar heideggeriano.

Palabras clave: Martin Heidegger, Aristóteles, Metafísica, Ser, Verdad.

Abstract: In 2010, the University of Salamanca received a donation of Martin Heidegger's volumes of the Complete Works of Aristotle in Immanuel Bekker's edition. The copies, in perfect condition, contain numerous annotations and notes that Martin Heidegger wrote during his readings. This research makes a comparative analysis of the German philosopher's work with the autographic notes found in the *Metaphysics* and shows the exegesis that Martin Heidegger made of the Aristotelian text, proving the important influence that Aristotle had on Heidegger's thought.

Keywords: Martin Heidegger, Aristotle, Metaphysics, Being, Truth

Recibido: 08/08/2022. Aceptado: 22/11/2022.

* Doctora en filosofía y profesora del área de Filosofía en la Universidad de Salamanca. Miembro del grupo de investigación JANO (Universidad de Salamanca). Sus líneas principales de trabajo son la hermenéutica y la filosofía española e iberoamericana. Sus últimos libros son: *La Escuela de Salamanca*, *fray Luis de León y el problema de la interpretación*, *Comprender e Interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática*, *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes*, *Filosofía para Después* y *Diario de una filósofa embarazada*.

1. Introducción

En julio de 2010 la Universidad de Salamanca recibió de la mano de don Antonio Regueiro, cónsul honorario de España en Auckland (Nueva Zelanda) y también presidente de la Vista Linda Foundation, una donación bibliográfica entre cuyos fondos se incluía una carta autógrafa de Miguel de Unamuno a Juan Valera, una edición de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant del año 1781 y un ejemplar de la obra aristotélica (*Aristotelis opera*), editada por Immanuel Bekker en la Academia Regia Borussica y que en su día había pertenecido al filósofo alemán Martin Heidegger.

Los cinco volúmenes que componen la edición original de estas obras de Aristóteles se conservan en muy buen estado y contienen subrayados y múltiples anotaciones manuscritas realizadas por Heidegger, que todavía no han sido editadas¹. La razón de que estas notas autógrafas hayan permanecido desconocidas hasta ahora se debe, sin lugar a dudas, al lugar tan singular en el que se custodian: la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca².

¿Cómo llegaron hasta España y concretamente a esta universidad salmantina? Es difícil reconstruir el itinerario seguido por estos libros por cuanto su antiguo dueño, el cónsul Antonio Regueiro, falleció recientemente. Con todo, nos hemos servido de los testimonios de su viuda y de algunas personas cercanas a él para reproducir el proceso de transmisión³.

Antonio Regueiro fue un abogado español que desempeñó una importante carrera jurídica en Alemania y en Nueva Zelanda. Debido a su estatus social y a sus múltiples intereses culturales atesoró una de las bibliotecas más notables de Nueva Zelanda, con un espléndido fondo sobre temas hispanos. Como tenía vínculos con Salamanca, quiso legar a la universidad estos libros y documentos, incluyendo los cinco volúmenes de Aristóteles anotados por Heidegger. Su intención fue siempre la misma: que documentos tan importantes para la investigación filosófica pudieran custodiarse en un centro de investigación.

¿Cómo pudo hacerse con estos ejemplares? Según parece, Regueiro cultivó una buena amistad con algunos de los intelectuales más importantes del momento europeo, y, en palabras de su viuda, Jayne McKelvie, también se relacionó con el filósofo Martin Heidegger. Ignoramos las vías por las que Regueiro se hizo con los libros de Heidegger, pero es significativo que en el último volumen de la edición bekkeriana se archiven recortes de periódicos alemanes que dan cuenta de la muerte de Heidegger ocurrida en 1976. Este dato demuestra que, para entonces, Heidegger, ya no poseía los volúmenes que ahora comentamos.

Lo que sí podemos acreditar es la autenticidad de las notas y apuntes de Martin Heidegger. Los ejemplares que se custodian actualmente en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca contienen dos firmas del autor. En la portada del volumen primero

1 Ni siquiera encontramos referencias a estas notas de trabajo en la edición completa de sus obras (*Gesamtausgabe*, en adelante GA), aun cuando en algunos de estos volúmenes se incluyen apéndices sobre los apuntes de lectura realizados por el propio Heidegger.

2 Si bien la noticia de la donación de estos libros salió publicada en los medios de comunicación más relevantes de la prensa española del momento, nadie podía imaginar que los apuntes de las lecturas que Martin Heidegger realizó a las obras de Aristóteles permanecieran inéditos e inadvertidos en Salamanca.

3 En relación con este proceso debo hacer constar mi agradecimiento a Jayne McKelvie, viuda de don Antonio Regueiro, así como al profesor Román Álvarez y a la Directora de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, Margarita Becedas.

puede leerse “Heidegger”, mientras que en el segundo volumen queda anotado: “Prof. dr. Heidegger. Marburg”⁴. Junto a la palabra “Marburg” aparece escrito en lápiz, casi ininteligible, 23 ó 25. Como sabemos, Heidegger estuvo en Marburgo de 1923 a 1928 (Keiling, 2013), por lo que este dato, coincidente con la estancia, añadiría validez a la firma del filósofo alemán. Además, según Volpi (2012), en el periodo fecundo de Marburgo, Heidegger “retoma y continúa extensamente la confrontación con Aristóteles que sedimenta en algunos pasajes decisivos de *Ser y Tiempo*” (36).

En segundo lugar, nos encontramos con esa grafía tan característica de Heidegger: cualquiera que haya trabajado con textos autógrafos del filósofo sabe que Heidegger tenía una peculiar forma de escribir en lo que se refiere al tipo de letra, el color de los bolígrafos, las marcas y otros rasgos inconfundibles que aparecen también en las anotaciones de estos libros y que coinciden con otros manuscritos originales de Heidegger, que se conservan en el Deutsches Literatur Archiv de Marbach.

En tercer lugar, tenemos la autenticación realizada por los propios herederos del filósofo alemán. Con el fin de poder reproducir las notas autógrafas y dar base material a nuestro trabajo, contamos con la autorización del familiar responsable de los derechos de autor de Heidegger, su nieto Arnulf, quien, de inmediato, reconoció en estos documentos la letra de su abuelo⁵.

Finalmente, disponemos del testimonio del propio Heidegger que indica que él prefería leer las obras de Aristóteles por esta edición⁶. En las lecciones que Heidegger ofrece en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1922, recomienda a sus estudiantes seguir la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlin, pues “la base textual para la interpretación de las investigaciones filosóficas de Aristóteles que se conservan está disponible en gran medida en esa edición” (Heidegger, 2005, GA 62: 1)⁷. La misma recomendación se encuentra en su *Vorlesung* sobre Aristóteles del curso 1921-1922 (Heidegger, 1985, GA 61: 8).

2. El aristotelismo de Martin Heidegger

No cabe duda de que Aristóteles fue una de las fuentes más importantes en la delineación del pensamiento filosófico de Martin Heidegger. En su texto autobiográfico, *Mi camino en la fenomenología*, Heidegger (2000b) comenta que, mientras cursaba sus estudios de Teología en Friburgo, leyó la disertación de Franz Brentano *Sobre los múltiples significados*

4 Esta segunda firma no parece de Heidegger de acuerdo al reconocimiento que de esta grafía han hecho sus herederos.

5 Agradezco sobremanera al abogado Arnulf Heidegger, nieto de Martin Heidegger y administrador de su patrimonio, su ayuda y animosa disposición para poder llevar a cabo esta investigación.

6 No era su única fuente. Heidegger también maneja otras versiones y traducciones que se habían hecho de Aristóteles al alemán. Los editores de las obras completas de Heidegger han usado alguno de estos textos señalándolos con el término “Handexemplar”.

7 Complementamos el sistema APA con la forma habitual de citar las obras completas de Heidegger: GA y el número del volumen correspondiente. Si no se indica una versión concreta, las traducciones, aquí vertidas serán propias, realizadas directamente del alemán.

del ente según Aristóteles (2007) y a partir de ese momento nunca pudo separarse del todo de Aristóteles.

En esa frase se esconde la pregunta que determina el camino de mi pensamiento: ¿Cuál es la definición simple y unificada del ser que prevalece sobre todos los múltiples significados? ¿Determinación del ser? Esta cuestión plantea lo siguiente: ¿Qué significa ser? ¿En qué medida (por qué y cómo) el ser de lo existente se despliega en las cuatro formas que Aristóteles sólo constató y dejó indeterminadas en su origen común? Basta con mencionarlo en el lenguaje de la tradición filosófica para verse afectado por lo que a primera vista parece incompatible: El ser como propiedad, el ser como posibilidad y realidad, el ser como verdad, el ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido de ser late en estos cuatro títulos? ¿Cómo se puede lograr una armonía comprensible? (Heidegger, 1974, XI)⁸.

A partir de aquí las referencias a Aristóteles serán continuas a lo largo de la producción filosófica del filósofo alemán y, como intentaremos demostrar enseguida, algunas de las reflexiones que encontramos en los escritos de Heidegger tienen su origen en la lectura que Heidegger realizó directamente del texto de Aristóteles.

Heidegger leyó el texto griego de Aristóteles con atención y lo hizo en varias ocasiones, seguramente coincidiendo con la preparación de los distintos seminarios que, sobre Aristóteles, Heidegger impartió a lo largo de su vida académica. Algunos de estos seminarios han sido ya publicados en la edición completa de las obras de Heidegger que está llevando a cabo la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt⁹: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik y Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*¹⁰.

Al tener que preparar seminarios docentes al estilo de las universidades germanas (seleccionando textos y párrafos para su discusión), Heidegger se sirve de una lectura atenta, convirtiendo esta forma de leer los textos en un medio (método) muy adecuado para entender que el significado de la obra no nos será dado sin la comprensión de las relaciones entre la filología (términos) y la filosofía (conceptos)¹¹.

Esta técnica de la *lectura atenta* debió ser conocida por Heidegger. Había surgido como novedad en el mundo anglófono a comienzos del siglo pasado, gracias a los trabajos del poeta T. S. Eliot y a los del retórico I. A. Richard, junto con su alumno William Empson, pero en el fondo no era tan nueva. La lectura atenta y los comentarios gramaticales de

8 Ver también su texto *Aristóteles y la recepción de Aristóteles* (Heidegger, 1985, GA 61: 8).

9 Decía a este respecto Franco Volpi que una vez se ha publicado la *Gesamtausgabe*, “es posible un trabajo de investigación apoyado sobre una base textual” que identifique realmente la influencia de Aristóteles en Heidegger (Urabayan y Volpi, 2008, 587). Véase asimismo Chirinos (2004).

10 De todos ellos, tan sólo se ha traducido al castellano las *Interpretaciones fenomenológicas* (conocidas como *Informe Natorp*) por Jesús Adrián Escudero (Heidegger, 2002b).

11 En el párrafo 3 de *Ser y Tiempo*, Heidegger, a propósito de Aristóteles, señala que la indagación de los conceptos tiene que ser algo previo, “anterior a las ciencias positivas” (Heidegger, 1974, 20).

“reflexión profunda” a partir de la etimología de los términos tienen un amplio precedente en la exégesis de los textos religiosos de todos los tiempos, cobrando especial relevancia en la Alemania de los siglos XVIII y XIX, si bien, sus raíces, se remontan a los tiempos de la Reforma protestante y, concretamente, al trabajo filológico que Lutero desempeñó a la hora de trasladar la Biblia al alemán¹². Sea como fuere, a partir de este momento se instala en la teología alemana una fórmula interpretativa que tiene una conciencia clara de las aportaciones que podía proporcionar la hermenéutica como arte o técnica de la interpretación (Schleiermacher, Dilthey).

Heidegger debió formarse en este modo de interpretación durante sus estudios de teología y, después, ya se sabe el significado que él mismo otorgó a la hermenéutica. En cualquier caso, su forma de “ir a los textos” originales, prestando atención a los matices y detalles, y a la interrelación del lenguaje entre la forma y el fondo, dejará sorprendidos a discípulos tan relevantes como Hans-Georg Gadamer:

En el verano de 1923 fui a Friburgo para escuchar sus clases. Nuestros compañeros de Marburgo que habían ido regresaban encantados por la magia de sus lecciones, nos relataban una manera completamente nueva, abarcante, de hacer hablar a los textos de la tradición. Se tenía la sensación de que un nuevo astro estuviese naciendo en el firmamento de la filosofía alemana. Y yo también me quedé impresionado. (...) Sobre todo, con él profundicé en el estudio de Aristóteles. (Volpi y Gnoli, 2001, 33).

Heidegger vuelve a Aristóteles leyendo y subrayando la *Metafísica*. No sólo lo hace desde su interés filosófico. Como afirma en la *Vorlesung*, que sobre Aristóteles ofrece en el curso académico 1921-1922, la obra del Estagirita debe abordarse también desde “la investigación filológica e histórica” (Heidegger, 1985, GA 61: 8). Desde esta metodología (histórico-filológica), su lectura se encuentra repleta de notas manuscritas, términos y párrafos completos señalados, que el filósofo alemán lleva a cabo en casi todos los libros que conforman la *Metafísica*.

En los ejemplares que comentamos de la edición de la Academia Regia Borussica, encontramos anotaciones en rotulador rojo, rosa, negro, en pintura verde, naranja y a lápiz. Heidegger utiliza su propio sistema de indicaciones: subrayados simples, dobles, encierra un concepto en un recuadro, señala la frase con corchetes, flechas que vinculan conceptos en la misma página, apunta una C mayúscula al margen de una frase, dibuja una estrella, un tridente o una cruz cuando el párrafo le interesa, etc. Las anotaciones manuscritas se encuentran en un folio aparte y también en los márgenes de las páginas. Existen algunas apostillas directamente escritas encima de los términos, pero estas suelen ser de corte filológico.

En general, suelen ser señales de lectura y breves resúmenes de las ideas expresadas en el texto que nos permiten identificar los intereses e influencias de Aristóteles en Heidegger. Heidegger se recuerda a sí mismo, por ejemplo, que debe comparar lo que lee con otros

12 Según Flamarique (2011) y Verneaux (1979) la interpretación heideggeriana de Aristóteles estaría influida, precisamente, por las críticas que Martin Lutero hizo al Estagirita. El propio Heidegger aborda esta cuestión en una conferencia sobre la recepción de Aristóteles (Heidegger, 1974, GA 61: 7).

textos de Aristóteles (ya sea de la *Metafísica* o de otras obras de Aristóteles como la *Física* o las *Éticas*) y confronta el vocabulario aristotélico con otros conceptos en griego. Especialmente interesante resultan las anotaciones que remiten a otros autores que le están ayudando a orientar su lectura como es el caso de Werner Jaeger (Heidegger lo refiere muy a menudo anotando esta indicación: “comparar Jaeger”).

Como se sabe, Werner Jaeger fue un filólogo alemán, especialista en la obra de Aristóteles, que realizó una tesis bajo la dirección del reconocido historiador Hermann Alexander Diels, precisamente, sobre la *Metafísica* de Aristóteles (Jaeger, 1912). Heidegger conocía de primera mano el estudio de Jaeger y también hace uso de él en varias ocasiones a lo largo de los seminarios que imparte sobre Aristóteles (Heidegger lo recomienda, por ejemplo, en las primeras sesiones del seminario de verano de 1922) (Heidegger, 2005, GA 62: 5). Lo importante de este dato es que podemos situar la lectura de Heidegger de la *Metafísica* (o al menos una de ella) a partir de 1912, que es cuando se publica el trabajo de Jaeger.

Por lo demás, llama la atención el hecho de que no existan anotaciones en los libros B, Γ, K y muy marginales en M y N. Esto nos hace pensar que Heidegger leyó algunos libros directamente por otras versiones o en traducciones alemanas. Sabemos, por el seminario de verano que imparte en Friburgo, en 1922, que Heidegger poseía la *Metafísica* al menos en dos versiones diferentes. Una de ellas, la que Wilhelm von Christ había transcrito al alemán (Heidegger, 2005, GA 62: 2) y otra, de 1849, realizada en Bonn por Hermann Bonitz (Heidegger, 2005, GA 62: 11). Es muy probable que Heidegger se guiara por estas otras versiones a la hora de comentar estos libros.

Como ya había sostenido la crítica especializada manejada por Heidegger (Jaeger, 1912), la *Metafísica* de Aristóteles no posee una estructura sistemática y unitaria de conjunto, sino que se trata de una recopilación de todas las clases y lecciones impartidas por Aristóteles formando parte de los llamados textos esotéricos o acroamáticos¹³. En esta declaración de fragmentariedad nos vamos a encontrar también con Heidegger. Influido por Jaeger, el filósofo alemán está convencido de que al maestro griego no se le ha comprendido (Heidegger, 1985) y recalca asimismo esta idea de que la *Metafísica* debe entenderse como un conjunto de escritos no homogéneos: la *Metafísica* no es un libro, “sino una colección de tratados sobre el Ser —Filosofía Primera—. Filosofía: Ciencia en general” (Heidegger, 2005, GA 62: 11). Ante esta convicción, no nos extraña que manejara diferentes versiones a la hora de estudiar determinados libros de la *Metafísica*. Por este motivo, organizamos nuestro análisis abordando solo los capítulos comentados en la versión hallada con una vinculación directa con su pensamiento.

13 Hoy día, gracias en buena medida a los diversos trabajos de Giovanni Reale o Enrico Betti, casi nadie defiende esta interpretación. Según Reale (1999), aunque esta fue la exégesis que caracterizó la crítica aristotélica del siglo XX durante cerca de cincuenta años, “hoy tal exégesis se juzga anticuada” (17). Es más, siguiendo a Reale, “si se niega la homogeneidad filosófica y especulativa de una obra, resulta absolutamente imposible entenderla” (1999, 17). Por esta razón, él aboga por “volver a una lectura unitaria de los esotéricos” (Reale, 1985, 41).

3. Comentarios heideggerianos a la *Metafísica*¹⁴

Libro A

Comienza Aristóteles su *Metafísica* con la celebrada expresión inaugural según la cual todos los hombres tienden por naturaleza a saber: “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” (Met. A, 1, 980 a 21). Heidegger debió verla tan manida que ni siquiera la considera. No anota ni comenta nada. Sin embargo, en el seminario que imparte en Friburgo en el verano de 1922, Heidegger sí se detiene en ella a propósito de la “facticidad” de la vida humana (Heidegger, 2005, GA 62: 68). También en el análisis del ser-ahí que hace en el párrafo 36 de *Ser y Tiempo*. Según nos comunica Heidegger, “con esta frase se inicia una investigación que trata de descubrir el origen del estudio científico de los entes y de su ser en la mencionada forma de ser del ser ahí” (Heidegger, 1974, 190).

En realidad, para Heidegger, los dos primeros libros de la *Metafísica* resultan fundamentales para entender el problema de la facticidad en un triple sentido: como estructura fenoménica (*phänomenale Struktur*), como “camino (*Weg*) por el que Aristóteles accede al fenómeno de la comprensión pura y el modo de interpretar este fenómeno” (Heidegger 2002b, 73) y como el carácter de ser de la σοφία como tal y su efecto constitutivo (*konstitutive Leistung*) “para el ser de la vida humana”. (Heidegger, 2005, GA 62: 387). Toda la interpretación heideggeriana de los dos primeros libros estará guiada por esta idea.

A partir de aquí, Heidegger subraya el texto en el que Aristóteles afirma que la naturaleza ha dotado también a los animales de la facultad de sentir (“φύσει μὲν οὖν αἰσθησὶν ἔχοντα γίνεται (sic) τὰ ζῷα”)¹⁵ (Met. A, 1, 980 a 27-28), si bien participan poco de esta experiencia (980 b 26-27). Este análisis sobre el saber (humano) y el sentir (animal) revela un cierto sentido unitario en su lectura, ya que en páginas siguientes (Met. A, 2, 982 a 4-7), el subrayado de Heidegger está referido al saber que se busca (“ἐπιστήμην ζητοῦμεν”) cuya forma suprema de saber es el conocimiento (humano) de las causas y principios.

Y, puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría (Aristóteles, 1998, 10).

Hablar de ciencia y de sabiduría supone *eo ipso* referirse al sabio que será tenido por tal si cumple determinadas condiciones (“εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ”). Por razón de esa facticidad y de esa apertura al mirar y al conocer, toda esta columna 982 a está llena de separadores de oraciones y líneas, y en ellas encontramos términos subrayados referidos al sabio, el conocimiento y sus variantes, el saber por causas, la ciencia, la sabiduría y el sujeto. Al margen de las líneas 20-25, Heidegger refiere en nota manuscrita “A 1, 185 a 32”.

14 Por lo que respecta a la obra aristotélica la versión en griego está tomada directamente de la edición bekkeriana manejada por el propio Heidegger en tanto que la versión al español sigue la edición trilingüe de Valentín García Yebra. La normativa APA se usa sólo para los textos en castellano.

15 Heidegger subraya γίνεται en rojo. No sabemos si por sus intereses filosóficos o para señalar la errata. En este sentido, el texto está plagado de notas del propio Heidegger con el fin de mejorar la edición de Bekker. Nosotros mantenemos el texto tal y como se encuentra en el ejemplar de Heidegger.

En la columna siguiente (Met. A, 2, 982 b 4-6) Heidegger continúa subrayando expresiones sobre esta ciencia de los primeros principios y superior a la subordinada —“καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης”— cuyos detentadores saben lo que hay que hacer en cada caso. Por todo lo dicho, corresponde a esta ciencia el nombre de Filosofía y esta debe ser especulativa de los primeros principios y causas, siendo el bien y el fin algunas de esas causas (982 b 7-10). Heidegger destaca de este pasaje la expresión “τὸ ζητούμενον ὄνομα” y vuelve a ella en su seminario de 1922. Según Heidegger, en esta frase de Aristóteles puede percibirse expresamente el problema de la facticidad, pues

Sólo porque un discurso de la comprensión circula fácticamente en la vida existe la posibilidad de preguntar por el sentido, de captarlo (*ergreifen*) interpretativamente; sólo porque circula fácticamente existe —bajo el presupuesto de una determinada tarea de iluminación comprensiva de la vida fáctica— la necesidad específica de captarlo (*ergreifen*), en la medida en que un significado decisivo sea accesible en él (Heidegger, 2005, GA 62: 54).

Inmediatamente después llega aquella caracterización clásica del filosofar (los hombres comenzaron a filosofar movidos por la admiración) a la que Heidegger no parece prestar especial atención (no está subrayada), pero sí la segunda parte del enunciado: “ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόρων (sic) θαυμάσαντες”, al principio, admirados ante los fenómenos más sorprendentes (Met. A, 2, 982 b 13-14). En el seminario de verano de 1922 Heidegger explica a este respecto que la referencia al principio (ἀρχή, *Herkunft*) sitúa el modo de vida humana fáctica en la posición de su “primera salida para acercarse” (*Zugehen*). Y esta posición constituye “la posición inicial fáctica” en tanto que la vida fáctica se encuentra en situación (*befindet sich in einer Lage*) (Heidegger, 2005, GA 62: 90). Después, en *Ser y Tiempo*, hará referencia a ese “encontrarse” abierto al mundo y, citando este mismo pasaje de Aristóteles, tildará este momento de la *Metafísica* “como una descripción ontológico-existencial” del “determinar” cognoscitivo que lo muestra fundado en el “encontrarse” del “ser en el mundo” (Heidegger, 1974, 156).

Pero quien se plantea un problema desde este “estar situado”, puntualiza el Aristóteles leído por Heidegger, reconoce a la vez su ignorar (ἀγνοέω) y esto explica por qué el filósofo ama los mitos, pues el mito forma parte de lo maravilloso y, por esta razón, los primeros filósofos buscan el saber en vistas al conocimiento y no por alguna utilidad (Met. A, 2, 982 b 17-28). Por eso advierte Heidegger en ¿Qué significa pensar?:

En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal (...). Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha sido destruido por el logos, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo. Lo religioso nunca es destruido por la lógica (Heidegger, 1972, 16).

Después, en las páginas que siguen (983-984), Aristóteles se refiere al carácter puramente teórico de esta ciencia, lo cual implica su “naturaleza divina”, y analiza las doctrinas de algunos de sus predecesores (Tales, Anaxímenes, Hípaso o Heráclito), pero ninguno de

estos temas (y autores) parecen atraer la atención del filósofo alemán por cuanto no hallamos ninguna marca especial en su lectura, hasta llegar a la columna 985 b. Sorprende este vacío en sus notas, pues en el seminario de Friburgo de 1922 sí dedicará bastante tiempo a analizar la noción de lo divino que se encuentra en estos pasajes como también lo haría en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1974, 233).

En la columna 985 b, además de subrayar la expresión “τὸ δὲ κενόν /γε καὶ μανὸν/ (sic) τὸ μὴ ὄν” (lo pleno es el ente y lo vacío el no ente) (Met. A, 4, 985 b 7-8), Heidegger destaca igualmente el paréntesis que le sigue “por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque tampoco el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío” (Aristóteles, 1998, 33). Heidegger anota en el margen “Jaeg. 487” y dos referencias más: “995 a 14” y “996 b 33”. En la primera (995 a) subraya oraciones como “lo habitual es fácilmente cognoscible” o “esto se ve en las leyes, pues en ellas las fábulas y las puerilidades tienen, por causa del hábito, más cabida que la propia verdad”. Un poco más adelante, en las líneas 12-14, Heidegger destaca también que “es preciso saber qué clase de demostración conviene a cada objeto particular, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia, cuando ninguno de los dos objetivos es fácil de alcanzar”. Sin embargo, en 996 b no se indica nada; se trata de un texto en el que Aristóteles se plantea si la ciencia de estos principios es la misma que la de la substancia o por el contrario es distinta.

Libro α

Como no podía ser de otro modo, la interpretación heideggeriana del libro II de la *Metafísica* viene motivada por el problema de la verdad. Aristóteles inició este libro (Met. α, 1, 993 a 30) afirmando que “la investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza” (Aristóteles, 1998, 84). Heidegger subraya “φύσεως” (993 b 2) y enseguida, en anotación manuscrita e interrogativa al margen, la relaciona con οὐσία? (sic), para anotar, en medio de exclamaciones, que “¡es, desde el principio, una consideración muy general!”

Unas líneas más adelante Heidegger vuelve sobre ella (la naturaleza), pero ahora la enlaza con el alma, subrayando en rojo fuerte (“ψυχῆς”), y comparando su “modo de hacer”, del alma, con los murciélagos (Met. α, 1, 993b 10-11): “Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza” (Aristóteles, 1998, 85).

Heidegger se interesa igualmente por aquella proposición en la que Aristóteles definía la filosofía como “ciencia de la verdad” (Met. α, 1, 993 b 20) y de inmediato establece una relación con la problemática del ser: “el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente” (Aristóteles, 1998, 86). Heidegger, que subraya asimismo el juicio aristotélico que sostiene que “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”, analiza la cuestión más detalladamente en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*.

Este párrafo de *Ser y Tiempo* parte del hecho de que la filosofía ha vinculado siempre el problema de la verdad con el ser. Y para probarlo, Heidegger recoge todas las definiciones que se encuentran en este libro de la *Metafísica*. Según él, cuando Aristóteles define la filosofía como una indagación sobre la verdad, está indicando que el problema de la verdad es un problema de ontología fundamental, “en tanto el “ser ahí” es esencialmente “su estado de abierto”, y en cuanto abierto, abre y descubre, es esencialmente “verdadero”. “El “ser ahí” es “en la verdad”” (Heidegger, 1974, 241).

Ya hacia el final del libro, Heidegger se recrea en otra afirmación de Aristóteles que sostiene que “es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia”, y subraya: “considera primero lo que es la naturaleza, y así veremos también de qué trata la física y si corresponde a una ciencia o a varias estudiar las causas y los principios”. Heidegger apunta, en nota al margen, que puede verse a este respecto la *Ética a Nicómaco*, la *Ética Eudemia* y “Λ 1074 b 4”. Con estas consideraciones sobre la ciencia y sus causas finaliza el libro segundo. En este cierre final Heidegger anota glosas tales como “B1, 995 b 5”, que son textos que, en efecto, continúan con estos mismos hilos temáticos sobre si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas.

Libro Δ

Como ya hemos explicado, ni B ni Γ contienen anotaciones originales de Heidegger. Hay que esperar hasta Δ para encontrar algún término que llame la atención al filósofo alemán. Lo hace con τέλειον (perfección/estar listo), subrayado en rojo de forma enfática (Met. Δ, 16, 1021 b 12).

Heidegger escoge este término como objeto de estudio para la *Vorlesung* que ofrecerá en Marburgo en el semestre de verano de 1924 (Heidegger, 2002, GA 18: 80-90). Según advierte Heidegger, el objetivo de esta conferencia era explicar algunos de los conceptos básicos que habían “rondado” (*aus dem Umkreis*) la investigación aristotélica para hacerlos más comprensibles (Heidegger, 2002, GA 18: 333). Y en su selección, Heidegger no duda en distinguir τέλειον de este libro de la *Metafísica*. Heidegger explica que τέλειον puede entenderse de dos formas en alemán: como algo listo, que ya está hecho (*Fertigseienden*) o como “lo que constituye el ser acabado (*Fertigsein*)”, “el propio Ser en el que debe estar una cosa acabada para serlo, el modo de ser del ser acabado (*die Seinsweise des Fertigseienden*)” (Heidegger, 2002, GA 18: 80). Después, también explicará que τέλειον siempre está asociado con el concepto de límite (*Grenze*) (Heidegger, 2002, GA 18: 89).

En el ejemplar que manejamos, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Heidegger no solo subraya τέλειον sino también una frase que lo vincula con la excelencia, pues “la excelencia es cierta perfección” (“καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις”) (Met. Δ, 16, 1021 b 20). Esta opción por la excelencia —calidad o bondad del ser— nos la aclara Heidegger en su lección de Marburgo de 1924, toda vez que τέλειον es también una determinación del Ser:

En la medida en que ἀρετή significa tener algo a disposición, una cierta posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*), esto ya determina el τέλος o τέλειον. La disponibilidad de una posibilidad de ser significa que un ser que tiene ἀρετή ya tiene su fin en esta

ἀρετή de una manera determinada. La ἀρετή es un cierto ser, que está en sí mismo orientado hacia el τέλος, una disponibilidad de ser que no necesita haber llegado explícitamente a su τέλος (Heidegger, 2002, GA 18: 86).

A continuación, Heidegger salta hasta la columna 1023 b (26-36), donde se detiene en el análisis de algunos términos aristotélicos con manifiesta referencia a la temática principal de la filosofía primera: lo único, lo universal, lo que se dice en conjunto de todo lo que es: “τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν”. Sin duda, se trata de conceptos relevantes tanto por el subrayado utilizado en distintos tonos como por la implicación metafísica de los conceptos.

Libro E

El primer subrayado que encontramos en este libro es el término “δῆλον”, porque “es claro que buscamos las causas y los principios de los entes” (Met. E, 1, 1025 b 3). Más adelante, al comienzo del libro H, cuando Aristóteles afirma que el objeto de “nuestra investigación son las causas y los principios y los elementos de las sustancias”, Heidegger nos remitirá a esta misma página en nota manuscrita en la que podemos leer la anotación autógrafa “E 1”. (Met. H, 1, 1042 a 3-6).

En este libro E, unas líneas más adelante, Heidegger destaca el juicio aristotélico que define la física como “una ciencia que versa sobre cierto género del ente” (escribe en rojo fuerte al margen: “φυσική”) para, unas líneas más abajo, señalar que la física bien pudiera ser una ciencia especulativa.

Encontramos también, en esta página (Met. E, 2, 1026 b 6-7), una reflexión sobre el ente y sus significados relacionándolo con el hecho (imagen) de construir una casa. El apunte resulta sugestivo por cuanto Heidegger no entra en el fondo del asunto (el Ser y su conocimiento, temas capitales de la *Metafísica* de Aristóteles) sino que se queda con el símil de la casa, que, como sabemos, tendrá una gran importancia como metáfora en su filosofía: la casa como la morada del ser, Construir-Habitar-Pensar (*Bauen, Wohnen, Denken*)... El asombro desaparece cuando observamos que, en sus conferencias sobre la *Física* de Aristóteles, hace un *excursus* para comentar detenidamente este mismo pasaje sobre la casa de la *Metafísica* y compararlo con la forma en la que se comporta el Ser.

El sentido del Dasein no es tan indeterminado e indiferente como podría parecer a primera vista y según la indeterminación que tiene este concepto en la discusión filosófica. El sentido de ser real (*Wirklichseins*), de la realidad de la casa, es relativo a una determinada caracterización que la hace nacer, o a la iluminación (circunspección —τέχνη—) que está implicada en ella y guía su orientación. (Heidegger, 2005, GA 62: 250)¹⁶.

Después, Heidegger subraya diferentes expresiones y adverbios que serán comentados detenidamente en esta misma lección. Sorprende especialmente “accidente” (“συμβεβηχός”),

16 Ver también Heidegger (2005, GA 62: 398).

pues según el parecer del mismo Heidegger, Aristóteles “lleva la explicación de συμβεβηκός a contextos aún más ontológicamente originales” (Heidegger, 2005, GA 62: 248-257).

En la columna 1027 b hay un enunciado dedicado a la idea de que debe haber “algún principio” que no remitirá a ningún otro y por consiguiente este será el principio de todo lo que sucede por azar “y no será producido por ninguna otra causa”. Heidegger, que subraya varias líneas de este texto, nos refiere, en nota manuscrita al margen, al libro Z, justo el que pasamos a comentar.

Libro Z

Sin lugar a dudas este es uno de los libros que más atrae la curiosidad de Heidegger. Muy comentado y subrayado en sus lecturas, Heidegger analiza este libro de la *Metafísica* en varias de sus obras. Así, en 1944, años después de *Ser y Tiempo*, un Heidegger ya consolidado se ocupará del libro Z en los *Übungen* del semestre de verano, existiendo plena correspondencia entre lo que apunta en su ejemplar y lo que escribe en estos ejercicios (Heidegger, 2005, GA 62: 157-171).

El inicio de este libro sugiere a Heidegger varias cuestiones: “¿Qué significa el ser (*Seiende*) en su ser (*Seiendheit*)? ¿Qué es el ser presente de sí mismo en su presencia?” (Heidegger, 2005, GA 62: 157-158). Por eso, como han señalado Leyte (2005) e Yfantis (2009), no debe extrañarnos su interés en destacar la importancia del término οὐσία a lo largo de todo este libro (Heidegger, 2002, GA 18: 342 y 344), si bien, como nos advierte en sus archivos preparatorios para sus seminarios, no hay un solo significado capaz de agotar el sentido de οὐσία. En realidad, para Heidegger

Lo más difícil de entender del pensamiento aristotélico es que trata con sencillez las circunstancias, las relaciones y demostraciones, para que luego tengamos a nuestra disposición un conjunto diverso de opiniones y términos comunes, que utilizamos de forma inopinada y de forma comprensible, pero sin una verdadera conclusión (Heidegger, 2005, GA 62: 171).

La misma idea se aprecia en su lectura de las páginas 1028 y 1029, donde encontramos un examen atento de los distintos “sentidos” que damos a la substancia y un subrayado, nuevamente en rojo, de la afirmación aristotélica de que substancia es “aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas” (Met. Z, 3, 1029 a 7-9).

Más adelante, continúan las anotaciones y subrayados sobre el discurso¹⁷, la forma o esencia¹⁸, la materia, la definición, el enunciado universal¹⁹, el todo y la parte... Heidegger se detiene, como no podía ser de otro modo, en la afirmación aristotélica de que el ser (“es”) se aplica a “todos” (Met. Z, 4, 1030 a 21) y especialmente destacado está también el pasaje aristotélico bienquerido por Heidegger que viene a cuestionar por qué existe el ser y no la

17 Ver Heidegger (2002, GA 18: 341-342 y 362).

18 Según Heidegger, “el qué del objeto nombrado en el discurso (λόγος) y su aspecto (εἶδος) son en cierta manera la misma cosa” (2002b, 58).

19 Ver Heidegger (2002, GA 18: 352).

nada. Heidegger utiliza un doble subrayado para el texto, que evidenciaría la influencia aristotélica en la expresión —ya célebre— de que la “nada nadea” (1030 a 25-26). Sin embargo, las anotaciones al margen de todo este libro son, sobre todo, referencias gramaticales a otros términos en griego y a otros pasajes de las obras de Aristóteles. Así, Heidegger vincula los siguientes textos entendiendo que deben leerse de forma paralela:

- 1029 b 14 con 1030 a 25
- 1030 a 5-6 con 1029 b 25
- 1030 a 21-22 con 1040 b 22
- 1032 a 26-28 con E 1025 b 18
- 1033 a con “cap. 7” (sic)
- 1033 b 3 con 1032 b 7
- 1033 b 21-24 con 1032 b 11
- 1034 a 10-11 con 1032 b 28
- 1034 a 21-23 con 1033 b 29 y con 1035 b 1
- 1037 b 8 con “H 6” (sic)

Libro H

Aunque está subrayado y anotado, el libro H apenas contiene glosas relevantes. Destacan las referencias a “E 1” y “Z 8” y el subrayado de 1042 b 31-33, pasaje relativo a que las diferencias pueden ser principios del ser.

Libro Θ

La lectura heideggeriana de Θ viene motivada por el seminario que sobre este mismo libro ofrece en 1931 (Heidegger, 1981, GA 33). El ser de Aristóteles se examina ahora según el acto y la potencia (*Kraft*), dejando sentado que el ente se dice no sólo en el sentido de “algo” o “cual” o “cuanto”, sino también según la potencia, la entelequia y el acto (Met. Θ, 1, 1045 b 29-35). Heidegger anotará a este respecto la necesidad de leer este párrafo en correspondencia con “Z 1 b 33 (sic)” y con Θ 10.

Dos temas recurrentes en la interpretación heideggeriana de la *Metafísica* se nos aparecen de nuevo. Por un lado, la determinación que otorga el enunciado (λόγος) al ser, “pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación y supresión” (Met. Θ, 2, 1046 b 12-14) y, por otro, las imágenes y símiles que guarda el Ser con la casa y la edificación: porque el ser constructor, en efecto, es ser potente para edificar (Met. Θ, 3, 1046 b 34-35). Este “pensar sobre el construir” que vemos que Heidegger toma de Aristóteles y subraya en distintas ocasiones, no tiene la pretensión de erigir un pensamiento general constructivo, sino que Heidegger retrotrae el construir (el habitar) al dominio del Ser al que pertenece todo lo que es.

Heidegger subraya también términos como “συγγενῶν”, “ἐνέργεια”, “πρότερον”, “εὐδαιμονία” y otras expresiones breves como “καὶ ὅλως ἡ κινήσις ἐν τῷ κινουμένῳ” (Met. Θ, 8, 1050 a 33-34). Acto seguido (1051 a y b) encontramos términos autoreferenciados por flechas y rayas como

νοσοῦν → νοσεῖν: seguramente se trata de una corrección de error.
 νόησις → τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν: relacionado con el Ser y el No Ser (ente-no ente).
 γινώσκουσιν → Ἐπεὶ δὲ τὸ: el Ser y el No Ser (ente-no ente) se dicen.
 τὸ δὲ κυριώτατα → sorprende a Heidegger y por eso lo pone entre exclamaciones.

Enseguida vienen indicaciones más destacadas por Heidegger, con flechas o rayas, como la palabra “ἀληθεύει” (Met. Θ, 10, 1051 b 3), —que hace que Heidegger escriba al margen “λέγειν-λογος-ουσία” (sic)—, lo que le permite enfatizar la conexión de la verdad con el Ser (el Uno para Aristóteles), que, como se sabe, se dice de muchas maneras: “τὸ ἐν ᾧ μὲν λέγεται πολλαχῶς” (Met. I, 1, 1052 a 15). Mas esto entra ya en sus comentarios al libro I, no muy destacados.

Libro Λ

A partir del libro Θ apenas encontramos notas. Sólo los libros I, Λ y N parecen haber sido leídos por esta edición. Especialmente Λ.

Como se ha indicado por parte de la crítica especializada, este libro puede entenderse como una recopilación de los problemas expuestos en otros momentos de la *Metafísica* que Aristóteles repite ahora a modo de síntesis. El interés de Heidegger no varía. Los términos que encontramos subrayados tienen que ver con las categorías, la sustancia, la materia, el acto o los contrarios. En sus *Handschriften* preparatorios para sus seminarios, Heidegger se refiere al término “categoría” que aparece en Λ para comentarlo con detenimiento (Heidegger, 2002, GA 18: 403-404). Sin embargo, en la edición que manejamos no hay referencias relevantes al respecto. Lo que parece llamar la atención al filósofo alemán son las sentencias aristotélicas relativas a la materia de la columna 1069 b y en 1071 b las referencias al tiempo (Met. Λ, 6, 1071 b 7).

Conclusiones

Una vez halladas, estudiadas y analizadas las notas de lectura que Martin Heidegger realizó al texto griego de la *Metafísica* aristotélica comprobamos la destacada relevancia que tuvo este texto en la delineación del pensar heideggeriano. Hasta ahora, gracias en buena medida a la publicación de sus obras completas y de sus seminarios sobre Aristóteles, se había probado la influencia que Aristóteles había ejercido en los primeros años de la carrera académica de Heidegger. Sin embargo, las notas custodiadas en el ejemplar de Bekker, que se conservan en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, permiten ir un paso más allá en esta comprobación y asegurar que Aristóteles fue una fuente fundamental en el desarrollo de toda la filosofía heideggeriana.

Hablamos de desarrollo, porque las diferentes anotaciones, en distintos momentos y con formas y colores divergentes, evidencian que Heidegger recurrió a la *Metafísica* de Aristóteles en diversas ocasiones a lo largo de su vida académica. No se trata, por tanto, de una fuente inicial en sus años de juventud en Marburgo, ni de un texto ocasional que leyese con detenimiento antes de sus seminarios sobre la filosofía griega. Heidegger lee y relee este

texto de Aristóteles en diversas etapas de su pensamiento. Desde esta evidencia, advertimos que la relación entre estos dos autores no fue unidireccional. Por una parte, cuando Heidegger se acerca al libro de Aristóteles, lo hace desde una posición desinteresada, dejándose sorprender por el libro aristotélico como aquel lector ideal de la hermenéutica, que está dispuesto a dejarse hablar por el texto. En otras ocasiones, lo hace como crítico, buscando en la obra de Aristóteles la confirmación de que la filosofía necesita un cambio que el propio Heidegger quiere representar (Leyte, 1996). Finalmente, los apuntes autógrafos que se conservan en su ejemplar también evidencian que Heidegger a veces recurrió a Aristóteles con el propósito probado de justificar buena parte de sus ideas.

La tarea parece fácil pero no lo es. Heidegger pudo llevarla a cabo en virtud de su exquisita sensibilidad para las ideas, el talento filosófico y la enorme capacidad de trabajo filosófico y filológico. Desde esta última consideración no sorprende que el tema más recurrente que interese a Heidegger sea el del Ser, en sus múltiples ramificaciones: tiempo, esencia, verdad, determinación, substancia, accidente... Todos estos términos de los textos de Aristóteles se ven transformados en las obras de Heidegger gracias a su propia originalidad. Su lenguaje, su exégesis, su capacidad para subrayar ideas que no son las comúnmente interpretadas, hace que la *Metafísica* aristotélica se presente con nuevos aires. Aires que se respiran en las obras de Martin Heidegger donde se advierte esta presencia y que hemos venido contrastando con sus notas de lectura: *Ser y Tiempo*, *Vorlesungen* de Marburgo, los seminarios de Friburgo...

Los editores de las obras completas de Heidegger están trabajando actualmente en su intercambio epistolar. Quizá la edición de sus cartas permita fechar de forma concreta algunas de las lecturas que Heidegger realizó de la *Metafísica*. Puede que también encontremos comentarios específicos sobre algunos de los pasajes analizados. No en vano trabajar con inéditos y manuscritos es una de las herramientas metodológicas más eficaces que poseemos en la historia de la filosofía como rama específica. Estamos seguros de que el conocimiento sobre Martin Heidegger avanzará con las publicaciones y volúmenes que están por venir, pero el hallazgo y difusión de estas notas inéditas nos invita a comprender mejor la no siempre bien comprendida filosofía heideggeriana.

Referencias

- Aristóteles (1831). *Aristotelis Opera*, vol. II. Berlín: Academia Regia Borussica.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Chirinos, M. P. (2004). Aristóteles y el joven Heidegger. *Anuario filosófico*, 37, 2, 309-328.
- Dantlo, R. (1969). *A la rencontre de Martin Heidegger*. Toulouse: Edouard Privat Editeur.
- Escudero, J. A., (2011). Heidegger, lector de la retórica aristotélica. *Diánoia. Revista de Filosofía*, LVI, 66, 3-29.
- Flamarique, L., (2011). Heidegger lector de Schleiermacher. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 67, 252, 213-239.
- Heidegger, M. (1972). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.

- Heidegger, M. (1974). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1981). *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 (GA 33)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung (GA 61)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Preface*. En W. Richardson, *Heidegger, through phenomenology to thought*. The Hague: M. Nijhoff.
- Heidegger, M. (2000b). *Mi camino en la fenomenología*. En M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002b). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus (GA 83)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jaeger, W. W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmann.
- Keiling, T. (2013). *Heideggers Marburger Zeit: Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Leyte, A. (1996). A propósito de Holzwege. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 13, 184-193.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Reale, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. (1999). *Guía de Lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Urabayan, J. y Volpi, F. (2008). Racionalidad práctica, Aristóteles y Heidegger: entrevista a Franco Volpi. *Anuario filosófico*, 41, 93, 581-593.
- Verneaux, R. (1979). Note sur la philosophie chretienne en marge de Heidegger. *Scripta Theologica*, 11, 2, 711-722
- Volpi, F. y Gnoli, A. (2001). Entrevista con Hans-Georg Gadamer el último filósofo. *Letras libres*, 3, 26, 32-36.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.
- Yfantis, D. (2009). *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*. Berlin: Duncker & Humblot.

Filosofía de la vulnerabilidad

Philosophy of vulnerability

SILVIA L. GIL*

Resumen: En los últimos años, los estudios de la vulnerabilidad han cobrado especial relevancia. A través de un análisis específico del marco en el que surgen, sus condiciones y sentidos, preguntamos si es posible entender la vulnerabilidad como fuente de una filosofía crítica y transformadora. Las ilusiones de invulnerabilidad, así como las ideas de autosuficiencia, transcendencia y autogénesis son interrogadas a lo largo de estas páginas. También son relacionadas con las formas contemporáneas de violencia. Para esta filosofía, que recupera el problema de la vulnerabilidad, lo principal no serían los individuos o los derechos, sino el *entre* y las condiciones del vivir en común. Es una apuesta también contra la violencia y la injusticia. **Palabras clave:** filosofía contemporánea, vulnerabilidad, alteridad, violencia, filosofía feminista.

Abstract: In recent years, vulnerability studies have gained special relevance. Through a specific analysis of the framework in which it arises, its conditions and meanings, we ask if it is possible to understand vulnerability as a source of a critical and transforming philosophy. The illusions of invulnerability, as well as the ideas of self-sufficiency, transcendence and autogenesis are questioned throughout these pages. They are also related to contemporary forms of violence. For this philosophy, that recovers the problem of vulnerability, the main thing would not be individuals or rights, but the *between* and the conditions of living in common. It is also a bet against violence and injustice.

Keywords: contemporary philosophy, vulnerability, otherness, violence, feminist philosophy, subjectivities.

Recibido: 09/07/2022. Aceptado: 06/11/2022.

* Profesora/Investigadora en el Departamento de Filosofía y el Doctorado en Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Correo: silvia.lgil@ibero.mx. Líneas de investigación: filosofía francesa contemporánea, teoría y filosofía feministas, políticas del cuidado y lo común, nuevos sentidos políticos, subjetividad y emancipación. Publicaciones: Gil, Silvia L. (2018), «Pensamiento feminista contemporáneo. (Re)pensar la política en tiempos de crisis», en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 237-254; y «Mapas para decir nosotras. Política de lo común y proyecto feminista», en *Debate Feminista*, volumen 62, pp. 24-46.

En los últimos años, la noción de «vulnerabilidad» ha adquirido especial relevancia en el lenguaje filosófico. Las condiciones de esta aparición están íntimamente ligadas a la necesidad de revitalizar un paradigma filosófico a la altura de un contexto marcado por la crisis social, económica y política.¹ Sin embargo, la noción de vulnerabilidad parecería arrastrar consigo, irremediablemente, un exceso de negatividad. Al fin al cabo, durante las últimas décadas, la vulnerabilidad ha sido impuesta a una gran parte de la población de manera considerablemente violenta.² Pero —y este aspecto nos interesa de modo especial— también resuenan en su interior ideas que la vinculan a otros conceptos: interdependencia, corporeidad, hospitalidad u otredad. La noción de «vulnerabilidad» parecería esconder la potencia de un modo distinto de Ser cuando es pensada desde estas coordenadas. ¿Es esto realmente así? De serlo, ¿en qué consistiría esta potencia? Propongo analizar la vulnerabilidad a partir de tres dimensiones: las distintas semánticas filosóficas contenidas en el concepto de vulnerabilidad, entendidas como significados inacabados y en disputa; la violencia como mecanismo de poder específico, implicado en la intensificación contemporánea de la vulnerabilidad, de mano de los conceptos de *horrorismo* y *guerra contra las mujeres*, de Adriana Cavarero y Rita Segato; y, por último, una tentativa filosofía de la vulnerabilidad que permitiría modificar críticamente las interpretaciones clásicas de la política representativa y de la democracia liberal.

1. Sentidos de vulnerabilidad

Cuando pensamos en la vulnerabilidad, el primer sentido que encontramos remite a la raíz latina incluida en el vocablo «vulnus», cuya traducción inmediata es «herida». El sufijo «abilis» señala «posibilidad». Por tanto, vulnerabilidad no haría referencia a algo dado *per se*, una esencia, sino a una condición contingente: quien es vulnerable se expone a la posibilidad de ser herido, es susceptible de sufrir algún tipo de daño. No obstante, esta posibilidad no significa que se esté permanentemente herido. Y cabe profundizar un poco más, pues la herida a la que remite «vulnus» no es una simple contusión o un rasguño superficial, sino aquella que atraviesa la piel. Se trata de una herida en la que el límite que demarca el cuerpo

-
- 1 Entendemos esta crisis como crisis civilizatoria en el sentido más amplio ofrecido por el filósofo Bolívar Echeverría para quien la idea de crisis económica o financiera es absolutamente limitada en la medida en que no da cuenta de la dimensión cualitativa de esta crisis: «Considero que es importante decir que esta crisis en la que estamos inmersos, y que está conmoviendo el conjunto de la vida social, es una crisis de la calidad misma de la vida civilizada, una crisis que no solo es económica y política, no es solo una crisis de los Estados nacionales y sus soberanías, sino que está afectando y que lleva afectando mucho tiempo a los usos y costumbres de todos los órdenes: sexuales, culinarios, habitacionales, cohabitacionales; que afecta a la definición misma de lo que es la política, de lo que es la familia, de lo que es la educación de la relación entre la ciudad y el campo. Todos estos elementos están en crisis al mismo tiempo que aparecen estas crisis económicas y financieras». Echeverría, Bolívar (2010: 5).
 - 2 Esta violencia aumenta significativamente con el desarrollo de las políticas neoliberales en distintas partes del mundo desde la década de los noventa hasta llegar al contexto pandémico actual en el que la muerte y la exclusión parecerían haberse normalizado con especial impacto en los países del tercer mundo, pero también en grupos sociales de contextos supuestamente privilegiados (como sucedió con las muertes de personas mayores en las residencias en la Comunidad de Madrid durante los primeros meses de la pandemia, por poner solo un ejemplo de la extensión de la precariedad y la violencia provocada por estas políticas).

resulta quebrado, la frontera entre interior y exterior queda desdibujada. El afuera se impone abruptamente a través de la herida: quien sufre daño se expone desde lo más íntimo a la intemperie. Y esta exposición a la intemperie produce una inesperada pérdida de solidez. Quien es vulnerable gozaría de esta inquietante cualidad de poder ser desestabilizado, sobre todo ante determinados acontecimientos. Esta cualidad señala su inestabilidad constitutiva. En esta primera aproximación, aparecen ya claves que no deben perderse de vista: piel, cuerpo, afuera, exposición, intemperie, contingencia.

En este sentido, la vulnerabilidad está ligada exclusivamente al daño. La negatividad de la experiencia y la figura de la víctima, tan ambivalente siempre por su propia naturaleza, se suman rápidamente a escena. En esta, ser vulnerable significaría adquirir inmediatamente una posición desfavorable, quedar desposeído de agencia, entrar en una relación de desventaja. Por ello, las sociedades occidentales habrían tratado de expulsar la vulnerabilidad a toda costa de sí. A lo sumo vulnerables son los otros: el pobre, el migrante, la víctima de abuso, etc. Sin embargo, ¿cómo es entonces que en la actualidad los discursos sobre vulnerabilidad adquirieron relevancia filosófica? ¿En qué sentido radicaría esta importancia si vulnerabilidad es sinónimo de impotencia? ¿Es posible releer «vulnus» desde la herida, pero más allá de la victimización? ¿O incluso prefigurar un paradigma diferente *precisamente* gracias a la herida? Por lo pronto, la relevancia filosófica de la vulnerabilidad no resulta simplemente de constatar su presencia, como sucede de manera momentánea durante catástrofes, cuando quienes habían vivido de espaldas a la misma se cercioran de su importancia, sino que requiere de una operación crítica profunda.³ Operación en la que los preceptos a la base de las ilusiones de invulnerabilidad que gobiernan las subjetividades contemporáneas, independencia, autosuficiencia, transcendencia o individualismo, son interrogados.

Como ha señalado Martha C. Nussbaum (1995), la vulnerabilidad no es un concepto nuevo, por el contrario, está muy presente en el mundo antiguo. El ser humano está inevitablemente sometido a una serie de infortunios que lo exponen a la fragilidad. Esta certeza de lo inevitable es motor de un sinnúmero de estrategias que tendrán como objetivo paliar o contener, en la medida de lo posible, el sufrimiento. Es porque se asume la posibilidad de perder la fortuna por lo que se ponen en marcha dichas estrategias. Este sufrimiento está vinculado a la experiencia trágica de la vida que acontece sin previo aviso, tal como es recogida en los textos griegos. No existe ámbito alguno en el reino humano ajeno a los asaltos de la fortuna. Para Nussbaum, esto da lugar a una sensibilidad especial a la fragilidad que permite elaborar preguntas fundamentales para la moral contemporánea acerca de la buena vida. ¿En qué grado es posible limitar la inevitable intervención de la fortuna para vivir humanamente? ¿Deben reducirse aquellos aspectos que incrementan nuestra vulnerabilidad? ¿Hasta donde es posible reducirlos? ¿Y quién sería el encargado de hacerlo, la familia, la comunidad, el individuo, el Estado? Se trata de preguntas que intentan dirimir hasta qué punto la razón y el orden pueden contener o no las contingencias externas provocadas por aspectos inevitables del desarrollo humano como la amistad, el amor o la política. Para Nussbaum, los preceptos morales no pueden ser considerados al margen de las emociones que provoca el

3 La pandemia por COVID sería un claro ejemplo del carácter momentáneo que puede tener el descubrimiento de la vulnerabilidad cuando no hay una lectura filosófica crítica que permita entenderla más allá de dicho momento y de la experiencia estrictamente individual.

sentimiento de vulnerabilidad. Cualquier planteamiento ético debe contar con esta realidad: por mucho que Occidente pretenda construir una coraza impenetrable, no existe razón inmune a los infortunios.

Lo significativo de la presencia de la vulnerabilidad en el mundo antiguo, como señala Danilo Martuccelli (2017), es que no añade ningún valor especial, función ética o política, como sí sucede en cambio en las semánticas actuales. Allí, la vulnerabilidad es parte natural de la vida, dominada por la finitud y los vaivenes consecuencia de la desmesura humana (*hibrys*). La respuesta ante esta exposición al infortunio es heroica, como si se tratase de una batalla en la que, llegado el caso, debe ser aceptado dignamente el sufrimiento o incluso la muerte. Los avatares, el azar, no son accidentes, sino parte irremediable de lo que acontece. De este modo, la presencia de la vulnerabilidad brinda la posibilidad de hacer de la vida un acto heroico. El sentido trágico de la existencia viene a truncar la vida buena, pero, al mismo tiempo, es la oportunidad para ensalzar la grandeza única de las acciones. Este modo de encarar una vida sometida a la incertidumbre está profundamente ligado a los valores de la guerra y la gloria, asociados simbólicamente e históricamente a lo masculino.

El proyecto moderno da continuidad a este problema, pero ofrece una respuesta radicalmente distinta. La distancia entre ambas concepciones no puede entenderse de manera adecuada sin considerar el viraje ontológico que tiene lugar en la época moderna. El destino trágico descrito por Homero en la *Odisea* o Sófocles en sus tragedias no habrá de ser más burlado o afrontado según complejas y originales estrategias que ponen a prueba las capacidades y destrezas humanas. Tampoco será encomendado a Dios, como en el cristianismo, donde el infortunio será interpretado en términos de pecado y culpa y, ante la ruptura de las leyes, el juicio recaerá en manos divinas. Con el proyecto moderno, el infortunio se presentará ante el ser humano de forma muy diferente: como desafío que debe ser afrontado desde la lógica de dominio. La noción moderna de progreso —del término latino *progressus*, caminar hacia delante y hacia arriba al mismo tiempo— está íntimamente ligada a la idea de superación de los aspectos implicados en la incertidumbre. Progresar es dominar aquello que se muestra inicialmente fuera de control y que, por lo mismo, resulta amenazante. El símbolo de la modernidad es una razón capaz de someter aquello que la amenaza. Las civilizaciones modernas de las que formamos parte se edifican en esta racionalidad enfrentada a un exterior que recuerda que está permanentemente en peligro.⁴

4 De nuevo Bolívar Echeverría es clave para nuestros propósitos en su lectura de la modernidad, en este caso de mano de Freud: «La crisis civilizatoria que se agudiza en la vuelta de siglo, no es una crisis nueva, no es por lo tanto, una crisis que está por venir, sino que acompaña a toda la historia de la modernidad, volvemos cien años atrás y podemos observar como ya Sigmund Freud en su libro *El malestar en la cultura* reconoce la crisis en la civilización europea que le tocó vivir, él la percibe y trata de explicarla a su manera. Sigmund Freud a inicios del siglo XX desde la ciudad de Viena, lujosa, ampulosa, imperial, llena de riquezas e instituciones y organizaciones de todo tipo, plantea que lo que está en la base del malestar, de la crisis civilizatoria, es la presencia de un aparataje civilizatorio hecho para proteger y asegurar la vida humana dentro de la naturaleza, que se ha convertido en un peso muerto, en una cárcel para esa misma vida que necesita protegerse y resguardarse. Hemos creado una cárcel dentro de la cual vivimos, porque hemos construido todas esas instituciones, edificios, en fin, todas estas formas represivas de la vida humana, que garantiza lo que vivimos día a día desde comienzos del siglo XX: una vida civilizada. Pero esa vida civilizada está matando la vida. Es interesante sumarse a esta reflexión de Freud ya que en la vida moderna la crisis civilizatoria es permanente». (Echeverría, 2010, p. 6)

La pregunta griega que Nussbaum actualiza acerca de si la razón es capaz de contener —y en qué medida— aquellos aspectos que nos hacen más vulnerables, obtiene en la modernidad una respuesta que tendrá efectos determinantes para el desarrollo del modelo civilizatorio de Occidente. Mientras que en el mundo clásico la presencia de la vulnerabilidad es motor de reflexiones sobre el cultivo de sí, el cuidado de la amistad y la política o la defensa de la virtud como en Aristóteles, la respuesta, desde la modernidad, irá en una dirección muy distinta: imponer la conciencia sobre el mundo. El proyecto moderno tratará de hacer desaparecer aquellas zonas de oscuridad que podrían ser, efectivamente, fuente de amenaza. La concepción del mundo como aquello que desborda al individuo, pero donde, pese a experimentar todo tipo de penurias se arraiga, es desplazada por el sueño cientificista de acceso a una realidad transparente. El sujeto será desde entonces fundamento y sentido de todo lo que acontece. El Ser no es más ni la sustancia aristotélica ni el *eidos* platónico, tampoco emana de Dios. A partir de ese momento, el Ser se identificará con el sujeto. Por eso, Heidegger argumenta que la principal característica de la modernidad es la novedosa relación entre sujeto y objeto. Inicia una carrera sin freno hacia la conquista de la realidad. Como el marxismo mostró, esta carrera fue de la mano de la expansión a gran escala del capital. Expansión del capital, conquista de territorios y captura de la otredad. Modernidad, capitalismo, colonialidad y patriarcado son por este motivo inseparables (Echeverría, 1995; Federici, 2004 y Segato, 2006).

Sin embargo, el empeño por controlar la realidad y someter las formas de vida consideradas otras se ha topado con límites internos, límites ecológicos y límites humanos. En lugar de contener la vulnerabilidad, parecería que esta emerge con más fuerza ante el incesante desafío a estos límites: ¿hasta dónde es posible despojar a un ser humano que trata de alcanzar el otro lado de la valla fronteriza sin nada entre las manos?⁵, ¿cuánto soporta el cuerpo a la intemperie?, ¿hasta dónde puede aumentarse el grado de explotación de la fuerza de trabajo?, ¿cuánto más aguantará el planeta ante una economía depredadora sin freno? La dominación modernizadora se encuentra atrapada en esta profunda paradoja: destruir aquello que necesita para garantizar su propio desarrollo —que son las mismas condiciones que posibilitan el vivir: tierra, agua, cobijo, salud, cuidado—. Se intenta eliminar toda exterioridad e incorporar la realidad en su conjunto a las dinámicas de acumulación. Esto incrementa exponencialmente la incertidumbre y la violencia. En este escenario, las protestas políticas adquieren formas diversas y complejas, tanto como el poder contemporáneo al que se enfrentan.⁶ Es por eso que ciertas comunidades políticas nacen de manera significativa en el

5 No es metafórico: la imagen hace referencia a los migrantes centroamericanos que cruzan desde el sur rumbo a EE.UU. siendo expropiados de lo poco que llevan consigo, extorsionados, ellas violentadas sexualmente y, en demasiadas ocasiones, desaparecidos, tras sufrir todo tipo de despojos y usados como moneda de cambio por las bandas de narcotráfico en ocasiones en connivencia con los poderes policiales, militares, guardia fronteriza, etc.

6 Las movilizaciones a lo largo del planeta en los últimos años son muestra de la complejidad de las luchas actuales: la revuelta feminista con epicentro desde 2015 en Latinoamérica y con protestas también en países tan diversos como Polonia, India o Turquía; el otoño caliente de 2019, con levantamientos en contra de las políticas neoliberales en Chile, Ecuador, Haití y Colombia; las protestas en contra de la violencia policial y el racismo en EE.UU. durante 2020, etc.

corazón de ámbitos profundamente vulnerados, innovando en acciones en las que el dolor y el duelo resultan centrales (Butler, 2018).⁷

Estas comunidades políticas cuestionan la ilusión de poder acceder a recursos naturales y humanos de manera ilimitada —a través de la explotación, el extractivismo, la industria, el consumo o las finanzas—; ilusión que se nutre del imaginario de un sujeto masculinizado que no necesita reconocer aquello que hace posible su propia existencia —en otras palabras: que invisibiliza las condiciones concretas de reproducción en las que emerge la vida—. Un imaginario de cierre sobre sí y autosuficiencia. Este sujeto no solo no está dispuesto a reconocer su anclaje en un cuerpo y territorio concretos y, por tanto, la dependencia de algo que no es él mismo, sino que rechaza renunciar a su ilusión de transcendencia, aun cuando su inviabilidad parecería hacerse evidente.⁸ Uno de los efectos de esta paradoja —atacar en lugar de cuidar las condiciones del vivir— es el aumento de la injusticia y la vulnerabilidad.⁹ ¿Necesitó el proyecto de la modernidad invisibilizar las condiciones del vivir para reproducir la ilusión de invulnerabilidad? ¿Sobre quiénes recayó el peso de sostener esas condiciones no reconocidas? ¿Fue necesario fabricar esos «otros» señalados más arriba —mujeres, migrantes, marginados, inadaptados— para afianzar la ilusión de invulnerabilidad de determinados sectores sociales? En el mundo contemporáneo, esos «otros» se encontrarían, efectivamente, en la base de un modelo socioeconómico que permitirá incorporar el sufrimiento a la escena cotidiana sin trastocar un ápice el conjunto — como sucede con la retórica que acompaña las ayudas para colectivos vulnerables—. Por este motivo, la gestión de ese sufrimiento se habría convertido en un elemento clave de la gobernanza global (Solé y Pié, 2018).

En este punto, resulta importante retomar las preguntas formuladas al inicio: ¿Es esta la única semántica presente en la vulnerabilidad? ¿O, por el contrario, es posible hallar un significado crítico que también desmonte el modelo contemporáneo de gestión del

7 Estas comunidades políticas que emergen en medio de la vulnerabilidad, la violencia y el dolor son verdaderos enclaves desde los que pensar las formas de politización contemporáneas. En México, un país azotado por la desaparición, el feminicidio y la guerra en sus nuevas formas, emergen luchas que pueden considerarse ejemplares, como las mujeres organizadas en la periferia en contra del feminicidio en territorios donde la vida parecería no valer nada; las agrupaciones de familias de personas desaparecidas; o las mujeres que protagonizan la defensa de territorios asediados por el despojo, la contaminación y el narcotráfico. Son ejemplares por su capacidad para activar formas políticas que no escinden cuerpo y razón, interpelar socialmente y resignificar las relaciones desde paradigmas críticos, también por recuperar la figura de la víctima que se afirma a sí misma como portadora de derechos, transformación, agencia y justicia. Para conocer más sobre estas comunidades políticas y sus potencias: Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Bajo Tierra/Traficantes de Sueños: México/Madrid.

8 Es importante recordar que, para Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Rosi Braidotti, la escisión entre inmanencia y transcendencia se encuentra en la base del falogocentrismo (es su efecto fundante), aunque Simone de Beauvoir lo enuncie en otros términos de construcción de lo femenino como alteridad negativa. La ilusión de transcendencia emerge con la expulsión y asignación de la inmanencia, el cuerpo y la naturaleza a lo femenino. La filosofía feminista contemporánea puede leerse como un esfuerzo renovado de cuestionamiento ontológico de esta escisión.

9 Esto significa que los grupos sociales que más apegados se encuentran al sostén cotidiano de la vida son los que menos derechos disfrutan, como sucede con las mujeres y las comunidades indígenas (las primeras por estar históricamente vinculadas a la reproducción y al cuidado y las segundas por su defensa de territorios y formas de vida diferentes, muchas veces contrarias a los principios de acumulación del capitalismo).

sufrimiento? ¿Puede la vulnerabilidad sustraerse a la escena de la víctima sin agencia y al agotamiento de la política que parecería acompañarla? ¿Puede recuperarse una relación virtuosa entre vulnerabilidad y potencia? Como señalamos más arriba, la importancia actual de la vulnerabilidad en el campo filosófico pasa por una operación crítica. Ahora podemos afinar más: la crítica debe ir dirigida hacia los sentidos de la injusticia, la impotencia y la víctima pasiva que parecería contener irremediabilmente esta noción. Esta operación es la que abre la posibilidad de un paradigma ontológico distinto que puede denominarse *ontología de los cuerpos*.¹⁰¹¹

2. Nombrar la violencia para comprender la vulnerabilidad contemporánea

No es un dato biográfico menor que, Emmanuel Levinas, el pensador que recupera la vulnerabilidad en términos éticos, experimentase en primera persona el campo de concentración, además del exterminio de casi la totalidad de su familia. Su obra es una reacción contra la violencia desplegada en el corazón de Occidente en el siglo XX. Levinas inicia la búsqueda de una ética primera capaz de operar como límite indiscutible ante cualquier impulso de matar. Con ello emerge no solo un problema teórico, sino también el desafío de defender la existencia de los considerados «otros» en un momento de expansión de los totalitarismos. El hecho de que pensamos a partir de lo sensible es algo que Levinas hizo patente contra los presupuestos idealistas en los que la transcendencia se presenta como punto de partida indiscutible. Volveremos sobre este aspecto. Por el momento, la «experiencia del campo» marca el hito de una economía social en la que el cálculo se impone sobre la existencia y el poder se despliega a través de la administración de cuerpos desechables. La vulnerabilidad aparece ligada al ejercicio de la violencia.

Nuestro tiempo actualiza esta experiencia del campo en la medida en que intensifica la posibilidad de ser dañados. La precariedad extrema, la guerra como amenaza permanente, la ausencia de protección social o el profundo debilitamiento de los vínculos sociales son solo algunos de los fenómenos copartícipes de esta intensificación. La posibilidad de sufrir daño se vuelve especialmente amenazante entre aquellas y aquellos cuyas vidas han sido despojadas de valor en sí mismas. Como explica Giorgio Agamben (2006), se trata de existencias que intentan ser reducidas a vida biológica, separadas de sus cualidades humanas (*nuda vida*). Sin embargo, cada vez resulta más difícil limitar este fenómeno a una población concreta porque un conjunto creciente de personas muy dispares entre sí están expuestas al daño. La excepción, efectivamente, se convierte en norma. La vulnerabilidad, lejos de ser contenida, es movilizadora. Lo vemos en la experiencia ante la enfermedad y los sistemas sanitarios, incapaces en no pocas ocasiones de responder a las necesidades de cura; la ausencia de acceso a renta de capas enteras de población que sobreviven al día; los desahucios de viviendas en los que los intereses privados son antepuestos a la necesidad de hospedaje del ser humano; el despojo de tierras y saberes y formas de vida que dinamita el derecho fundamental a la

10 Judith Butler (2010) habla de ontología de los cuerpos para enfatizar el carácter fundamental del cuerpo, pero sin olvidar, al mismo tiempo, su dimensión social y no individual. En nuestro caso, además de este aspecto, con esta expresión buscamos dar cuenta de una percepción no idealista ni racional, sino sensible y molecular de la interdependencia de los cuerpos (consecuencia de su vulnerabilidad constitutiva).

existencia de comunidades enteras; o las distintas formas toleradas de trabajo esclavo — plantaciones de droga, servicio al crimen organizado, trata de mujeres, empleo de hogar en condiciones extremas de explotación, etc.— son solo algunas de las violencias con las que millones de personas conviven cotidianamente. La pregunta ético- filosófica por aquello que constituye una vida buena ha quedado reducida a la mera supervivencia. Esto no significa que quienes luchan por sobrevivir deban ser ni mucho menos reducidos a *nuda vida*, en los términos planteados por Agamben, sino que el horizonte de posibilidad para elaborar sentidos comunes más allá de la salvaguarda individual parecería haber sido borrado. Lo que este tiempo de violencia elimina son las respuestas compartidas. La vulnerabilidad produce miedo y el miedo disminuye la capacidad de acción o la reorienta al aseguramiento de la existencia individual. El mundo deja de ser el desafío de una experiencia común para ser reducido a un mundo propio. Por este motivo, las movilizaciones que surgen en este contexto de manera inesperada suceden en ocasiones con una consigna que amenaza profundamente esta lógica: «Nos quitaron todo, hasta el miedo». Y recuperan el «estar juntos» como ejercicio en sí mismo de resistencia.¹¹¹²

Algunos acercamientos teóricos intentan analizar las formas de poder y violencia que están dando lugar a esta intensificación de la vulnerabilidad. La antropóloga Rita Segato (2006) utiliza una imagen muy sugerente para enmarcar este fenómeno, la *guerra contra las mujeres*. Esta imagen conecta las estructuras económicas implicadas en la violencia — búsqueda de beneficio, despojo de bienes comunes— con lógicas de poder subjetivas. Según Segato, la violencia hacia grupos desprotegidos no encuentra explicación solo en la persistente acumulación de capital. Para la autora, resulta necesario entender el papel del sujeto que se identifica con lo masculino a partir de unas normas de género en las que el rechazo a lo diferente —lo femenino— sería un eje fundamental. En la medida en que la diferencia está significativamente representada en lo femenino, la guerra contra las mujeres sería el medio privilegiado de perpetuación de esa identidad. En otras palabras: el poder económico exige un tipo de subjetividad que expulsa de sí lo diferente. Según la antropóloga, el orden patriarcal impone un cierre de la mismidad sobre sí que se traduce en el pacto de silencio, la hermandad entre varones, las corporaciones masculinas, etc. Las formas extremas de violencia serían modos de reproducir el poder en este sentido más complejo —como expresan las violaciones grupales¹²—. La subjetividad que las acompaña es aquella que logró taponar o eliminar el vínculo con la otredad. Aquella que desplaza la vulnerabilidad a los otros desde la falacia de lo invulnerable, en un sentido radicalmente distinto al planteado por Levinas o Butler en relación a la alteridad constitutiva. En Ciudad Juárez, se cristaliza esta guerra contra las mujeres: es el escenario distópico del capitalismo donde la explotación

11 Ante la extensión de la vulnerabilidad cabría preguntar si en las luchas actuales no se prefigura una política de lo común como impulso contra la fuerza de separación.

12 Es significativo que un momento histórico de cuestionamiento profundo de los valores masculinos las violaciones grupales a mujeres y adolescentes hayan aumentado exponencialmente. En España, los datos arrojados por Geoviolencia Sexual, un proyecto de investigación impulsado por Feminicidio.net, indican un alarmante incremento en las violaciones múltiples en los cuatro años previos a la pandemia: 19 casos en 2016; 13 en 2017; 62 en 2018; 85 en 2019; y 27 hasta el 22 de octubre de 2020 (la pandemia parecería haber contribuido a cierto descenso). Los informes de datos pueden consultarse en el espacio web: <https://geoviolenciasexual.com/category/asm/>. En Brasil, la violación de 30 hombres a una joven en 2016 fue considerada otro terrible síntoma del aumento de la violencia como demostración del poder masculino.

extrema de las trabajadoras de las maquilas se entrecruza con el asesinato de mujeres en formas inauditas de crueldad. ¿Por qué ese nivel de crueldad en los crímenes contra las mujeres? ¿Cuánto daño resulta necesario perpetrar para fundar la fantasía del individuo invulnerable? ¿Dónde queda relegada la alteridad en estas formas de crueldad? Allí se anudan profundamente los nombres de nuestro tiempo: precariedad, aislamiento, miedo y violencia. Adriana Cavarero (2009) expone como modo característico de este tiempo lo que denomina *horrorismo*. El terror, afirma Cavarero, provoca un movimiento corporal de huida ante la inminente posibilidad de morir. En cambio, el horror paraliza, produce repulsión, quiebra el sentido. Es la reacción ante un tipo de violencia que excede con creces los marcos convencionales en los que ha sido pensada. La violencia del *horrorismo* pretende superarse a sí misma. Es un tipo de violencia para la que no es suficiente matar porque resultaría demasiado poco. Tiene como objetivo no solo dar fin a la vida, sino eliminar cualquier resto de humanidad, borrar su condición (Cavarero, 2009: 25). ¿Y qué constituye la condición humana, en tanto esa vida concreta, ese cuerpo ahí postrado, sino la integridad e individualidad del sujeto? El *horrorismo* tiene lugar a partir de un ultraje, de una masacre corporal. La escena del horror es una fábrica de cuerpos desmembrados, descuartizados, desollados, tirados en cunetas o introducidos en bolsas de basura, como de hecho son encontradas las mujeres víctimas de feminicidio a las que nos referíamos. El *horrorismo* sería el efecto ante la visión extrema del daño que «golpea al humano en cuanto humano», destruyéndolo en su unidad ontológica (Cavarero, 2009: 26).¹³

Es posible que esta destrucción profunda de lo humano tenga que ver con la manera en la que Segato entiende la violencia contemporánea. Para ella, se trata de un tipo específico de violencia que denomina expresiva. Si la violencia instrumental tiene un fin, como el empleo de la fuerza en un robo o en un interrogatorio, la violencia expresiva comunica algo.

¿Qué es lo que comunica? Dice Segato: «el control absoluto de una voluntad sobre otra [...] Expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro es el telos o finalidad de la violencia expresiva. Dominio, soberanía y control son su universo de significación» (Segato 2006: 39).

Por eso, la manera en la que se perpetran los crímenes en la actualidad no es aleatoria, exige un meticuloso ejercicio en el que cada detalle logra expresar fielmente un mensaje. Ileana Diéguez (2013-2014) habla en este sentido del *teatro de la muerte* o *narcoteatro* donde lo escénico toma especial relevancia a la espera de la foto que será tomada o la mirada de quien encontrará la escena del crimen. La crueldad presente en los actos de esta violencia expresiva recuerda que es posible romper cualquier barrera ética y normativa, desdibujar el límite ontológico del ser humano, su consistencia. Nuestro tiempo repite «el horror extremo, inaudito, excedente» (Cavarero, 2009: 72-73). Desnuda el cuerpo herido sin límites, sin trabas, como si no hubiera fondo capaz de poner fin a la acción. La condición contemporánea parecería ser la desestabilización de cualquier asidero del sujeto para sostener la misma humanidad.

13 El caso de Julio César Mondragón es desgraciadamente paradigmático al respecto. Este joven de tan solo 22 años, integrante de la Escuela Normal de Ayotzinapa, México, fue encontrado con signos de tortura y su rostro desollado tras la terrible noche del 26 de septiembre en la ciudad de Iguala, Estado de Guerrero, en la que fueron desaparecidos otros 43 jóvenes estudiantes de la misma escuela.

¿Y si en esta desestabilización se encontrase la clave para movilizar un nuevo sentido de lo humano? ¿Y si la escena del horror ante el daño extremo obligase a repensar el sujeto contemporáneo, transformar las coordenadas en las que ha quedado fijado? Esta reflexión no podría hacerse de nuevo al margen o conteniendo la condición de vulnerabilidad, sino redefiniendo la manera en la que ha sido pensada. Aquí despunta el sentido filosófico crítico de la vulnerabilidad al que nos referíamos al inicio. Un sentido que camina hacia el desmontaje de las ilusiones de autogénesis, individualismo y transcendencia del sujeto forjado en la metafísica de Occidente.

3. Filosofía de la vulnerabilidad como crítica

Frente a este escenario de horror donde se acrecienta la vulnerabilidad de los cuerpos, ¿qué cabe pensar? ¿Qué es posible hacer? Un primer impulso iría encaminado a frenar la intensificación de la vulnerabilidad a través de las necesarias medidas de protección de la vida. Sin embargo, ¿y si por mucho que las sociedades se empeñasen existiese un aspecto de la vulnerabilidad que no pudiera ser eliminado?¹⁴ ¿Y si por más que Nussbaum lo intente no es posible sobreponer la razón al infortunio? ¿Qué cambiaría en términos filosóficos y políticos entender la vulnerabilidad como un elemento definitorio del vivir? Aunque sea absolutamente imprescindible en este tiempo histórico minimizar los daños provocados por determinados poderes —el Estado, los mercados, etc.—, de manera más profunda se trataría de repensar qué significa vivir desde una nueva ontología de los cuerpos: de su cuidado y, simultáneamente, de la amplificación de sus posibilidades de ser.

Para los estudios contemporáneos sobre vulnerabilidad, Levinas es punto de partida ineludible (Levinas, 1987). Su filosofía, como señalamos más arriba, emerge desde el cuerpo al que invoca la vulnerabilidad, en la medida en que parte de una experiencia —el campo de concentración— de la que no es posible abstraerse ni a la que es posible dar la espalda: ¿Qué significa pensar a partir de una experiencia de violencia encarnada? ¿Impulsa un pensar distinto para el que la razón no solo no es la única instancia que permitiría hacerla frente, sino que puede ser su mayor obstáculo? ¿Cómo recuperar el vínculo con los otros después del horror vivido? ¿Cómo escapar del horizonte que inscribe una relación con el mundo basada en el dominio? Para Levinas, la filosofía occidental en la que se inscribe esa relación es metafísica e idealista. Por eso, el desplazamiento de la identidad y la conciencia hacia la alteridad y la sensibilidad permitiría un cambio profundo capaz de trastocar los cimientos de la modernidad (1987: 69 y ss.). Lejos del paradigma de la razón que ha definido en filosofía lo humano, Levinas lo entiende desde la exposición, la vulnerabilidad y la responsabilidad en la proximidad del ser-para-el-otro (1987:136). La razón impediría entrar en relación con el otro en tanto que Otro y lo convertiría en mismidad. El problema entonces será cómo acoger al otro, ese otro que se me presenta incalculable, infinito. Se trata de una relación con la diferencia detenida en su afán de dominio y volcada a repensar la hospitalidad (Derrida, 1998). La alteridad introduce no solamente aquello que no puede ser conocido de manera completa, sino lo que desestabiliza cualquier identidad.

14 Agradezco de modo muy especial a José Enrique Ema López por ayudarme a pensar este aspecto de la vulnerabilidad.

Judith Butler retoma esta problemática aportando una perspectiva política que nos interesa de manera especial. Para la filósofa, el sujeto se encuentra esencialmente fuera de sí mismo. En uno de sus primeros trabajos, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia contemporánea* (2012), realiza una interesante lectura de Hegel en la que profundiza esta idea. Butler rescata la interpretación del deseo como aquello que empuja a la conciencia a convertirse en otra para sí con el fin de llegar a conocerse. La conciencia solo puede realizar este proceso a través de las mediaciones externas que permiten comprender su propia estructura. La formación de la conciencia es entonces siempre un *salir fuera de sí*. El movimiento del sujeto hacia algo que no es sí mismo es condición indispensable en su génesis. El éxtasis —del griego *ek-stasis*, experiencia física de la alteridad— transforma las interpretaciones clásicas del sujeto en la medida en que éste solo logra ser en el encuentro con otro, no en sí mismo. El estado fuera de sí es un modo obligado de expansión de los límites del yo que provoca «el cultivo de una concepción más amplia de su lugar» (Butler, 2012: 38). Esta salida fuera de sí no culmina con la conquista en el momento en el que interioriza aquello que encuentra a su paso. Al contrario, su exposición al afuera no tiene fin porque el sujeto es esencialmente ese estar expuesto al afuera. En este sentido, y esto es lo que le interesa a Butler, la conciencia no surge de la interioridad del sujeto, sino de la relación con una alteridad que lo constituye de manera esencial. Esto produce una paradoja: el sujeto solo puede acceder a sí mismo a través de lo que difiere y no a través de la identidad. En otras palabras: la conciencia no se basta a sí misma para ser, no es ni autónoma ni autosuficiente. Solo después de la inmersión en lo externo, a través de una serie de mediaciones, el sujeto logra retornar hacia sí y nunca podrá hacerlo de manera concluyente. La incertidumbre y la intemperie lo acompañarán siempre. Butler identifica una profunda desestabilización que impide en términos ontológicos fundar el sujeto en una identidad estable, preconcebida. En otras palabras: su vulnerabilidad se revela constitutiva y es motor de su propio despliegue creativo.

Aquí aparece algo fundamental: el sujeto depende radicalmente de elementos sobre los que no tiene capacidad alguna de decisión. Esto implica que su existencia está condicionada por aspectos que lo preceden. Este problema alienta al menos dos cuestiones fundamentales. El «yo» que encontraría su fundamento en sí mismo se desmorona. Su surgimiento no se produce sin más, sino que implica una serie de condiciones de reconocimiento y sostenibilidad. Butler denomina a estas condiciones «infraestructura», aquellas que son necesarias para procurar una vida vivible (2017: 28). Por tanto, una cuestión ético-política prioritaria que emerge es, ¿cómo organizar la infraestructura necesaria para todas las vidas en su doble dimensión simbólica y material? Es importante entender la articulación de esta doble dimensión en la medida en que el no reconocimiento de determinadas vidas produce exclusiones sistémicas de las condiciones materiales. En crítica con la distinción planteada por Nancy Fraser entre distribución y reconocimiento, Butler plantea su inseparabilidad (Butler, 2000).

Por otro lado, asumir la vulnerabilidad en su carácter constitutivo implica suspender la posibilidad de señalar solo a los «otros» como vulnerables. Y, por tanto, se desmoronan las bases del modelo de gestión del sufrimiento referido más arriba. Como anticipábamos, este modelo presupone la invulnerabilidad de determinados sectores. Sin embargo, al prestar atención al sentido concreto de la corporeidad y su condición mortal, las fantasías de autogeneración y autosuficiencia se difuminan. El hecho de que sigan funcionando

con cierto éxito a nivel individual o nacional —Butler reflexiona a raíz de la reacción estadounidense tras los atentados del 11 de septiembre de 2001— está íntimamente ligado a una distribución diferencial de la vulnerabilidad (Butler, 2006). Esta distribución desigual tiene lugar de manera violenta: determinados grupos o naciones condensan el poder para sí gracias a la sobredeterminación de la vulnerabilidad de otros. La figura que mejor sintetiza esta operación es la del militar, una figura fuertemente masculinizada, en su ostentación armada del poder. Frente a esta representación, reconocer la vulnerabilidad permite reinstalar la relación con el otro en un primer plano. No se trata de aspirar a la invulnerabilidad de una mayor cantidad de personas —multiplicar la figura del militar—, reproduciendo al infinito el sueño de dominio moderno, ese mismo que se ha topado con sus límites internos, sino de desmontarlo en sus orígenes fundantes. La ontología de los cuerpos se revela en este aspecto eminentemente política: remite a quienes luchan contra el poder y resisten recreando otras formas relacionales y subjetivas. En este sentido, es también una política del vínculo y sus posibilidades, de la interdependencia y sus modos organizativos, una política no de los individuos, sino del *entre*.

Para Adriana Cavarero, la vulnerabilidad permite «recuperar una responsabilidad colectiva por las vidas físicas de los otros» (Cavarero, 2009: 45). Se trata de reconocer la común condición de vulnerabilidad. Esta condición habría sido ignorada por la filosofía desde Platón a favor de la progresiva instalación del paradigma racionalista con sus consecuentes exclusiones. Según la filósofa, este fenómeno avanzó paralelo a la expulsión de la diferencia sexual de la filosofía (Cavarero, 1995). Sin embargo, la vulnerabilidad no puede ser esquivada: en cuanto cuerpos nos acompañará toda la vida. Pese a ello, la vulnerabilidad generalmente se identifica con el peligro o con la muerte (como en Hobbes, donde aquella provoca la respuesta de la guerra y justifica la transcendencia del Estado). Sin embargo, ¿no es también esta condición la que permite precisamente que pueda ser tendida la mano que cura? Solo estando expuesto a la herida se está también expuesto a la cura. Cavarero muestra que entonces el dilema ante el vulnerable no es solo si infringir o no daño, sino si hacer activamente algo, atender. El gesto activo que encarna la mano tendida, impregna de potencialidades la relación que provoca el inerte. Desde la perspectiva del inerte, en su completa desnudez, «la escena está desequilibrada por una violencia unilateral» (Cavarero, 2009: 59). Quien está inerte parece que solo puede esperar. Sin embargo, la extrema vulnerabilidad precipita la inclinación, permite una salida de la rectitud de quien lo atiende. La geometría física se transforma. Y con ella aparecen nuevas preguntas (Cavarero, 2014: 17-38). Cavarero insiste en no olvidar que al decir «vulnerabilidad» es preciso preguntar simultáneamente: ¿Quién se hace cargo de ella? ¿De quién es la mano tendida hacia la cura? ¿Quién resuelve en última instancia la vulnerabilidad? No es suficiente afirmar la dependencia de los cuerpos si se omite decir de *quién* se depende. Del *yo* pasamos al *tú*. De nuevo encontramos un tránsito, un énfasis en el *entre* que permite caminar del uno al otro. Aquí aparece la figura materna como aquella dispuesta a tenderse, «el arquetipo postural de una subjetividad ética ya predispuesta, mejor dicho, dispuesta a responder de la dependencia y de la exposición de la criatura desnuda e inerte» (Cavarero, 2014: 35). Cavarero encuentra aquí una posible salida a la violencia, en la medida en que esta inclinación, al desestabilizar el presupuesto de autonomía kantiano —la rectitud de la razón—, permite imaginar lo humano desde otro lugar. ¿No representaría este otro

arquetipo postural en su disposición hacia el tú el antagonismo de la figura del militar en su permanente ensimismamiento del yo invulnerable?

Efectivamente, lo que se juega en la reflexión filosófica sobre la vulnerabilidad es la posibilidad de reimaginar lo humano desde parámetros radicalmente distintos, sin miedo a las dependencias mutuas y a las necesidades y afectaciones derivadas de los cuerpos. No obstante, aunque, para Cavarero, la figura materna sea crucial en el imaginario de este desequilibrio productivo de lo humano, es importante interrogar también esta figura como portadora esencial de una geometría diferente. ¿Y si la madre se inclina solo ante la certeza de que no habrá otro «quién» que vaya a hacerlo en su lugar? ¿Y si la inclinación es el resultado de la completa ausencia de responsabilidad colectiva en el cuidado de los cuerpos vulnerables? ¿No se estaría reificando una figura marcada social e históricamente por el sacrificio? Es posible que ese sacrificio contenga el germen que permite configurar esa otra manera de ser, en tanto que quien no se ha inclinado, no es capaz de ver lo que está más allá de sí. Pero, ¿cómo rescatar la potencia intrínseca de quien reconoce la importancia del inclinarse, pero sin reproducir la desigualdad que hace obligatorio ese gesto para la madre?

¿Está cuestionando Cavarero las normas de género que han sostenido históricamente esta obligatoriedad? Una clave fundamental para evitar esta reificación maternal es no reducir el interrogante sobre el *quién* a una predisposición ética-individual, y recuperar el *quién* de la vulnerabilidad como un asunto político-colectivo, un asunto sobre las condiciones del vivir en común.

Esto significa que la fuerza transformadora de la vulnerabilidad no tiene que ver solo con descubrir individualmente al sujeto en su apertura constitutiva, otra sensibilidad, el cuerpo menospreciado, la violencia o la ontología de la interdependencia. Está estrechamente vinculada con la capacidad de repensar en un sentido profundo qué significa vivir, entendiendo «vivir» no como suma de voluntades individuales, sino como el entramado común que antecede cada vida y la vuelve posible. El *quién* de la vulnerabilidad es un asunto político-colectivo, no porque permite elaborar un nuevo programa moral normativo, como querría Nussbaum, sino porque empuja con todas sus fuerzas una de las grandes preguntas de nuestro tiempo: ¿cómo vivir de tal modo que se garantice el cuidado de los cuerpos en su radical diversidad sin reproducir las antiguas condiciones de desigualdad? No impone fórmulas, convoca a un proceso de elaboración. E impulsa un sentido político más allá del paradigma liberal, en la medida en que no parte del individuo, sino de las condiciones de posibilidad de lo común, del mencionado *entre*. Tampoco se enmarca en el horizonte de la política de la representación porque convoca a una transformación sensible, relacional y subjetiva. O, si se prefiere, cultural, a la que estamos convocadas todas las personas sin excepciones en este tiempo de crisis. Una pregunta que puede guiar estos esfuerzos es la siguiente: ¿Cuáles son las consecuencias radicales cuando asumimos sin ambages la vulnerabilidad que nos constituye? Responder esta pregunta quizá solo sea posible en la medida en que por fin logremos desplazar la herencia de la modernidad que permea como aquel fantasma que aún podría devolvernos a un estado de invulnerabilidad. Fantasía fundante en la formación histórica de lo masculino. ¿Trae la vulnerabilidad consigo una fuerza distinta que anuncia también el final de su hegemonía?

Referencias

- Butler, J. (2000), «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, núm. 2, mayo-junio, pp. 109-121.
- Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010), *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*, Madrid: Espasa Libros.
- Butler, J. (2012), *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona: Paidós.
- Cavarero, A. (1995), «Para una teoría de la diferencia sexual», en *Debate feminista*, n° 12, pp. 152-184.
- Cavarero, A. (2009), *Horrorismo. Nombrando a la violencia contemporánea*, Barcelona: Trotta.
- Cavarero, A. (2014), «Inclinaciones desequilibradas», en Saez, Begoña (ed.) (2014), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona: Icaria.
- Diéguez, I. «Necroteatro. Iconografías del cuerpo roto y sus registros punitivos», en *Investigación Teatral*, Vol. 3, Núm. 5, invierno 2013-2014.
- Derrida, J. (1998), *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid: Mínima Trotta.
- Echeverría, B. (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, B. (2008), «Crisis civilizatoria», en *Revista de Estudios Ecológicos*, n° 6, 2010.
- Federici, S. (2004), *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Giorgio, A. (1995), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.
- Gil, Silvia L. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, México/Madrid: Bajo Tierra/Traficantes de Sueños.
- Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.
- Martuccelli, D. (2017), «Semánticas históricas de la vulnerabilidad» en *Revista de Estudios Sociales*, n° 59, pp. 125-133.
- Nussbaum, M. C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid: Visor.
- Segato, R. (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Solé, J. y Pié, A. (coords.) (2014), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Barcelona: Icaria.

The right to migrate: a matter of freedom or justice?*

El derecho a migrar: ¿una cuestión de libertad o de justicia?

BORJA NIÑO ARNAIZ**

Abstract: This paper investigates one of the central questions in the ethics of migration: is migration a matter of freedom or justice? The former claims that it is a human right, whereas the latter defends a remedial right to immigrate as a way to meet the requirements of global distributive justice. These arguments seem to enter into an intractable contradiction. On the one hand, if freedom of movement is a human right, it should not be subordinated to the maximization of justice. On the other hand, in a non-ideal world an open-borders policy would be of little help in the assignment of priorities, and its redistributive effects would be suboptimal. The solution, I will argue, lies in a package of global redistributive measures. More open borders now can bring us closer to justice, and only then would immigration make sense as a human right.

Keywords: right to migrate, freedom of movement, global justice, open borders, human rights, ethics of migration.

Resumen: Este trabajo investiga una de las preguntas centrales en la ética de las migraciones: ¿son las migraciones una cuestión de libertad o de justicia? El primero reivindica la inmigración como un derecho humano, mientras que el segundo defiende un derecho subsidiario a inmigrar como forma de satisfacer las demandas de justicia distributiva global. Estos argumentos parecen entrar en una contradicción irresoluble. Por un lado, si la libertad de movimiento es un derecho humano, no debería subordinarse a la maximización de la justicia. Por otro lado, en un mundo no ideal una política de fronteras abiertas serviría de poca ayuda a la hora de asignar prioridades, y sus efectos redistributivos serían subóptimos. La solución, sostendré, pasa por un paquete de medidas redistributivas globales. Unas fronteras más abiertas en la actualidad pueden ayudarnos a avanzar en la senda de la justicia, momento en el cual cobraría sentido la inmigración como derecho humano.

Palabras clave: derecho a migrar, libertad de movimiento, justicia global, fronteras abiertas, derechos humanos, ética de las migraciones.

* Recibido: 04/09/2022. Aceptado: 01/12/2022.

This work is part of the research project “Movilidad humana, libertad y autonomía: hacia una propuesta normativa de la inmigración” (Fondecyt 1200370).

** Doctoral candidate in political philosophy at Adolfo Ibáñez University (Chile). Contact: ganguren42d@gmail.com. Lines of research: ethics of migration, global justice, liberalism. Recent publications: “Should we open borders? Yes, but not in the name of global justice”, *Ethics & Global Politics*, 15 (2), 55-68 (2022); “Libertad de movimiento, exclusión de inmigrantes y derecho a viajar”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 17, 645-662 (2022).

1. Introduction

Migration is a relatively new subject of study in political philosophy. This lack of attention is largely due to the widely shared philosophical intuition that justice finds its primary field of action within societies built around (nation-)states (Loewe, 2007, 24). This in turn is explained by the cognitive bias of methodological nationalism, which takes states as the central unit of social analysis and conceives of them as self-sufficient containers of a homogeneous society with clearly delimited and impermeable borders. Mobility within the state territory goes mostly unremarked, whereas mobility across borders is seen as an anomaly in need of justification (Sager, 2016). Despite the initial delay, significant progress has been made in the last two decades in the study of migration from a philosophical perspective.

This burgeoning area of political philosophy, known as the ethics of migration, deals with the normative aspects of migration, interrogating itself about the principles of justice that should govern the “movement and settlement of people across state borders” (Fine, 2013, 255). The first and perhaps most controversial question concerns the presumptive right of states to control their borders and establish the terms of admission; or, conversely, the presumptive right of migrants to cross borders and settle in another country. But the ethics of migration covers a wide range of topics, from the limits to the state action in the design of its admission policies to the rights and duties of immigrants (including irregular ones, refugees, and temporary workers) (Hosein, 2019). The ethics of migration is not only concerned with “justice-in-migration”, that is, the right of individuals to migrate or the right of states to exclude them, but it also conceives of migration as an instrument for the promotion of other ends of justice, such as global equality of opportunity (Owen, 2021, 241).

Broadly speaking, we can distinguish two different deontological arguments in favor of open borders: on the one hand, freedom of movement as a human right with inherent moral value independent of other ethical considerations and, on the other, freedom of movement as a remedy of global justice¹. The former is a direct and independent argument for open borders, whereas the latter deems them necessary as long as and to the degree that rich states do not live up to their duties of global distributive justice (Bader, 1997, 38; Bader, 2005, 337). The present article examines these two distinct arguments in detail. Even if they appear to be in contradiction, leading us to a dead end, there could be a way forward if we understand each of them in the right context.

2. The freedom of movement argument

One of the most important arguments in support of open borders finds its normative basis in the fundamental value of freedom of movement. Some of the most notable proponents of this argument are Huemer (2010), Carens (1992, 2013), Kukathas (2012, 2014), Oberman (2016), Hidalgo (2019), and Loewe (2020). Despite the (sometimes huge) gap that separates

1 There are other arguments in favor of (more) open borders that appeal to the principles of non-domination (Sager, 2017), antidiscrimination (Mendoza, 2014) and democratic legitimacy (Abizadeh, 2008), which warn against the negative externalities of current immigration controls. However, strictly speaking, they are not arguments for open borders, but for immigration reform.

these authors —some are libertarian, others are liberal egalitarian—, their positions tend to converge in the defense of immigration. David Miller (2016a) has identified three different strategies that are commonly employed to justify a human right to migrate: the direct, the instrumental, and the *cantilever* argument.

The first argues that the right to immigrate protects basic human interests, most importantly, unimpeded bodily locomotion. To this end, it appeals to the intrinsic value of freedom of movement as a constitutive aspect of personal autonomy which, “alongside the other basic freedoms of thought, speech and association, [is] also a core aspect of what it means to be free” (Bauböck, 2009, 7). As Carens says (2013, 249), we have a vital interest in being free, and the freedom to move where we want is a fundamental aspect of freedom. For this reason, there is a presumption in favor of freedom of movement; and, since immigration restrictions are a *prima facie* rights violation and an impingement on individual freedom, the burden of proof lies on those who oppose it. However, this argument on its own cannot ground a human right to migrate, for a right to travel would suffice to warrant freedom of international movement. Migration also involves residence in a territory and membership in a new community. There is no point in being able to travel freely to other countries if one cannot enjoy the opportunities they offer on a more or less sustained basis —autonomy would be equally thwarted. This is why most authors tend to resort to the other two strategies in the defense of open borders.

The second is an instrumental argument for the right to migrate as a necessary condition for the exercise of other fundamental rights already recognized, such as freedom of association, occupation, expression, and conscience. Freedom of movement is considered to be a constitutive aspect of these valuable freedoms, making it valuable as well (Hidalgo, 2019, 14). For Oberman (2016), we have a personal and political interest in accessing the full range of existing life options, not only those available in our country. And, if human rights are meant to protect access to the full range of existing life options, then we should have the human right to access the full range of existing world countries². This argument is especially powerful in cases where one does not have enough means to lead an autonomous life in her country of origin, in which case migration becomes a matter of justice (see the next section). However, hence the name, migration is a right that belongs to every human being equally: “[i]t attaches as much to the rich Canadian wishing to settle in Germany as it does to the desperate Somali trying to cross the border into Kenya” (Miller, 2016b, 49).

The third is known as the *cantilever* argument, although I find it more appropriate the names argument ‘by analogy’ or ‘of logical extension’. It consists in extrapolating an already recognized right to another that has not yet been recognized on the basis of their similarities

2 Oberman’s (2016) argument is more complex, but it can be summarized in the following points: (1) Humans have essential political and personal interests. (2) These interests are protected by human freedom rights. (3) These human freedom rights are *expansive* (they grant access to the full range of existing life options) and *extensive* (they belong to citizens and foreigners alike). (4) Freedom of movement protects essential political and personal interests. (5) Therefore, freedom of movement must qualify as a human freedom right that grants citizens and foreigners alike access to the full range of existing life options, not only those available in their country of residence.

or the logical implications derived from it³. The already recognized rights are the human right to internal freedom of movement and the human right to emigrate. In the first case, it is said that “[t]he radical disjuncture that treats freedom of movement within the state as a human right while granting states discretionary control over freedom of movement across state borders makes no moral sense” (Carens, 2013, 239; see also Oberman, 2016, 35-38). After all, the interests one may have in moving within a state may be the same as those another may have in moving between states: practicing a religion, joining loved ones, pursuing a professional career, realizing personal projects, beginning from scratch elsewhere..., none of these interests stop at the border. In the second case, it is considered a logical, legal, and moral nonsense to assert a right to emigrate without the corresponding right to immigrate (Dummett, 1992, 173; Cole, 2000, 46; Velasco, 2016, 205). The human right to emigration becomes an empty signifier if there is no symmetrical obligation on the part of states to permit immigration. This asymmetry or inconsistency with existing mobility rights calls for the recognition of a human right to immigrate that makes the human right to emigrate effective⁴.

Opposition to these arguments has come from detractors and proponents of the right to immigrate alike. The former appeal to domestic social justice, the preservation of culture and national identity, territorial and property rights, freedom of association, democratic self-government, the singularity of state coercion, and the right to avoid unwanted obligations⁵. But since our aim is to confront the two principal arguments for open borders, we will focus on the objections that supporters of the global justice argument raise to the freedom of movement argument.

One of the main problems with this line of argument is that, in conceiving of freedom of international movement as a human right, it fails to provide adequate normative guidance in non-ideal circumstances. How are we to determine admission priorities in the case that not all would-be migrants can be admitted into a country? If everyone has an equal right to immigrate, it is not clear what grounds there could be for prioritizing the admission of one person over another, even if the claims of the former were more urgent than the latter’s⁶. In this sense, the idea of a human right to migrate is at odds with the widely acknowledged

3 In terms of propositional logic, this is a classic *modus ponendo ponens* argument, whereby, if P implies Q and P is true, then Q is also true.

4 There are several critiques of this argument. See, among others, Yong (2017, 466-474), James (2019), and Arcos Ramírez (2020).

5 For an overview of the different arguments for and against, see Fine (2013) and Song (2018).

6 A reviewer told me that this problem is ultimately irrelevant. Just as we do not tend to dismiss freedom of religion for failing to settle all religious disputes, we should not dismiss freedom of movement for failing to provide adequate normative guidance in today’s world. I agree. However, there is an important difference between the two: freedom of religion concerns *self-regarding* actions that do not typically affect the lives, liberty, health, property, and well-being of others in morally significant ways, whereas freedom of movement concerns *other-regarding* actions that have a potentially larger impact on all these aspects. Unlike the former, the latter will often clash with other people’s rights, hence the need for traffic regulations and property rights. According to James (2019, 8), this explains why the state usually grants freedom of religion *full* range of enjoyment, but freedom of movement only an *adequate* range of enjoyment. Although I do not necessarily endorse this conclusion, I believe there is some truth in the argument that freedom of movement is more likely to conflict with other fundamental freedoms. In such cases, we will have to find ways to accommodate it with (and, when this is not possible, to adjudicate among) competing claims. This problem may be sort out, but it is not irrelevant at all.

principle of priority to the disadvantaged (Higgins, 2013)⁷. Such prioritization is incompatible with the very nature of human rights, which require the equal treatment of all persons. The only permissible criterion for the allocation of visas would be to draw lots between prospective applicants, but this too is likely to render suboptimal results from the point of view of justice.

A second justice-related objection is that it is not safe to deposit full responsibility on the free will of individuals for complying with the principles of social justice (Seglow, 2005, 327). Instead, we tend to bestow on centralized political institutions the authority to direct (or coerce) individuals into complying with said principles. Open borders enable the free movement of people (as well as goods and capital) across countries. This might be beneficial to the migrant, the receiving country, and perhaps even the sending country, but it is unlikely to result in a fair allocation of the benefits and burdens of social cooperation by any relevant standard of distributive justice. On the contrary, open borders could end up benefiting those who are relatively better-off (for example, the Nigerian practitioner who emigrates to Canada to make more money or the American employer who hires an unauthorized immigrant to save in costs) and harming those who are relatively worse-off (the Nigerian compatriots left behind or the American employees whose working conditions get worse).

A third objection consists in calling the plausibility or internal coherence of the human right to migrate into question. Advocates of the freedom of movement argument claim that immigration restrictions violate the negative right of individuals to cross borders. However, the right to immigrate involves something more than unfettered mobility across borders. It accords to the new residents a series of rights, placing citizens under the corresponding obligation to stand up for their protection (Blake, 2013). The state provides a number of services and maintains the infrastructures necessary for the proper functioning of social life. What is more, the very act of migrating is made possible by the state's building of roads, running of public transport, regulating traffic, and protecting the safety of travelers. Therefore, the depiction of migration as a purely negative right is misleading. But even if migration were a genuine negative right, one could still deny the existence of negative rights altogether. In this vein, Caleb Yong (2017, 466) has argued that a strong right to negative liberty is implausible, because it would rule out most uncontroversial ordinary regulations that constrain our everyday conduct on behalf of the public interest (such as taxation, minimum wage, traffic rules...) for the sake of allowing quite trivial actions. Accordingly, if there is no strong right to negative liberty in general, there can be no strong right to migration as a negative liberty in particular.

3. The global justice argument

The conventional argument for open borders as a matter of global justice goes something like this: (1) Justice requires that everyone has access to the means necessary to lead an

7 Furthermore, as Wilcox (2007, 277) has noted, “[i]f every person has a fundamental right to immigrate to the country of her choosing, the corresponding duties to admit immigrants must be assigned equally to all states. Yet this would seem to be incompatible with the liberal egalitarian intuition that affluent societies have stronger duties to admit immigrants than poorer societies”.

autonomous life. (2) The world in its current state is unjust: millions of people lack access to the means necessary to lead an autonomous life. (3) Borders (re)produce this injustice, as they prevent access to the means necessary to lead an autonomous life⁸. (4) A world with open borders would allow these people access to the means necessary to lead an autonomous life. (5) Therefore, justice requires open borders.

This is a remedial argument for open borders in a non-ideal world where people do not have access to the means necessary to lead an autonomous life (Bauböck, 2009). According to Goodin (1992, 8), “[i]f we cannot move enough money to where the needy people are, then we will have to count on moving as many of the needy people as possible to where the money is”. As long as rich countries do not fulfill their duties of global distributive justice, they must allow the entry of immigrants. The long-term goal may be to establish effective mechanisms of global redistribution, but in the meantime, we cannot turn our backs on all these people who knock on our door. In this sense, open borders are an imperative of justice here and now. In this argument, the right to immigrate is subsidiary and necessary only to the extent that it advances the ends of global distributive justice (Loewe, 2017, 32).

Proponents of the global justice argument contend that affluent states ought to open their borders inasmuch as migration is an effective way of fighting against poverty and/or reducing inequalities between countries. This argument rests on a normative and an empirical claim: “(a) members of affluent societies have strong obligations to mitigate global poverty; and (b) policies favoring open borders are an effective means for fulfilling these obligations” (Wilcox, 2009, 817). Even if these premises were normatively and empirically plausible, the conclusion that rich states are under an obligation to open their borders as a matter of justice is implausible for at least two reasons. The first is that global redistributive duties can be discharged in a currency other than the admission of immigrants⁹, and needy people should not be forced to leave their countries to receive the assistance they are entitled to (Oberman, 2011). The second is that one can have access to an adequate range of opportunities to lead an autonomous life without having free rein to move all over the world (Wellman, 2016, 88). No theory of justice, not even the most ambitious one, claims the right to choose the country of residence à la carte. In this sense, it seems implausible to extend the principle of freedom of movement on a global scale from the requirements of justice (at least in absolute, as opposed to relative, terms¹⁰).

8 Borders serve two functions: on the one hand, they spatially circumscribe sets of opportunities and, on the other, they regulate access to them (Cavallero, 2006: 98).

9 Other options might be to undertake structural reforms in the international political and economic institutions, to sign fairer trade agreements with developing countries, to establish a global redistributive tax, to transfer income directly to the affected countries, to send humanitarian aid, debt cancellation and/or capacity building at origin.

10 I have argued elsewhere (Niño Arnaiz, 2022) that open borders are incompatible with the objectives of global distributive justice, but I was thinking about absolute deprivation in particular. If one adopts an egalitarian metric such as Rawls’ theory of justice, they might not be incompatible after all. For one thing, even if global redistributive policies were successful, inequalities between countries would never completely disappear, and so individuals would continue to experience disadvantages of relative deprivation due to morally arbitrary facts that would grant them the right to immigrate. For another thing, a cosmopolitan reading of the lexical priority of freedom that Rawls establishes would forbid limiting the freedom of individuals to migrate to other societies for the sake of greater socioeconomic equality (Loewe, 2007, 32). Carens (1987, 262) makes this same point.

To the extent that our obligations of justice are limited, it is not necessary to keep borders completely open. In fact, this could turn out to be detrimental to the objectives of global justice, as it could lead to an exodus of skilled professionals from developing to developed countries (Brock, 2009, 191). Even in less dramatic cases, a state that fulfilled its obligations of distributive justice (via humanitarian aid or development cooperation, for example) could decide to close its borders unilaterally¹¹. There is another reason why justice may be at odds with freedom of movement. Distributive justice aims at an equitable share of the costs and benefits derived from social cooperation. This involves the assignment of rights, on the one hand, and the imposition of obligations and constraints on individual freedom, on the other. An essential aspect of the latter is freedom of movement, that is, the right to move to and settle in the country of one's choice. However, this could deliver a suboptimal result from the point of view of justice and common welfare (for instance, the aforementioned "brain drain"), giving rise to the establishment of conditions and restrictions on mobility. On the contrary, open borders claim an unconditional and unrestricted freedom of movement, limited only by serious threats to public health, national security, and democratic self-government, but not by an aspiration to maximize aggregate welfare and global redistributive utility (Ypi, 2008, 394; Niño Arnaiz, 2022).

Another argument contends that open borders are the corollary of the application of the principle of moral equality on a global scale (Loewe, 2007). For cosmopolitan luck egalitarians, the contingencies of birth should not determine a person's life chances, and no one should be disadvantaged for morally arbitrary facts that escape her control (Shachar, 2009). This premise, which in principle no one disputes¹², has radical implications for immigration. If birthright citizenship (either by *ius soli* or *ius sanguinis*) is a morally arbitrary fact —in the sense that no one deserves to be born where they were born— for which nobody should be disadvantaged, then people should have the right to migrate to other countries to offset this brute bad luck (Carens, 2013; Velasco, 2016). However, that citizenship is morally arbitrary does not mean that it is irrelevant from the standpoint of justice. As Michael Blake has argued:

An impartial liberalism will condemn some disparities in the holdings of goods as unjustifiable to those who share liability to a coercive system of political and legal institutions. Shared citizenship, that is, gives rise to a concern with relative deprivation that is absent in the international realm. Thus, what looks like partiality is in fact the implication of an impartial principle under a different set of circumstances (Blake, 2001, 260).

11 At present, this scenario seems far-fetched.

12 Disagreements arise, in any case, when it comes to interpreting what the implications of this moral equality are. Some consider that nationality is irrelevant, and that we should treat everyone equally with the exception, perhaps, of our loved ones (*strong cosmopolitans*). For others, some degree of partiality towards compatriot is permissible and even desirable, for it enables a moral division of labor (*weak cosmopolitans*) (Miller, 2016b, 22-24).

It is possible for us to acknowledge moral equality, and yet insist that this moral equality will have distinct implications in distinct political contexts [...] Mobility rights and political rights might be understood as resulting from the need to justify political authority to specifically those individuals who face such authority [...] [W]e can be moral egalitarians and none the less justify distinct political rights under distinct political circumstances (Blake, 2005, 235).

In short, justice does not seem to require fully open borders because: (1) there are other ways of providing people access to the means necessary to lead an autonomous life than opening borders; (2) justice could justify the imposition of conditions and restrictions on mobility in some cases; and (3) justice demands different treatments in different contexts, without it being a deviation from the liberal principles of impartiality and moral equality. In this argument, open borders are subordinated to the realization of justice, and are necessary only to the extent that they advance its goals. For this reason, the defense of open borders cannot rest *solely* on the ideal of global justice. The foundations of freedom of international movement must be sought elsewhere.

For Bader (1997, 29), open borders, understood as an unrestricted right to free movement across countries, are “no *effective remedy*” to global injustice, and they may even turn out to be counterproductive! To begin with, the proportion of the global poor who stand to benefit from this right is very small, and the main beneficiaries do not usually belong to the poorest segments of the population, but are among the richest and most educated of their respective countries¹³. In fact, the departure of these people may exacerbate the problem of “brain drain”, leaving their worst-off compatriots worse off still¹⁴. Additionally, open borders could release corrupt and incompetent governments from their responsibility to take care of the domestic poor, since they could just “export” the poverty surplus. For these reasons, the author is quite skeptical of the effectiveness of free immigration as an anti-poverty measure. But the arguments for open borders as a remedy of justice have other disadvantages at the theoretical level: “[t]hey are not direct and straightforward, they do not imply a strong individual right to immigration, and they do not hold even in an ideally just world” (Bader, 2005, 340-341).

Seglow (2006, 236) has given three additional reasons why opening borders is not a good idea for the purposes of global justice. First, it imposes too high costs on the most disadvantaged, forcing them to bear the burden of emigration to seek assistance. Second, the net redistributive effects of an open-borders policy are uncertain and unpredictable. We do not know how many and what type of people would migrate, let alone where and with what consequences. While it is possible that some of the worst-off reap the fruits of immigration, this is unlikely to meet the requirements of any reasonable principle of social justice such as equality of opportunity. Open borders would yield at best a “principle-independent gain”. Third, this gain would nonetheless come at the expense of another important element of justice: the right to collective self-determination, which presumably includes the right of a

13 As a general rule, it is not the poorest who emigrate, but those with sufficient resources, qualifications, and aptitudes to do so. To put it bluntly, the emigrant is not that who is *willing*, but that who is *able* (Velasco, 2012, 465). See also Pogge (1997).

14 For a contrary view, see Mendoza (2015) and Oberman (2015).

people to decide who is to become a member of the polity¹⁵. In his view, articulating institutional mechanisms of redistribution at the global level is preferable to opening borders¹⁶ (Seglow, 2005, 328): On the one hand, targeted redistributive policies are more likely to promote the objectives of global justice than the indiscriminate migration of people. On the other hand, while there would still be some people who chose to emigrate, most do so out of necessity and would rather stay in their home country.

If the purported goals of global distributive justice can be achieved without the need to open borders, then freedom of international movement does not seem to be a *necessary* condition of global justice. In this sense, rich countries which did their fair share of the global redistributive duties by, for example, transferring large amounts of resources to or lifting their trade barriers to the importation of goods from poor countries¹⁷, would not be obliged to open their borders as a matter of justice. Moreover, this argument does not provide *sufficient* reason to migrate to those people whose rights are already protected and whose needs are adequately covered in their countries of origin. And even if they did not have access to the means necessary to lead an autonomous life in their country of origin, justice would not grant them the right to migrate to the country of their choice, but to any one country which provided them effective access to these means. In conclusion:

In the absence of a supplementary argument, it is difficult to see how freedom of movement across borders could be a necessary condition for fulfilling the requirements of distributive justice if the relevant requirements of distributive justice (however that is understood) actually could be realized without movement across borders (Fine, 2018, 654).

4. Freedom of movement and global justice: a compromise

As we have seen, the freedom of movement argument and the global justice argument differ in two important ways. The first concerns the range of people who stand to benefit from the right to immigrate. The freedom of movement argument would grant this right to everyone, whereas the global justice argument would only grant it to those people whose basic needs are not met in their country of origin and who therefore have a claim of justice to be admitted elsewhere. But since not everyone falls within this category, the global justice argument has a more limited scope, and in no case would it amount to a human right to migrate. For example, if a Mexican blue-collar worker and a Norwegian white-collar worker wished to migrate to the USA, *ceteris paribus*, only the first would have a genuine claim of justice to be admitted. On the contrary, under the freedom of movement argument both would qualify as immigrants. A second way in which these two arguments differ is that, while the global justice argument

15 Some authors question that immigration undermines self-determination in any relevant sense, and so deny the right of states to exclude immigrants on its behalf. For an excellent discussion of this point, see Fine (2010) and van der Vossen (2015).

16 Conversely, Whelan (1988, 11-13) has emphasized the advantages of immigration versus distributive justice.

17 I am taking no stance on the efficacy of these measures.

requires rich states to admit poor people as long as they do not comply with their redistributive duties, the freedom of movement argument would continue to require a right to immigrate even after these duties had been met (Oberman, 2011, 255).

The freedom of movement argument may be more appealing at the level of ideal theory, but it fails to provide adequate normative guidance in conditions of partial compliance (Wilcox, 2007, 274). In our world, immigration takes place against the backdrop of gross economic inequalities and an international institutional regime that condemns many countries to underdevelopment. While the ultimate goal may be to change the structural conditions that underlie the bulk of international migration, until such goal is attained (if ever), abstract appeals to future reforms may be of little help to the poor of today. In the long run, the transformation of the world economic and political order might reduce the demand for migration, but in the long run we are all dead. In the meantime, we cannot ignore the claims of justice of those we confront here and now (Carens, 1992, 35). The most pressing normative challenges concerning immigration require immediate, tangible, and real-world solutions. “Open borders may be a second-best solution in this context, but they are urgently demanded by justice” (Wilcox, 2014, 131).

A common objection is that migration is fundamentally epiphenomenal, “a small symptom of a pandemic strain called poverty and global injustice” (Velasco, 2012, 468), and that other things being equal, most people would prefer to stay in their home countries. But other things are not equal: abject poverty and human rights violations are the order of the day (Carens, 1992, 34-35). As long as this situation persists, many prospective migrants will have a claim of justice to be admitted. Until the living standards of the poor are substantially raised, migration will continue to be a legitimate way out of poverty, and affluent states will have an unavoidable obligation to keep their borders much more open than they currently are (Bader, 1997, 37-38; Seglow, 2006, 244). What is more, until we reach a point of rough equality in life prospects between the different countries, people will have an incentive to migrate.

I said before that given the availability of alternative ways to discharge global redistributive duties, there is no need for rich states to open their borders as a matter of justice. While this is possible in theory, it could not be further away from reality. Global injustice is very likely to remain as a stain in our moral record for the foreseeable future, so we cannot turn a blind eye on immigrants knocking on our door. In Fine’s (2018, 655) words:

While it is plausible in principle that freedom of movement may not be necessary for the realization of distributive justice, in practice it is difficult to deny that some movement will be necessary and thus that some opening of borders might be a requirement of distributive justice —at least in the world as we know it.

One could respond that if rich states are not willing to comply with their obligations of distributive justice via wealth transfer, they will not be willing to open their borders either, and that we gain nothing by adding a new obligation to the list that is even more unpopular than the first. Most of the real-world constraints that prevent rich states from complying with their redistributive duties also prevent them from opening their borders. Furthermore, it is usually not a good idea to focus on the symptoms rather than the root causes. However, this

is not a convincing argument from a moral point of view. I agree with Seglow (2006, 245) that it is a mistake to dismiss a theory as utopian simply because it does not align with the prevailing views of a particular society at a particular point in time. These views are shaped by the contingent interests of dominant groups and are therefore open to change. A utopian theory is instead one which does not meet any reasonable ethical baseline.

Unlike global income redistribution, which is clearly experienced as a net loss by some, immigration is often an engine of economic development that benefits receiving as well as sending countries as a result of remittances¹⁸, let alone the migrants. Moreover, this position is more consistent with liberalism, in that it entails an expansion of the sphere of personal autonomy through the recognition of the right to migrate and the assumption of individual responsibility by the migrants (Whelan, 1988, 13; Loewe, 2017, 39-40). Despite its many merits, we should not play all our cards to immigration. Just as we cannot turn a deaf ear to the immigrants who knock on our door, we cannot forget about all those people who remain trapped in their countries either. Open borders are no substitute for global redistributive policies, but neither should they be dismissed just because other alternatives exist. Different policies have different goals, and even though borders may be productively put at the service of global justice, they are only a patch. The ultimate goal should be the radical transformation of the status quo.

To sum up, although the arguments from freedom of movement and global justice for (more) open borders seem to point in different, sometimes opposing directions, it may be possible to find a middle ground. Global justice calls for more (although not fully) open borders in situations of systematic human rights violations. Freedom-based arguments are not helpful in these situations, because they cannot provide helpful guidance for the allocation of priorities to migrants with more urgent needs if everyone has an equal right to migrate irrespective of their circumstances. On the other hand, the proposal of open borders as a remedial right prescribes for non-ideal conditions what can only be achieved under ideal ones (Bauböck, 2009, 5). The solution lies in a comprehensive policy of global justice, of which migration policy is a part, until we reach the point at which there is no more reason to restrict freedom of movement as a matter of justice. In other words, more open borders *now* could bring us closer to a more just world in which there would *then* be no longer any need to keep them closed. Even if “we cannot claim that the [current] demands of distributive justice support the freedom of everyone everywhere to move across any and all borders” (Fine, 2018, 659), freedom of movement would certainly be a necessary feature of a just world. Borrowing Oberman’s words (2011, 265), “[i]n a just world, people would continue to have many reasons to migrate, but poverty, at least of an extreme kind, would not be one of them”.

18 Lea Ypi (2008, 402) casts doubt on this, but she supports her claim with anecdotal empirical evidence. See Oberman (2015, 240-243) for a more rigorous assessment of the effects of emigration on sending societies.

References

- Abizadeh, A. (2008), "Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders", *Political Theory*, 31 (1), 37-65. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>
- Arcos Ramírez, F. (2020), "¿Existe un derecho humano a inmigrar? Una crítica del argumento de la continuidad lógica", *DOXA: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, 285-312. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2020.43.11>
- Bader, V. (1997), "Fairly Open Borders", in V. Bader (ed.), *Citizenship and Exclusion*, London: Macmillan, 28-60.
- Bader, V. (2005), "The Ethics of Immigration", *Constellations*, 12 (3), 331-361. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00420.x>
- Bauböck, R. (2009), "Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship", *European Journal of Sociology*, 50 (1), 1-31. DOI: <https://doi.org/10.1017/S000397560900040X>
- Blake, M. (2001), "Distributive justice, state coercion, and autonomy", *Philosophy & Public Affairs*, 30 (3), 257-296. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2001.00257.x>
- Blake, M. (2005), "Immigration", in R. G. Frey and C. H. Wellman (eds.), *A companion to applied ethics*, Malden: Blackwell Publishing, 224-237.
- Blake, M. (2013), "Immigration, Jurisdiction, and Exclusion", *Philosophy & Public Affairs*, 41 (2), 103-130. DOI: <https://doi.org/10.1111/papa.12012>
- Brock, G. (2009), *Global Justice: A Cosmopolitan Account*, New York: Oxford University Press.
- Carens, J. (1987), "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *The Review of Politics*, 49 (2), 251-273. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500033817>
- Carens, J. (1992), "Migration and morality: A liberal egalitarian perspective", in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free movement: Ethical issues in the transnational migration of people and of money*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 25-47.
- Carens, J. (2013), *The Ethics of Immigration*, New York: Oxford University Press.
- Cavallero, E. (2006), "An immigration-pressure model of global distributive justice", *Politics, Philosophy & Economics*, 5 (1), 97-127. DOI: <https://doi.org/10.1177/1470594X06060621>
- Cole, P. (2000), *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dummett, A. (1992), "The transnational migration of people seen from within a natural law tradition", in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free movement: Ethical issues in the transnational migration of people and of money*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 169-180.
- Fine, S. (2010), "Freedom of Association Is Not the Answer", *Ethics*, 120 (2), 338-356. DOI: <https://doi.org/10.1086/649626>
- Fine, S. (2013), "The Ethics of Immigration: Self-Determination and the Right to Exclude", *Philosophy Compass*, 8 (3), 254-268. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12019>
- Fine, S. (2018), "Migration", in S. Olsaretti (ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press, 640-663.

- Goodin, R. (1992), "If people were money...", in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free movement: Ethical issues in the transnational migration of people and of money*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 6-22.
- Hidalgo, J. (2019), *Unjust Borders: Individuals and the Ethics of Immigration*, New York: Routledge.
- Higgins, P. (2013), *Immigration Justice*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hosein, A. (2019), *The Ethics of Migration: An Introduction*, Oxon/New York: Routledge.
- Huemer, M. (2010), "Is there a right to immigrate?", *Social Theory and Practice*, 36 (3), 429-461. DOI: <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201036323>
- James, M. (2019), "Can the right to internal movement, residence, and employment ground a right to immigrate?", *Ethics & Global Politics*, 12 (2), 1-18. <https://doi.org/10.1080/16544951.2019.1571359>
- Kukathas, C. (2012), "Why Open Borders?", *Ethical Perspectives*, 19 (4), 650-675. DOI: <https://doi.org/10.2143/EP.19.4.2182830>
- Kukathas, C. (2014), "The Case for Open Immigration", in A. I. Cohen and C. H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden: Wiley Blackwell, 376-388.
- Loewe, D. (2007), "Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras", *Revista de Ciencia Política*, 27 (2), 23-48. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2007000300002>
- Loewe, D. (2017), "Justicia Distributiva Global e Inmigración", *REMHU: Revista interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 25 (50), 25-45. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005003>
- Loewe, D. (2020), "Cuando la libertad importa: Inmigrantes y movilidad libre", *Estudios Públicos*, 157, 7-46. DOI: <https://doi.org/10.38178/cep.vi157.3>
- Mendoza, J. J. (2014), "Discrimination and the Presumptive Rights of Immigrants", *Critical Philosophy of Race*, 2 (1), 68-83. DOI: <https://doi.org/10.5325/critphilrace.2.1.0068>
- Mendoza, J. J. (2015), "Does Cosmopolitan Justice Even Require Restrictions on Migration?", *Public Affairs Quarterly*, 29 (2), 175-186.
- Miller, D. (2016a), "Is There a Human Right to Immigrate?", in S. Fine and L. Ypi (eds.), *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, Oxford: Oxford University Press, 11-31.
- Miller, D. (2016b), *Strangers in our midst: The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge: Harvard University Press.
- Niño Arnaiz, B. (2022), "Should we open borders? Yes, but not in the name of global justice", *Ethics & Global Politics*, 15 (2), 55-68. DOI: <https://doi.org/10.1080/16544951.2022.2081398>
- Oberman, K. (2011), "Immigration, Global Poverty and the Right to Stay", *Political Studies*, 29, 253-268. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00889.x>
- Oberman, K. (2015), "Poverty and Immigration Policy", *American Political Science Review*, 109 (2), 239-251. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055415000106>
- Oberman, K. (2016), "Immigration as a Human Right", in S. Fine and L. Ypi (eds.), *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, Oxford: Oxford University Press, 32-56.

- Owen, D. (2021), "Global justice and the governance of transnational migration", in L. Weber and C. Tazreiter (eds.), *Handbook of Migration and Global Justice*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 241-256.
- Pogge, T. (1997), "Migration and Poverty", in V. Bader (ed.), *Citizenship and Exclusion*, London: Macmillan, 12-27.
- Sager, A. (2016), "Methodological Nationalism, Migration and Political Theory", *Political Studies*, 64 (1), 42-59. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12167>
- Sager, A. (2017), "Immigration Enforcement and Domination: An Indirect Argument for Much More Open Borders", *Political Research Quarterly*, 70 (1), 42-54. DOI: <https://doi.org/10.1177/1065912916680036>
- Seglow, J. (2005), "The Ethics of Immigration", *Political Studies Review*, 3, 317-334. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2005.00026.x>
- Seglow, J. (2006), "Immigration justice and borders: towards a global agreement", *Contemporary Politics*, 12 (3-4), 233-246. DOI: <https://doi.org/10.1080/13569770601086154>
- Shachar, A. (2009), *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*, London: Harvard University Press.
- Song, S. (2018), "Political Theories of Migration", *Annual Review of Political Science*, 21, 385-402. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-082317-093019>
- van der Vossen, B. (2015), "Immigration and self-determination", *Politics, Philosophy & Economics*, 14 (3), 270-290. DOI: <https://doi.org/10.1177/1470594X14533167>
- Velasco, J. C. (2012), "Fronteras abiertas, derechos humanos y justicia global", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188 (755), 457-473. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2012.755n3001>
- Velasco, J. C. (2016), *El azar de las fronteras: Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wellman, C. H. (2016), "Freedom of Movement and the Rights to Enter and Exit", in S. Fine and L. Ypi (eds.), *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, Oxford: Oxford University Press, 80-101.
- Whelan, F. (1988), "Citizenship and Freedom of Movement: An open admission policy?", in M. Gibney (ed.), *Open borders? Closed societies? The Ethical and Political Issues*, Westport: Greenwood Press, 3-39.
- Wilcox, S. (2007), "Immigrant Admissions and Global Relations of Harm", *Journal of Social Philosophy*, 38 (2), 274-291. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2007.00379.x>
- Wilcox, S. (2009), "The Open Borders Debate on Immigration", *Philosophy Compass*, 4 (5), 813-821. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00230.x>
- Wilcox, S. (2014), "Do duties to outsiders entail open borders? A reply to Wellman", *Philosophical Studies*, 169, 123-132. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-012-9902-y>
- Yong, C. (2017), "Immigration Rights and the Justification of Immigration Restrictions", *Journal of Social Philosophy*, 48 (4), 461-480. DOI: <https://doi.org/10.1111/josp.12212>
- Ypi, L. (2008), "Justice in Migration: A Closed Borders Utopia?", *The Journal of Political Philosophy*, 16 (4), 391-418. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00326.x>

Sulla concezione bardiliana dell'arbitrio. Una preparazione al realismo logico

Sobre la concepción bardiliana del arbitrio. Una preparación para el realismo lógico

FEDERICO FERRAGUTO*

Abstract: L'articolo offre un contributo allo studio dell'assimilazione di alcune questioni fondamentali della filosofia pratica di Kant nella discussione filosofica dell'ultimo decennio del '700 e dell'impatto di questa assimilazione sulla costruzione del realismo logico bardiliano, sedimentato nei *Beyträge* reinholdiani del 1801-1803. Partendo da una visione sintetica della critica condotta alla filosofia pratica di matrice kantiana dal punto di vista del realismo bardiliano e reinholdiano (§2), l'articolo ne ricostruisce la genesi attraverso una lettura dell'interpretazione data da Bardili del rapporto tra volere, legge e libertà nello scritto del 1796 *Über den Ursprung des Begriffes der Freiheit des Willens*. In particolare, l'articolo si concentra sulla relazione tra volontà e arbitrio (§3), sul problema della causa delle azioni libere (§4) e, sul rapporto tra volontà e dovere tematizzati da Bardili in questo scritto (§5).

Parole-chiave: Bardili, Kant, libertà, arbitrio, realismo.

Resumen: El artículo ofrece una contribución al estudio de la asimilación de algunas cuestiones fundamentales de la filosofía práctica de Kant en la discusión filosófica de la última década del siglo XVIII y el impacto de esta asimilación en la construcción del realismo lógico bardiliano, tal como se sedimentó en los *Beyträge* reinholdianos de 1801-1803. Partiendo de una visión sintética de la crítica de la filosofía práctica kantiana desde el punto de vista del realismo bardiliano y reinholdiano (§2), el artículo reconstruye su génesis a través de una lectura de la interpretación de Bardili de la relación entre voluntad, derecho y libertad en su artículo de 1796 *Über den Ursprung des Begriffes der Freiheit des Willens*. En particular, el artículo se centra en la relación entre voluntad y voluntariedad (§3), en el problema de la causa de las acciones libres (§4) y, en la relación entre voluntad y deber tematizada por Bardili en este escrito (§5).

Palabras-chave: Bardili, Kant, libertad, arbitrio, realismo.

Recibido: 28/07/2022. Aceptado: 25/11/2022.

* Professore e coordinatore del Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) della Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasile, borsista del Cnpq (PQ 2). Tra le sue pubblicazioni più recenti sul tema dell'articolo: *O realismo racional de Karl Leonhard Reinhold*, Educs, Caxias do Sul, 2022; "O verdadeiro para além do fundamento", *Cadernos de filosofia alemã*, vol. 25, pp. 41-58; *Realismo racional como heurística da Filosofia*, *Kriterion*, 2022 (in corso di pubblicazione). L'articolo qui pubblicato si inserisce nel progetto finanziato dal Cnpq (Bolsa Produtividade em Pesquisa, 2022-2025, processo: 308011/2021-0). federico.ferraguto@pucpr.br

1. Oltre la sintesi kantiana

Uno dei temi portanti della ricezione della filosofia kantiana concerne la possibilità di pensare i risultati del criticismo a prescindere dalla funzione-chiave attribuita alla soggettività¹. Ciò sembra possibile nella misura in cui le strutture pensate attraverso il criticismo individuano relazioni fondamentali per l'accesso del soggetto al mondo, le quali, a loro volta, possono anche non essere intese come necessariamente riconducibili alle sue determinazioni psicologiche². Tale riduzione, infatti, sarebbe determinata dallo scambio tra elementi che rientrano nella costituzione soggetto inteso come individuo psico-fisico e le fondamentali funzioni trascendentali che determinano la sua relazione con il mondo, di cui il soggetto è parte, ma non origine. L'ultimo decennio del XIX secolo è ricchissimo di riflessioni in questo senso, che spostano l'asse del criticismo in direzioni diverse e contraddittorie, tanto in un senso psicologista (come nel caso di Fries o di Schmid), quanto in direzione di un olismo speculativo (nel caso di autori come Fichte e Schelling), quanto nel senso di un realismo non empirico, o razionale, i cui esponenti principali sono Bardili e Reinhold³.

La stagione del realismo razionale è breve, ma le sue conseguenze hanno effetti di lungo periodo. Rosenkranz, così come Zahn o Hartmann, vi hanno addirittura scorto l'inizio della dissoluzione progressiva delle tendenze del kantismo incarnata in maniera molto chiara, esplicita e filosoficamente significativa dalla speculazione hegeliana o dalla filosofia dell'identità di Schelling⁴.

La ricerca su questi argomenti si è però concentrata quasi esclusivamente sugli aspetti legati alla filosofia teoretica, soprattutto a quelli relativi al rapporto tra soggetto e assoluto o tra essere e pensiero⁵. Poco invece è stato ancora fatto in merito al modo in cui l'assimilazione di alcune questioni fondamentali della filosofia pratica di Kant nell'ultimo decennio del '700 abbia inciso su questa svolta, al di là, e prima, delle esigenze anti-speculative manifestate da Jacobi nella *Lettera a Fichte*.

In questo articolo vorrei dare un contributo in questo senso. Partendo da una visione sintetica della critica condotta alla filosofia pratica di matrice kantiana dal punto di vista del realismo bardiliano e reinholdiano (§2), ne ricostruirò la genesi attraverso una lettura

1 Questa tesi, divenuta ormai classica nell'interpretazione della discussione post-kantiana, viene ad esempio sostenuta da Beiser, 2002 e Zöller, 2000, e problematizzata nelle sue radici storiche da Rockmore, 2005 e Rockmore, 2016. In tutti questi contributi appare chiaro come nella discussione post-kantiana il ricorso al soggettivismo non rappresenti una risoluzione, per così dire, positiva delle questioni lasciate aperte da Kant, ma una 'nemesi' del modello di ragione proposto da Kant che mette in primo piano la questione della concretezza dell'esistenza (Zöller) e della provvisorietà della pratica filosofica (Rockmore), di fronte, tanto a una interpretazione semplicistica dell'idealismo come riduzione della realtà alla sfera di una spiritualità produttrice e trasparente a se stessa, quanto a una esaltazione della ragione come sviluppo organico di una essenza completamente pura.

2 Cfr. su questo punto la sintesi molto efficace data da McDowell, 1996: 81, n. dove, nel discutere le tesi di Allison, McDowell spiega come nella discussione post-kantiana la possibilità di isolare condizioni di possibilità per la conoscenza di una cosa che siano indipendenti dalla condizione di possibilità della cosa stessa non conduce necessariamente a uno psicologismo ma a una concezione ampia della razionalità, che oltrepassa le prestazioni cognitive del soggetto (Cfr. ad esempio McDowell, 1996: 62).

3 Una presentazione molto efficace, e filosoficamente rilevante, di questi sviluppi è data già da Lask, 1903, su cui cfr. Ferraguto, 2020.

4 Cfr. Rosenkranz, 1840: 416; Erdmann, 1848: 430; Hartmann, 1972: 74; Zahn, 1965.

5 Cfr. solo come esempio Bondeli, 1995.

dell'interpretazione data da Bardili del rapporto tra volere, legge e libertà nello scritto del 1796 *Sull'origine del concetto di libertà del volere* (*Über den Ursprung des Begriffes der Freiheit des Willens*). In particolare, mi concentrerò sulla relazione tra volontà e arbitrio (§3), sul problema della causa delle azioni libere (§4) e, infine, sul rapporto tra volontà e dovere tematizzati da Bardili in questo scritto (§ 5).

2. Soggetto, libertà, arbitrio.

Come è noto, la figura di Christoph Gottfried Bardili è legata sostanzialmente al *Compendio di logica prima* (*Grundriss der ersten Logik*), apparso già nel settembre del 1799⁶. Tale opera divenne famosa soprattutto grazie a Reinhold, che, recependola con entusiasmo ed elaborando la sua ricezione nel corso di un epistolario con lo stesso Bardili, pubblicato nel 1804, dà vita a una rivista, i *Contributi per una agile panoramica della condizione della filosofia agli inizi del XIX secolo* (*Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts*), pubblicata tra il 1801 e il 1803. Gli scritti apparsi in questa rivista, in cui intervengono, oltre a Reinhold e allo stesso Bardili, anche autori come Jacobi e Koeppen, sviluppano una serrata polemica nei confronti delle filosofie di Kant, Fichte e Schelling⁷.

Di fatto, nel lavoro collettivo dei *Contributi* Reinhold intende il trascendentalismo come una filosofia basata sulla spontaneità dell'io che non permetterebbe di cogliere il «ritmo» fondamentale della realtà. Tale ritmo sarebbe manifestazione del fondamentale principio di identità, condizione di possibilità di ogni nostra conoscenza oggettiva e al di là del quale non ci sarebbe altro che un arbitrio assolutamente libero e imprevedibile (BW: 105-106)⁸. Questo arbitrio emergerebbe quando ci si dimentica della differenza tra la struttura fondamentalmente extrasoggettiva di questo ritmo e la sua componente soggettiva, che rende possibile tanto la sua consapevolezza, quanto la sua manifestazione concreta. Solo attraverso la percezione di queste differenze è possibile che la filosofia si liberi dal «servo arbitrio, conosciuto in epoca moderna come io puro, autoattività, libertà e ragione» (BW: 122). Nel saggio *Sull'autonomia come principio della filosofia pratica di Kant e della filosofia della scuola fichtiano-schellinghiana nel suo complesso* (*Über die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen – und der gesamten Philosophie der Fichtisch-schellingschen Schule*) (BLU, II: 104-140), Reinhold riprende questa conclusione, presentata in una lettera a Bardili del 1800. Egli attribuisce certamente a Kant il merito di aver trovato nell'autonomia della volontà il senso e il fondamento della legge morale e dell'indipendenza della ragione pratica (BLU, II: 105)⁹. Ma nello sviluppare questo pensiero kantiano Fichte avrebbe poi assimilato troppo rapidamente il concetto kantiano di autonomia

6 Una sintesi della biografia e del percorso intellettuale di Bardili è data da Klemme & Kuhen, 2016: 37-40.

7 Cfr. per una descrizione panoramica della struttura, dei riferimenti e degli obiettivi dei *Contributi* reinholdiani, Bondeli, 2020.

8 Per tutte le abbreviazioni cfr. la bibliografia a fine testo.

9 Una ricostruzione critica di questo tema in Kant è stata data da Noller, 2015. Il lavoro di Noller, che ripercorre la questione nell'ampio spettro dei testi kantiani ha anche il merito di fornire sia una ricostruzione della genesi della problematica nella filosofia moderna, sia di indagarne le implicazioni nello sviluppo della riflessione post-kantiana, così come nella discussione contemporanea. Per quello che ci interessa è sufficiente

alla spontaneità di un soggetto capace di distogliere lo sguardo dalle cose, riflettere su se stesso e fondare le operazioni del suo spirito dando vita alla scienza filosofica. Per Reinhold questa assimilazione porterebbe a intendere la legge morale come un'autodeterminazione della volontà, vista come una liberazione della spontaneità soggettiva da ogni vincolo oggettivo e come espressione dello slancio (*Schwung*) che porta l'io ad affermarsi come l'assolutamente positivo consapevole di se stesso (BLU, II: 106). In questo modo Fichte avrebbe compiuto il tradimento idealistico dell'esigenza e del compito (*Aufgabe*) fondamentale della filosofia: fondare la realtà della conoscenza attraverso la costruzione del sapere filosofico, senza con ciò annullarla in esso (BLU, I: 3-5). L'identificazione tra autonomia e arbitrio diviene il presupposto per negare l'autonomia stessa. L'arbitrio sarebbe definibile, secondo Reinhold, come un agire condizionato dal piacere e dal dispiacere, tutt'altro che autonomo e motivato da un impulso sensibile (BLU, II: 114). La formazione della filosofia trascendentale, pertanto, non corrisponde a uno sviluppo necessario, organico e compiuto del principio pratico-teoretico del sapere. Piuttosto, essa sarebbe riconducibile a un'illusione psicologica, ovvero a una «sublimazione» di questi motivi empirici e contingenti del singolo individuo filosofante in strutture necessarie della ragione (BLU, II: 128)¹⁰.

È singolare notare come queste tesi, che Reinhold formula ispirato da Bardili, esibiscano un certo cannibalismo della filosofia reinholdiana. Le tesi dei *Contributi* sono di fatto molto diverse dall'interpretazione della relazione tra arbitrio, libertà e legge data nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*¹¹. Nell'VIII di queste Reinhold fa dipendere la realtà della libertà dalla coesistenza della legge morale e del desiderio sensibile e, ancora, dalla coscienza della facoltà della autodeterminazione, cioè dalla coscienza della libertà e della volontà (Briefe II: 266-267). Reinhold riconduce la libertà non immediatamente, e come vorrebbe Kant, al fatto della ragione, ma all'interazione di una pluralità di fatti della coscienza (Briefe II: 264). Nella visione offerta nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana* la libertà si trova di fronte a due impulsi, che non hanno certamente lo stesso valore morale, ma che sono portatori di una richiesta che la libertà deve strutturare e definire gerarchicamente (Briefe II: 246). Anche Per Kant la libertà deve gerarchizzare adeguatamente i moventi morali e sensibili in massime che sono capaci di valere come leggi. Ma per Kant solo la legge morale sarebbe di per se stessa un movente (AK, VI: 23). E quando non funge da movente è solo perché la libertà considera l'altro movente come

rinvia alle pp. 206-233 in cui si tratta specificamente dello sviluppo che Reinhold imprime alla riflessione kantiana sulla questione.

- 10 Per Reinhold si tratta di una tendenza di lungo periodo nella storia della filosofia la quale, nella filosofia moderna tedesca, e in particolare in Kant, Fichte e Schelling, trova il suo culmine. Infatti «Da sempre lo sforzo dell'essere umano verso una conoscenza completamente fondata, la cosiddetta filosofia, ha sempre rivelato, più o meno, e sempre in rapporto con una vera e propria follia – con una filodossia – nella quale l'arbitrio ha sempre fatto valere il suo influsso. Ma solo di recente l'arbitrio ha ottenuto il nome di libertà, impadronendosi completamente della speculazione e si è fatto valere come arbitrio speculante con il nome di ragione pura e, proprio per mezzo di questa follia metodizzante, si è presentata come filodossia compiuta e sotto il nome di filosofia pura come scienza» (BLU, II: 115-116).
- 11 Sul rapporto tra ragione pratica e volontà in Reinhold cfr. Olivier, 1941; Fabbianelli, 2000: 198-199; Bondeli, 2001; Gerten, 2003; Lazzari, 2003; Lazzari, 2004; Zöller, 2006; Marx, 2010. Una descrizione complessiva del punto di vista di *Briefe II* si trova in Bondeli, 2008. Una panoramica più ampia degli studi in merito è stata offerta da Ivaldo, 2012: 157.

condizione del primo. Così in Kant si impone il primato della legge morale e la sua affermazione come principio che consente alla coscienza umana di divenire consapevole della propria libertà costitutiva in quanto libertà determinata da un compito morale. Per Reinhold, invece, il potere di autodeterminazione della libertà emerge solo in funzione di impulsi che si rendono portatori di richieste opposte (Briefe II: 194-195). Il fattore positivo della libertà consiste perciò nell'autoattività della persona che vuole, la quale è diversa dall'autoattività della ragione pratica. L'autoattività della ragione pratica è condizione di possibilità per l'attuazione della volontà. Ma la volontà può sempre operare a favore o contro la legge. In questo senso l'autoattività del libero arbitrio è il fondamento soggettivo e autodeterminante dell'azione morale. L'autoattività della ragione si riferisce invece ai fondamenti oggettivi che hanno soltanto una funzione ottativa (Briefe II: 194-195). Reinhold, perciò, afferma l'infondatezza e nello stesso tempo il carattere fondamentale della libertà. Da una parte, infatti, ogni posizione oggettiva della volontà ha come fondamento la libertà stessa. Per altro verso però, la libertà non ha altro fondamento che se stessa (Briefe II: 193). Per questo l'obiezione di Schmid secondo la quale non sarebbe possibile ammettere un'infinita libertà della volontà sarebbe impossibile perché contraria al principio di ragion sufficiente¹². Per Reinhold, infatti, tale principio è valido nella misura in cui esibisce l'esigenza di un fondamento. Ma ciò non significa che tale fondamento debba essere esterno al fondato. In altre parole, il principio di ragion sufficiente riguarda la pensabilità di un ente, ma non determina se tale fondamento debba essere pensato fuori o all'interno dell'ente stesso. Per Reinhold sarebbe dunque possibile far emergere la libertà a partire dai suoi effetti, ma non nei suoi fondamenti. La libertà, perciò, non può essere intesa (kantianamente) come implicazione del fatto della ragione. Piuttosto, deve essere vista come un fatto della coscienza che si manifesta attraverso la coscienza di due impulsi contrastanti: quello interessato (sensibile) e quello disinteressato (morale, legge morale come movente). Così, la semplice natura disinteressata dell'azione non è un criterio sufficiente per concepire la libertà. La libertà consiste, invece, nella scelta indifferente fra la volontà pura e la volontà determinata patologicamente. Vista in rapporto alla prospettiva assunta nei *Contributi*, la posizione presentata nel secondo volume delle *Lettere* appare completamente opposta. La libertà si configura come il riflesso di una determinazione della persona, cioè come espressione di una pura attuazione della soggettività, mentre nella fase realista Reinhold rimette l'autonomia all'abbandonarsi del soggetto a un reale che si trova oltre la spontaneità e che viene fatto oggetto di fede.

3. Indagine psicologica e libertà della volontà

La tendenza antisoggettivista di Reinhold passa in effetti proprio per una critica agli equivoci impliciti negli sviluppi della filosofia trascendentale¹³. E riguardo al rapporto tra legge, libertà e arbitrio, la sua posizione va incontro all'impostazione che proprio Bardili

12 Una analisi di questo aspetto, molto significativo per lo sviluppo del secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*, si trova in Ivaldo, 2012: 212. Per una analisi dettagliata della riflessione reinholdiana sulla libertà cfr. in generale Ivaldo 2012: 200-219.

13 Una visione d'insieme del passaggio di Reinhold da una fase di sostegno e condivisione dei principi della filosofia trascendentale a una più critica, culminante nel progetto dei *Contributi* e nella proposta di un realismo razionale, è stata data da Ferraguto, 2018 e da Valenza, 2003, a cui si rimanda per una ricostruzione più approfondita.

aveva dato all'indagine sulla struttura dello spirito umano, che appare nel *Compendio*, ma che si consolida già negli scritti anteriori. È lo stesso Bardili a esplicitarlo in una delle sue prime lettere a Reinhold, pubblicate da quest'ultimo nel 1804. Qui Bardili giustifica il suo cammino filosofico come una metafisica che nella sua prima istanza è credenza (*Glaube*) e sentimento (*Gefühl*). Egli ritiene di non aver trascurato nessun passaggio nel corso dello studio della filosofia come scienza. Il suo percorso inizia dalla filosofia greca, di cui segue lo sviluppo fino alla nascita dei grandi sistemi speculativi, e si basa sulla possibilità di una critica psicologica della metafisica in generale, fino alla costruzione di una metafisica che non escluda Dio, ma che anzi ne risvegli in lui l'idea (BW: 21). A partire dalla fisica come «bisogno del suo intelletto», accompagnato da una costante attenzione per la matematica, Bardili riconosce la necessità intellettuale dell'uomo di costruire una scienza che si occupa del sovrasensibile. Questa, secondo quanto il filosofo scrive nel saggio *Sull'origine del concetto di libertà del volere*, sarebbe importante, non solo per aumentare le nostre conoscenze ma, soprattutto, per definirne la legittimità.

Si tratta di un approccio che caratterizza anche la prima fase del pensiero bardiliano, di stampo psicologico-razionale, che va dallo scritto del 1788 *Epoche dei più importanti concetti filosofici* (*Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe*) fino alle *Lettere sull'origine della metafisica* (*Briefe über den Ursprung der Metaphysik*) di dieci anni posteriore¹⁴. Obiettivo di questi scritti è ricondurre ogni elemento dell'esperienza umana e successivamente considerarne da questa prospettiva ciò che rientra nell'ambito della metafisica. In questo modo l'autore vuole sviluppare, non una storia della filosofia, ma una storia dei concetti intellettuali, che non ha ambizioni dimostrative, ma è volta a chiarire il modo in cui il genere umano scopre o giunge a certi concetti (Bardili, 1788: III)¹⁵.

Nella prospettiva della formazione di una filosofia pratica, questo approccio si caratterizza per l'introduzione della prospettiva fisiologica come strumento per mediare fra il livello semplicemente naturale e quello proprio dell'essere umano in quanto essere razionale e conciliare, in questo modo, psicologia e metafisica. Nella *Filosofia pratica universale* (1795) la concezione del rapporto organico tra ragione e natura permette a Bardili di tentare una fusione della dottrina empirica dell'anima e delle scoperte kantiane¹⁶. Nella sua comprensione della volontà¹⁷, il filosofo prova a evitare la spaccatura, che Kant introduce nella

14 Una trattazione del contenuto delle *Lettere* e una riflessione sull'importanza di questo scritto per lo sviluppo successivo della filosofia bardiliana è stato dato da Paimann: 2009: 76-89.

15 Il percorso di bardiliano è caratterizzato da una successione di momenti in cui la dimensione spirituale dell'essere umano è dapprima caratterizzata attraverso elementi naturali e (Bardili 1788: 1-17), successivamente, dall'idea di ordine del mondo, le cui caratteristiche fondamentali sono lo spinozismo e il materialismo, e culmina nella visione cartesiana (Bardili, 1788: 111-118), la prima a proporre una autentica dell'immaterialità dell'anima, connessa con una adeguata traduzione della dottrina cristiana in concetti filosofici. L'obiettivo di Bardili è, in questo senso, quello di ricondurre le rappresentazioni soprasensibili del genere umano a uno sviluppo storico legato alle capacità psicologiche dell'uomo e, soprattutto, al presupposto della completezza che lo caratterizza: la realtà non può essere caratterizzata da lacune, ma tutto deve poter essere ricondotto alla sua causa (Bardili, 1788: VII).

16 Cfr. su questo l'interpretazione di Tognini, 1976: 794-796.

17 La dimensione psico-fisica del volere come punto di partenza ed elemento centrale per la costruzione di una filosofia pratica appare fin dall'inizio dello scritto del 1795. Cfr. Bardili, 1795: 1-3 e 18, dove il volere non appare come una proprietà dell'individuo esperibile esternamente ma come un centro dinamico evidente nelle

seconda critica, tra facoltà di desiderare inferiore e superiore. Così egli prova a fornirne un'interpretazione unitaria, come uno sviluppo che muove dall'istinto alla volontà razionale, passando per l'intelletto come facoltà delle massime condizionate. Nella sezione dedicata alla facoltà del volere in generale la natura dell'uomo viene presentata a partire dalla sua dimensione sensibile e caratterizzata da un istinto fondamentale, che Bardili chiama impulso alla vita e che raccoglie sotto di sé tutti gli altri impulsi (Bardili, 1795: 41-45)¹⁸. Ma in questa ricostruzione è necessario distinguere due aspetti. Uno è quello che appare attraverso coscienza di noi stessi ed è direttamente connesso alla nostra dimensione naturale. L'altro è quello che assume tale coscienza fenomenica all'interno della attività rappresentativa e viene interpretata come spontaneità o forza (Bardili, 1795: 91-94). Questa soluzione intermedia del dualismo kantiano è alla base di una proto-forma di psicologia razionale che porta Bardili a intendere le prestazioni pratiche del soggetto come sviluppo che dalla sensibilità porta alla ragione passando per l'intelletto.

Applicato alla libertà del volere, vista come possibilità di agire in modo giusto o ingiusto, o come capacità di agire in modo sempre diverso, questa prospettiva pone innanzitutto di fronte al fatto inoppugnabile che l'arbitrio sia il fondamento delle azioni che consideriamo determinate dalla nostra libera volontà. La filosofia non può arrestarsi all'ammissione di questo fatto, ma ha il compito di spiegarne l'origine. In particolare, deve spiegare il modo in cui il genere umano arriva a una rappresentazione di questo tipo e, dunque, all'idea che tanto nell'ambito umano, quanto in quello divino, si diano azioni che non sottostanno né alle leggi della ragione, né a quelle della natura.

La conclusione di questa indagine, che Bardili anticipa subito all'inizio di questo scritto, è forte e può essere suddivisa in due momenti:

1. Secondo Bardili la teoria kantiana della libertà fa alcuni passi avanti ma, nonostante le interpretazioni di Reinhold e Forberg siano eccellenti, non riesce a venir fuori dal determinismo (Bardili, 1796: III-IV).

2. L'interpretazione della libertà del volere data nell'ambito della filosofia kantiana è sostanzialmente frutto di un'illusione, che è compito del metodo psicologico-storico smascherare (Bardili, 1796: V-VI).

Queste due tesi vengono dimostrate attraverso due percorsi argomentativi apparentemente distinti. Il primo, posto all'inizio dello scritto bardiliano, consiste in una sorta di fenomenologia, non della volontà, ma del concetto del libero volere ed è volto a mostrare come i concetti di volontà libera o di arbitrio siano illusioni psicologiche piuttosto che strumenti positivi per comprendere la ragione nelle sue potenzialità pratiche. In questo caso l'obiettivo polemico, esplicitato solo alla fine, è proprio l'interpretazione della filosofia pratica kantiana data da Reinhold nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*.

sue manifestazioni pratiche (desideri, volizioni) ed epistemiche (prestazioni intellettuali). Su questo cfr. anche Paimann, 2009: 33.

18 Senza voler entrare nello specifico, questo elemento svolge una funzione molto importante nella comprensione antropologica della razionalità individuale nella fase più marcatamente realistica del percorso bardiliano e in particolare in GEL:106-109. Qui, infatti, non si tratta semplicemente di chiarire in che modo la componente sensibile dell'individuo contribuisca alla determinazione della volontà, ma al mondo in cui la vita della natura sia comprensibile come espressione di una razionalità generale, che Bardili chiama pensiero (*Denken*), che si particolarizza, senza con ciò corrompersi in concrete prestazioni individuali.

Il secondo consiste nell'analisi critica dei risultati del rapporto tra libertà e causalità data da Forberg nel testo *Sui fondamenti delle leggi delle azioni libere* (*Über die Gründe der Gesetze der freien Handlungen*)¹⁹ ed è volto a chiarire le contraddizioni che derivano sia dalla tesi secondo la quale la libertà della volontà non può avere fondamento ma deve essere fondamento a se stessa, sia dall'ammissione di un qualche tipo di fondamento per il libero volere. Qui il metodo di Bardili non consiste in una descrizione fenomenologica dell'origine di determinate strutture concettuali, ma in un percorso elenchico. Il filosofo assume le tesi di Forberg per mostrarne l'intima contraddittorietà.

Ora, prima di entrare nello specifico di questa dimostrazione è importante considerare che l'approccio bardiliano alla problematizzazione della libertà del volere non è rilevante soltanto nel contesto della ricezione della filosofia pratica kantiana. Il tentativo di ripensare la spontaneità della ragione in termini psicologici e antropologici ha un impatto sulla definizione delle strutture e del principio della filosofia prima. La questione della libertà del volere pone, infatti, il problema della ricerca di una dimensione alternativa a quella della ragione teoretica, in cui la libertà non è pensabile come ragione sufficiente per spiegare le determinazioni del volere umano e in cui la fondazione di un'azione libera è messa in crisi dalla costante possibilità di un regresso all'infinito. Dal punto di vista della ragione teoretica, infatti, affermare che un qualcosa 'a' non può essere pensato senza qualcos'altro 'b' implica affermare che 'a' non può *essere* senza 'b'. Ma nel caso della ragione pratica, dire che siamo liberi se vincolati moralmente e viceversa non può implicare né che la legge morale sia causa della libertà, né il contrario. In un caso avremmo un fatalismo intelligibile. Nel caso opposto avremmo un relativismo²⁰.

Nello sviluppo della filosofia classica tedesca questo problema viene risolto in due modi. Il primo investe una riflessione sul rapporto tra libertà e legge morale nei termini di potenziamento e trasformazione della coscienza individuale, portata avanti, oltre che da Reinhold, anche da Fichte (Franks, 2005: 293-294). Secondo questo modello, tra libertà e legge morale esisterebbe una circolarità. Ma non si tratterebbe di una circolarità viziosa. Il rendersi progressivamente morale dell'individuo aumenta e chiarisce la coscienza della libertà, senza generare però una fondazione autentica. La definizione del principio della filosofia, da questo punto di vista, è tutta incentrata sulla definizione delle forme secondo le quali il soggetto accede al mondo in maniera razionale, cioè non caratterizzata da elementi individuali che la ragione stessa non sarebbe in grado di controllare. Sotto questo profilo, la fondazione rispetta la seguente massima: la coerenza e la giustificabilità dei nostri discorsi sono espressione di un comportamento moralmente qualificato²¹.

19 Jena, 1795. Non è obiettivo di questo articolo entrare nel merito di questo scritto di Forberg, recentemente pubblicato in Forberg, 2021. Una rapida trattazione dei risultati ottenuti da Forberg in questo scritto è data da Wesselsky, 1913: 25, che tuttavia riprende il commento dato da Bardili nel testo del 1796. Gli studi su Forberg non sono moltissimi e quasi tutti legati al suo ruolo nella *Controversia sull'ateismo* (*Atheismusstreit*). Pochi sono gli studi che si occupano dei suoi primi scritti e in particolare di quello sulle leggi delle azioni libere. Oltre che all'importante studio di Wesselsky, per una ampia ricostruzione del pensiero di Forberg cfr. Frank, 1996.

20 Si tratta di una questione molto importante assunta nell'attuale dibattito sugli argomenti trascendentali, su cui cfr. almeno Stroud, 1968 e Stroud, 1999.

21 Molto chiari su questo punto sono tanto il Reinhold del *Fondamento del sapere filosofico* (Reinhold, 1791: XVII), quanto il Fichte della *Prima introduzione alla dottrina della scienza* (GA, I, 4: 194-195). L'argomentazione fichtiana, secondo cui «la filosofia che si fa dipende dall'uomo che si è» e la connessa alternativa fra

Il secondo modo, viene espresso in maniera molto chiara nel realismo razionale reinholdiano e nel giovane Hegel, ma caratterizza anche la riflessione schellinghiana sulla libertà. Qui la libertà non viene intesa come proprietà del soggetto individuale, ma come espressione di una struttura (potremmo dire: di una logica) più ampia, di cui la prestazione del soggetto è soltanto un riflesso o una manifestazione. Anche in questo caso il legame tra legge morale e fatto della ragione esprimerebbe una contraddizione. La stessa espressione 'fatto' rinvierebbe a un qualcosa di esistente, che limita o deve essere integrato nella razionalità ma che, nello stesso tempo, ne limiterebbe l'universalità²². Il filosofare, in questo senso, non può essere inteso come potenziamento della coscienza finita e la giustificazione dei nostri discorsi sarebbe, sì, moralmente qualificata, ma rinvierebbe a una dimensione ulteriore inesplicabile dal suo punto di vista. La prestazione del soggetto dovrebbe essere intesa, non più come il luogo privilegiato in cui il principio si rende evidente, ma come il momento di uno sviluppo più generale. La libertà individuale, non sarebbe più espressione integrale della struttura della ragione, ma uno dei diversi momenti del suo articolarsi. E la comprensione della libertà non avverrebbe più sotto il profilo trascendentale, come funzione di una donazione di senso per una realtà che «non ha senso» (*sinnlos*, GEL: XV), ma sotto quello fenomenologico e storico, come figura limitata e provvisoria di questo sviluppo.

Il primo modello valorizza la libertà, la sua articolazione individuale e la sua pretesa assolutezza appaiono come l'elemento necessario per il procedere e per la fondazione di una filosofia. Nel secondo modello la libertà, la sua articolazione individuale e la sua pretesa assolutezza devono essere esibite nella loro parzialità come illusioni, dalla cui decostruzione emerge una dimensione di senso più ampia che non appartiene soltanto al soggetto, ma che quest'ultimo condivide con la realtà con cui interagisce.

4. La libertà è una illusione

Bardili, e successivamente Reinhold, sviluppano evidentemente questa tendenza. Tale sviluppo non avviene, però, solo nel *Compendio*, ma è preparato nelle riflessioni che lo precedono. Nella prima parte dello scritto del 1796 Bardili descrive la libertà della volontà come un concetto che si forma a partire dalla constatazione che lo spirito umano si trova di fronte a una molteplicità di eventi empirici che definiscono, tanto nello spazio come nel tempo,

dogmatismo e idealismo, appaiono chiaramente come una strategia retorica. La possibilità di scegliere tra questi due approcci è solo illusoria. Il dogmatismo, infatti, non è un'autentica filosofia. Innanzitutto, perché il dogmatico identifica una cosa esterna all'io con il principio della filosofia e non riesce a dare una spiegazione compiuta del sistema del sapere umano (GA, I, 4: 195). E poi, chi sostiene il dogmatismo non può 'sceglierlo' davvero. A differenza di quella dell'idealista, la sua concezione dello spirito umano nega la libertà e contrasta con il supremo interesse che la filosofia deve mettere in evidenza, quello per noi stessi. A rigore, secondo Fichte, non è possibile scegliere 'una' filosofia. O, da un altro punto di vista, la scelta della filosofia non richiede una decisione 'tra' filosofie, ma un decidersi 'per' la filosofia. La sua dottrina della scienza non è altro che la giustificazione complessiva degli elementi che motivano questa scelta, grazie alla quale si esibisce e si articola l'«essere» di chi sceglie e da cui la filosofia stessa dipende. La dottrina della scienza, cioè, è un esercizio di pensiero volto alla giustificazione compiuta dei suoi presupposti e, in particolare, del suo punto di partenza (cfr. su questo, fra i moltissimi contributi, la lettura data da Philonenko, 1966). Per una riflessione sulla dimensione pratico-morale del fondamento della filosofia cfr. Ivaldo, 2010.

22 Cfr. ad esempio GEL: 48; Hegel, 1968, II: 36; Schelling, 1859, 7: 352.

una molteplicità di opzioni individuali (Bardili, 1796: 5). Ciò riguarda sia le azioni concrete, sia la valutazione degli eventi stessi. Una visione del genere, che si pone precisamente nello spazio aperto dall'impossibilità di connettere un'azione a un fondamento specifico esterno all'azione stessa, si concretizza nell'idea tipica del senso comune secondo la quale si può ciò che si vuole e si vuole ciò che si può (Bardili, 1796: 10). Dal punto di vista filosofico Descartes legittima un'idea del genere, tanto applicata all'essere umano, come applicata a Dio, arrivando addirittura a qualificarla come innata (Bardili, 1796: 6). È necessario però chiarire l'origine di questa idea e, per farlo, è necessario verificarne la consistenza rispetto a tre domande:

1. Che cosa possiamo osservare nell'esperienza che ci porta ad ammettere l'esistenza di una volontà libera?
2. Che cosa l'essere umano crede di vedere nel fenomeno del volere libero e, soprattutto,
3. che cosa gli fa credere che questa credenza sia vera (Bardili, 1796: 11).

La risposta alla prima questione permette esattamente di descrivere la libertà come atto dello spirito che si determina in un contesto spaziale e temporale in cui in cui non ci sono fondamenti oggettivi. In questo caso la libertà del volere è fondamento a se stessa, può essere intesa come un fatto e prende il nome di arbitrio, con cui indichiamo la possibilità di poter esercitare variamente le forze del nostro spirito indipendentemente da un fondamento esterno. Se, ad esempio, consideriamo un dado che viene lanciato e che si ferma sul numero tre, ricorriamo all'arbitrio quando vogliamo attribuire a questo risultato una causalità e non vogliamo rimetterci al caso (Bardili, 1796: 17).

Attraverso la risposta alla seconda domanda possiamo giungere all'idea di arbitrio come capacità positiva, che entra in gioco quando una certa azione non viene determinata da ragioni esteriori. Ciò, tuttavia, non elimina il fatto che ogni azione possa essere ricondotta a un'inclinazione o a un interesse che si produce nel nostro spirito a partire da una causa, che potremmo non aver identificato o che resta ignota. Così, da una parte, la volontà si mette «nelle mani dell'arbitrio come suo sovrano e diventa una volontà indifferente e, dopo che si è posto tutto ai piedi dell'essenza cieca naturale dell'arbitrio, la si è tuttavia caratterizzata come libertà umana» (Bardili, 1796: 20). Ma, dall'altra, tale asservimento sarebbe soltanto un equivoco concettuale. Esso sarebbe determinato dal fatto che anche quando pensiamo di esserci liberati da un'inclinazione o da una passione in una nostra decisione ci sarebbe sempre una qualche determinazione sensibile predominante a spingerci ad agire in un certo modo, anche solo il sentimento dell'indipendenza dalle passioni (Bardili, 1796: 21).

Ma da dove deriva tale illusione? Su questo punto Bardili sembra essere molto chiaro: «l'idea di libertà della volontà emerge dove non è possibile riconoscere alcun fondamento concreto capace di soddisfarci e serve per riempire questa lacuna» (Bardili, 1796: 24). Tale riempimento, che rispetta l'esigenza fondamentale del nostro spirito di non avere lacune nella totalità della conoscenza (Bardili, 1796: 31-32), è però solo dialettico. Infatti, possiamo applicare il principio di ragione sempre solo da un punto di vista formale, nella misura in cui fa parte della natura della nostra coscienza pensare la causalità delle connessioni tra fenomeni così come essi ci si manifestano. Ma non riusciremo mai a cogliere le loro cause materiali. Perciò non è mai detto che la connessione causale che siamo capaci di pensare coincida con quella materiale relativa alle cose così come sono in se stesse. L'esperienza

mostra, del resto, che questo ragionamento vale anche per il nostro volere. In ogni attuazione della volontà, infatti, abbiamo sempre la rappresentazione dell'espressione della sua forza, ma mai della sua causa. Siamo coscienti del nostro arbitrio, ma non riusciamo mai a cogliere la forza che lo determina. Allo stesso modo, quando lanciamo a nostro piacimento una pietra, ne vediamo il movimento, ma non riusciamo a stabilirne la causa. Ed è a questo punto che riconduciamo tutto a un atto del nostro io e arriviamo a pensare che la direzione in cui è stata lanciata la pietra sia indifferente a ogni tipo di causa esterna (Bardili, 1796: 29-30).

In altre parole, secondo Bardili, la comprensione della libertà come fondamento a se stessa nella determinazione di un agire indifferente è accettabile solo in funzione della natura dialettica della nostra coscienza (Bardili, 1796: 27). Reinhold ha ragione nel sostenere che il principio di ragione può essere considerato valido solo per pensare il fenomeno della libertà. Ma è proprio questo che la rende un concetto illusorio: legittimo solo nell'ambito della concatenazione delle prestazioni dell'intelletto umano, ma inefficace per spiegare la reale connessione tra stati di cose (Bardili, 1796: 45). È in questa cornice che la riflessione bardiliana sull'illusorietà della libertà che, come vedremo nelle pagine seguenti, costella lo scritto del 1796 appare meno ingenua e si rivela come il primo passo verso uno stile filosofico che avrà vasta risonanza nei decenni successivi.

5. I paradossi del volere libero

L'ulteriore prova dei risultati della lettura kantiana del problema della libertà viene condotta da Bardili discutendo la tesi di Forberg, opposta a quella di Reinhold. Nel sostenere che la filosofia kantiana non soltanto si è avvicinata alla soluzione della questione, ma la ha addirittura risolta, Forberg chiarisce, secondo Bardili, due punti fondamentali:

1. Che la libertà non è affatto una facoltà senza fondamento.
2. Che non consiste nella capacità di agire indipendentemente da una legge (Bardili, 1796: 47).

La dimostrazione del primo punto ruota tutta intorno alla possibilità di intendere la volontà come una facoltà che agisce in virtù di fondamenti di determinazione, i quali non devono essere pensati necessariamente come derivanti da una causalità naturale. Tra necessità naturale e necessità morale c'è infatti una differenza fondamentale. Nel caso della necessità naturale, la causa deve essere pensata come antecedente nel tempo e quindi come qualcosa a cui il soggetto non può ritornare. Nel caso della necessità a cui possiamo legare la determinazione della volontà non ci sarebbe questa successione temporale. Necessaria sarebbe solo la posizione dell'effetto una volta posta la causa. Ma il soggetto sarebbe sempre padrone di legare la determinazione della sua volontà a quella causa o meno. Causa ed effetto sarebbero dunque posti in una connessione atemporale e il soggetto potrebbe sempre evitare di legare la sua azione a una certa causa. In questo modo si salverebbe, secondo Forberg, la definizione kantiana della libertà come capacità di agire indipendentemente dalla causalità naturale. E sarebbe anche conforme all'idea di Kant, secondo cui, relativamente alla libertà, la relazione tra causa ed effetto non può cadere nel tempo (B: 567; Bardili, 1796: 48-51). E, a differenza dell'interpretazione data da Reinhold non si sarebbe detto ancora nulla sulla possibilità che la libertà sia fonda-

mento a se stessa. Il problema di Forberg sarebbe invece il fatto che la riformulazione del concetto di necessità e l'eliminazione dal concetto di necessità della successione temporale non dimostrano la possibilità della libertà. Anzi, l'affermare che la libertà sussiste solo se si eliminano nel tempo alcuni impedimenti dimostrerebbe esattamente il contrario, e cioè che la libertà sarebbe prodotta negativamente da questa eliminazione (Bardili, 1796: 53). Di fatto, Forberg non dimostra la libertà, ma deduce solo la possibilità del suo uso, come capacità attraverso la quale l'essere umano può porre o togliere l'espressione della sua propria forza e, quindi, fare o non fare qualcosa. A questo fare, continua Bardili, si può o non si può trovare un fondamento. Se lo si trova, l'uso della libertà non è più arbitrario (*beliebig*), e quindi la libertà si annulla (Bardili, 1796: 54). Se invece non adduciamo alcun fondamento, sfuggiamo al principio di ragion sufficiente che, invece, dovrebbe essere ammesso come valido universalmente, allo stesso modo del principio di contraddizione. Del resto, se si continuasse, con Reinhold, a sostenere che la libertà è fondamento a se stessa otterremmo solo nuove difficoltà. In particolare, se il fondamento fosse posto nell'io, dovremmo concludere che l'io è fondamento di due conseguenze. Per altro verso, se ammettessimo nell'io due fondamenti (uno per una certa azione e uno per quella contraria), la conclusione sarebbe ancora più contraddittoria. O i due fondamenti avrebbero lo stesso peso, oppure dovrebbe esserci qualcosa che spinge in una direzione piuttosto che nell'altra (Bardili, 1796: 57). E quindi l'io come fondamento non sarebbe più tale. Lo stesso si potrebbe dire assumendo l'interesse morale legato al concetto di bene come fondamento di determinazione della volontà libera. Di fatto tale concetto è una rappresentazione. E perciò, se la rappresentazione influisce sulla volontà, il fondamento della scelta non sarebbe più l'io. Se invece la rappresentazione si rivela come ininfluyente l'io torna nella situazione contraddittoria, in cui o resta inattivo o non agisce in virtù di se stesso. Infine, anche se volessimo pensare all'io come fondamento solo della possibilità di scelte opposte, la necessità della realizzazione di una certa opzione assimilerebbe la possibilità e la libertà del volere sarebbe ulteriormente negata (Bardili, 1796: 59-60). Così, ammesso che non possiamo spiegare la libertà se non in base a fondamenti di determinazione dobbiamo chiarire di che tipo questi ultimi debbano essere. Secondo Forberg dovremmo escludere che tali fondamenti siano forze intelligibili, perché resterebbero inconoscibili e non ci permetterebbero di risolvere la questione. Siamo capaci di pensare, tuttavia, azioni della volontà che producono oggetti specifici, e cioè massime in funzione delle quali orientiamo le nostre azioni. Il concetto di massima, come azione della volontà che determina altre azioni della volontà, potrebbe essere assunto come fondamento di determinazione del volere libero. E tuttavia, secondo Bardili, Forberg non chiarisce in che misura una massima possa essere nello stesso tempo fondamento di determinazione di azioni specifiche e fondamento di determinazione di opzioni arbitrarie. Un analogo schema viene applicato alla prova della tesi secondo cui la dottrina kantiana introduce la libertà come una facoltà priva di legge. Ma anche in questo caso si giungerebbe a conclusioni contraddittorie. Se la libertà non viene ricondotta a una legge o, che è lo stesso, a un fondamento, avremmo un'applicazione parziale del principio di ragione. Se invece leghiamo la libertà a un fondamento, essa solo in apparenza resterebbe tale, nella misura in cui non potrebbe mai essere causa di due determinazioni opposte (Bardili, 1796: 59).

6. Conclusione

Pur non giungendo esplicitamente alla formulazione di una tesi positiva, lo scritto sulla libertà del volere appare il correlato critico della riflessione sulla filosofia morale kantiana condotta nella *Filosofia pratica universale* del 1795. Al di là della sua funzione apparentemente marginale nella riflessione sulla filosofia pratica di Kant, il testo mette tuttavia in evidenza due elementi fondamentali:

1. La distinzione tra l'autonomia della ragione e l'attività della libertà si trova alla base di una comprensione illusoria del soggetto come essere libero, capace di orientare le sue azioni tra moventi opposti e contrapposti. Tale apparente libertà, di fatto, sarebbe dovuta alla nostra incapacità di conoscere le cause recondite delle nostre azioni, ma non potrebbe mai essere assunta come auto-fondamento positivo delle azioni stesse.

2. La legittimità del discorso sulla libertà viene vagliata in rapporto alla sua conformità al principio di ragion sufficiente, che non è assunto solo come condizione trascendentale per la pensabilità della causalità della libertà (come faceva Reinhold), ma come principio anche della costituzione materiale del reale. Ciò esplicita la tendenza di Bardili a intendere la razionalità umana come una condizione specifica, piuttosto che come una possibilità problematica che si offre all'uomo in quanto essere pragmatico²³.

Queste due conclusioni permettono certamente di intendere la problematizzazione bardiliana della libertà del volere come un tentativo di riabilitare il determinismo. Come tuttavia appare chiaro fin dalle coeve recensioni allo scritto²⁴, Bardili lascia fuori l'aspetto più importante della questione: il motivo pratico che ci spinge ad ammettere la libertà a fondamento delle nostre azioni. Secondo questa interpretazione, Bardili avrebbe mostrato solo l'inammissibilità della problematizzazione filosofica della libertà del volere, ma non riflette adeguatamente sul fatto che la libertà è data prima di tale riflessione. L'argomentazione di Bardili lascia, così, intatta la deduzione kantiana, secondo la quale la libertà non è un fatto, ma un concetto, e in particolare un'idea (B: 562), della cui realtà non abbiamo una conoscenza teorica, ma soltanto una consapevolezza pratica, attraverso la legge morale, che senza libertà non sarebbe possibile²⁵. Questa presunta ingenuità della posizione bardiliana si ripresenta, come in parte abbiamo visto, nella critica alla filosofia pratica kantiana condotta, dal punto di vista del realismo razionale nei *Contributi* e ricorre, in generale, nel percorso complessivo di Bardili, oltre Kant, verso la formazione del suo realismo logico. Letta, però, in un contesto più ampio tale ingenuità appare per l'appunto solo presunta. Essa si basa su

23 Il che potrebbe presupporre un appiattimento della differenza, in Kant, tra realismo empirico e idealismo trascendentale con la conseguenza, già notata da Hegel, di rendere l'idealismo un empirismo (cfr. ad esempio Hegel, 1968, II: 88-89).

24 Cfr. ad esempio la recensione apparsa negli *Annalen der Philosophie und der Philosophischen Geistes*, curati da L. H. Jakob, nel 1797, pp. 131-145, in part. pp. 144-145.

25 Da questo punto di vista Bardili sembra trascurare l'insieme dei significati del concetto di libertà attribuibili a Kant e, in particolare, la differenza tra la dimensione empirica e quella trascendentale che la caratterizza. Non è negli obiettivi di questo articolo approfondire i diversi concetti di libertà riscontrabili negli scritti kantiani, ma piuttosto quello di mostrare come l'assimilazione selettiva della proposta kantiana sia alla base della formazione di una concezione della razionalità che si pone l'obiettivo di superare il trascendentalismo na in una filosofia dell'assoluto. Per una visione sintetica e approfondita delle diverse accezioni della libertà in Kant si veda comunque Beck, 1987.

un elemento sempre più presente nella discussione sulla filosofia di Kant: il dubbio che le funzioni offerte dalla soggettività possano offrire l'unica via di accesso a una compenetrazione razionale della realtà.

Bibliografia

- Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund (= GEL).
- Bardili, G. (1788). *Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe nebst den nöthigsten Beylagen. Erster Theil. Epochen der Ideen von einem Geist, von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechtheit der beiden Pythagoreer, Ocellus und Timäus*. Halle.
- Bardili, G. (1795). *Allgemeine Praktische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.
- Bardili, G. (1796). *Ueber den Ursprung des Begriffes der Willensfreiheit*. Stuttgart: Löflund.
- Beck, L.W. (1987). Five concepts of freedom in Kant. In J. T.J. (ed.) Szrednicki, *Stefa Körner – Philosophical analysis and Reconstruction*. Dordrecht-Boston-Lancaster: Nijof, 35-52.
- Beiser, F. (2002). *German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bondeli, M. (1995). *Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bondeli, M. (2001). Freiheit im Anschluß an Kant. Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen. In V. Gerhardt e R.P. Horstmann (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, vol. 5. Berlin: de Gruyter, 243-251.
- Bondeli, M. (2020). Einleitung. In K.L. Reinhold, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7/1. Schabe: Basel, XIII-CXVIII.
- Erdmann J. E. (1848). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. III. Leipzig: Vogel.
- Fabbianelli, F. (2000). Die Theorie der Willensfreiheit in den Briefen über die kantische Philosophie (1790-1792) von Karl Leonhard Reinhold. *Philosophisches Jahrbuch*, 428-443.
- Ferraguto, F. (2017). A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. *Perspectivas práticas. Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1-20.
- Fichte, J. G. (1962-2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog (= GA).
- Forberg, F. (2021). *Philosophische Schriften II*. London: Brill.
- Frank, M. (1996). Friedrich Karl Forberg - Portät einer vergessener Kommilitonen des Novalis. *Athenäum*, 9-46.
- Hartmann, N. (1972). *La filosofia dell'idealismo tedesco*. Milano: Mursia.
- Hegel, G. W. (1968-). *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1902). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Reimer. (= AK).
- Kant, I. (1787). *Kritik der Reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch (= B).
- Klemme, H. (2016). *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. London: Bloomsbury.

- Lask, E. (1903). *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen: Möhr 1903.
- Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Mcdowell, J. (1996). *Mind and World*. Harward: Harward University Press.
- Noller, J. (2015). *Die Bestimmung des Willens*. Alber: München.
- Olivier, P. (1941). *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*. Ebering: Berlin.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Philonenko, A. (1966). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: PUF.
- Reinhold, K.L. e Bardili, G. (1804). *Briewwechsel über das Wesen der Philosophie*. München: Leuter (= BW).
- Reinhold, K.L. (1791). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: Mauke.
- Reinhold, K.L. (1792). *Briefe über die kantische Philosophie. Bd. II*. Leipzig: Göschen. (= Briefe II)
- Reinhold, K.L. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes.
- Rockmore, Tom (2005). On classical and neo-analytic forms of pragmatism. *Metaphilosophy*, 259-271.
- Rockmore, Tom (2016). *German Idealism and constructivism*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- Rosenkranz, K. (1840). *Geschichte der kantischen Philosophie*. Voss: Berlin.
- Schelling, J. (1859). *Schellings sämtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg: Cotta.
- Schelling, J. (1959). *Schelling's Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*. München: Beck.
- Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 241-256.
- Stroud, B. (1999). The Goal of Transcendental Arguments. In R. Stern (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarli, S. (2016). *Compiti e Limiti della filosofia. Bardili, Reinhold e Köppen in dialogo*. Roma: Diss.
- Tarli, S. (2021). Convinzione naturale e convinzione speculativa, fede e sapere, filosofia e vita: l'intervento di Reinhold nell'*Atheismusstreit*. *Fogli di filosofia*, 73-94.
- Tognini G. (1987). Tradizione e 'nuova filosofia' nel realismo logico di C. G. Bardili. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettere e Filosofia*, 771-826.
- Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM.
- Wesselsky, A. (1913). *Forberg und Kant*. Leipzig: Deuticke.
- Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auserinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Chritoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471.
- Zöller, G. (2000). German Realism. The self-limitation of Idealist-Thinking: Fichte, Schelling, Schopenhauer. In K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 200-218.

La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica

Heinrich Meier's Political Theology: a critical proposal

JORGE LATORRE MERINO*

Resumen: La teología política ocupa hoy un lugar privilegiado en los estudios teórico-políticos y filosóficos que estimulan la vida del debate académico actual. Carl Schmitt, así como las polémicas que rodean el legado de su obra, tiene una clara responsabilidad en este estado actual de cosas. Muchos se han lanzado a proponer claves interpretativas a fin de arrojar nueva luz sobre el trabajo del jurista. Uno de los especialistas más acreditados en este ámbito es Heinrich Meier. A través del análisis de su propuesta de lectura, en este artículo se busca polemizar con un aspecto fundamental de la misma. Analizando, asimismo, los resultados que arroja la lectura de Meier en lo tocante a la relación Hobbes-Schmitt, el texto busca esbozar una propuesta de revisión de la categoría «teología política», que en ocasiones se ha visto excesivamente restringida a los márgenes del universo intelectual de Schmitt.

Palabras clave: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, Heinrich Meier, teología política, secularización.

Abstract: Political Theology has a central role in theoretical-political and philosophical studies in the current debate. Carl Schmitt and the polemics around his work are one of the reasons which explain this situation. Many readers have made several efforts in order to understand the meaning of the jurist's work. One of the most reputable scholars on this issue is Heinrich Meier. Analyzing his lecture, this paper aims to question one of his fundamental thesis. Furthermore, the results of Meier's work will be also analyzed within the Hobbes-Schmitt relationship. Thus, in the light of our conclusions we will come up with an outline of a new meaning of "Political Theology" beyond the borders of Schmitt's intellectual universe.

Keywords: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, Heinrich Meier, Political Theology, Secularization.

Recibido: 24/08/2022. Aceptado: 27/12/2022.

* Doctorando en Ciencias Políticas, de la Administración y Relaciones Internacionales en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). También ejerce como Colaborador Honorífico del Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la misma universidad. Email: jorgelat@ucm.es. Actualmente se encuentra estudiando el debate teológico-político del pasado siglo y sus recepciones en el pensamiento actual. En el marco de su trabajo doctoral, la obra de Carl Schmitt ocupa un lugar predilecto en sus actuales investigaciones. En 2022 publicó en *Res Publica: revista de las ideas políticas*, el artículo "El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia".

1. Introducción

Es bien sabido que Heinrich Meier forma parte de los *schmittólogos* de renombre mundial y sus aportaciones a la recepción de la obra del jurista son un punto indispensable del debate actual. La tesis de partida con la que trabaja Meier procede de su análisis del comentario del joven Leo Strauss a *El concepto de lo político*. Meier sostiene que el mayor problema detectado por Strauss es la indefinición schmittiana de un núcleo sustancial de lo político, y añade que esta falta de sustancia obedece a la naturaleza teológica del pensamiento del jurista, o mejor, a la necesidad de Schmitt de esconder sus apriorismos teológicos a fin de librar la batalla contra el liberalismo en el terreno de la metafísica (Meier: 2008, pp. 85-86). Este «Comentario» posee una historia propia, y permaneció en segundo plano hasta que en 1988 Meier publicó un volumen recopilatorio, donde se recoge el «comentario» de Strauss, una introducción al mismo, en la que Meier esboza una interpretación original del pensamiento de Schmitt, y por último, se incluye también el intercambio epistolar entre ambos autores.

Seis años más tarde, Meier lanzaría un volumen sistemático, desarrollado a partir de lo descrito en el «Diálogo de ausentes», esta vez dividido en cuatro capítulos que abordan el conjunto de la obra de Schmitt, bajo el título *Die Lehre Carl Schmitts* (1994). La tesis es la misma que seis años atrás: para comprender el significado último del pensamiento schmittiano, hemos de partir de la premisa de que existen dos grandes métodos de conocimiento que piensan la política: uno es la filosofía política y otro la teología política. De nuevo, esta lectura es deudora del «comentario» de Strauss, así como de otros trabajos donde el filósofo ahonda en esta idea (Strauss, 2014). Sin embargo, la empresa teórica de separar categorialmente «teología política» de «filosofía política» para analizar el conjunto del trabajo de Schmitt, deudas aparte, es obra exclusiva de Meier¹.

La novedad de la aportación de Meier consiste, en primer lugar, en encuadrar a Schmitt como un claro miembro de esa familia llamada «teólogos políticos», distinta de la de los filósofos, para más tarde, en segundo lugar, investigar el pensamiento del jurista en torno a cuatro grandes cuestiones: moral, política, revelación e historia.

El pensamiento teológico-político, tal como Meier lo define, es una forma de conocimiento que parte de la fe en la Verdad revelada, que posee la fuerza empírica de exigir una respuesta en cada momento histórico, tomando los acontecimientos terrenales como un desafío único que demanda una coacción al orden². El hecho de que la «teología», tal como la entiende Meier, se agote en un acto de fe, y no tome en consideración los elementos nucleares pertenecientes a la dimensión del *logos*, es uno de los grandes problemas de su tesis, y ha sido criticado en otro lugar³. En términos teológicos, y siempre según Meier, el «teólogo de la política» se caracteriza por una postura de apertura a la trascendencia, a la espera de escuchar el llamado de la historia. En este sentido, cada desafío epocal, cada reto

1 En adelante tomaremos distancia de la separación conceptual straussiana entre «teología política» y «filosofía política» para centrarnos exclusivamente en la distinción de Meier, que difiere considerablemente de la de Strauss.

2 Entre otros lugares, esta reflexión viene presentada de forma más compacta en el prefacio a la edición americana. Cf. H. Meier (2011, pp. XI-XIX).

3 Me remito al artículo de H. E. Herrera (2013).

planteado al *statu quo*, es —o debe ser— respondido con una imposición de orden; la voluntad divina reclama una acción autoritaria con la determinación de afianzar el orden político.

Desde el punto de vista ontológico, la filosofía política sitúa el fundamento de lo político en el puro conocimiento humano, mientras que la teología política parte de la convicción innegociable de que la verdad ha sido revelada al hombre por una instancia supraterrrenal, y reclama de éste una respuesta en forma de imposición autoritaria de orden. Pese a esta distinción ontológica, Meier (2011, pp. 41-43) admite, poniendo en riesgo todo su razonamiento ulterior, que ambas formas de pensamiento están determinadas por la fe, incluso aquellas que se vanaglorian de su ateísmo. Así las cosas, tanto la filosofía política como la teología política parten de la asunción de una serie de enunciados que solo se sostienen en actos de fe, y no son por tanto, científicamente demostrables. Con lo cual, de acuerdo con la distinción de Meier, tanto la filosofía política como la teología política parten de un supuesto normativo infundado, en lo que difieren es en el contenido de dicho supuesto: en el caso de la filosofía política, el apriorismo consistiría en otorgar al conocimiento humano la primacía ontológica; mientras, en el caso de la teología política, se concedería una posición privilegiada a la Verdad revelada.

Las implicaciones contenidas en esta distinción son innumerables, pero conviene concentrarse en las más relevantes para la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, el concepto de teología política manejado por Meier impone un llamamiento inexcusable a la (re)acción política; se trata, por principio, de un pensamiento orientado a la acción humana. En segundo lugar, la respuesta que la teología política exige de la humanidad tiene un carácter autoritario; es un acto de obediencia a un llamado que no halla fundamento en la racionalidad del ser humano y se encuentra determinado por la necesaria imposición de un orden eficaz. De este modo, las síntesis racionales y las filosofías del progreso no entran dentro de las coordenadas de esta forma de pensar la política (Meier: 2011, pp. 12-16). En tercer lugar, para la teología política la autoridad soberana y omnímoda que está detrás del gran teatro de la historia es Dios, y por tanto nos hallamos ante una forma de conocimiento providencialista, que rechaza de plano toda filosofía inmanentista y antropocéntrica: el hombre no posee autosuficiencia y su acción está determinada por la Providencia (Meier: 2011, pp. 66-100). Por último, y este puede ser uno de los puntos más polémicos de la propuesta de Meier, como veremos más adelante, la teología política no especula acerca de la naturaleza o los contenidos de la voluntad divina, solamente se limita a obedecer un mandato trascendente de sumisión a la autoridad soberana de Dios. El dios de los teólogos políticos puede parecerse, en su insondabilidad, al nominalista *Deus absconditus*, ante el cual toda forma de indagación acerca de su naturaleza representa el más grave de los pecados, similar al pecado original que supuso la expulsión de Adán y Eva del paraíso, que la antigüedad clásica identificó con el mito de Prometeo⁴. El sometimiento a la autoridad soberana de Dios, fundamentado en la doctrina del pecado original es el gran principio cristiano sobre el que orbita el pensamiento «teológico-político» que describe Meier.

Uno de los grandes interrogantes que plantea esta teoría es si la imagen de Schmitt permanece excesivamente presente en eso que Meier denomina «teología política», es decir,

4 La cuestión de la insondabilidad de Dios, que Schmitt toma de Tertuliano, viene expuesta en Meier (2011, pp. 86-95).

¿en qué medida podemos hablar de una categoría de pensamiento y no estamos solamente hablando de «pensamiento schmittiano»? ¿Tiene la teología política de Meier algún miembro en su familia, más allá del propio Carl Schmitt? En una palabra, ¿tiene la descripción de Meier entidad categorial? ¿Es realmente algo más que una interpretación del pensamiento schmittiano? Mi tesis es que Meier falla a la hora de ordenar jerárquicamente los rasgos del pensamiento del jurista a través de su categoría «teología política». Asimismo dicha categoría corre el riesgo de agotarse cuando intenta trascender las fronteras del «universo Schmitt». Para demostrar esta tesis, me gustaría poner un foco crítico sobre uno de los apartados centrales del libro de Meier, concretamente, el que aborda la relación Schmitt-Hobbes.

2. Alcance teórico de la «teología política»

Sin lugar a dudas, la centralidad de la teología política en el debate contemporáneo se explica en buena medida por la influencia de la obra de Schmitt. La discusión se ha avivado en las últimas décadas, y ha incrementado sin precedentes el interés teórico por el jurista de Plettenberg⁵. La teología política, tal como viene definida por Schmitt en su libro de 1922, parte de la conocida premisa de que «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt: 2009b, p. 37). Se trata de una tesis que desencadenó una profunda polémica en torno a cuestiones fundamentales como la «legitimidad de la Modernidad», el papel del ser humano en el curso de la historia y la naturaleza de la autoridad soberana, entre otros aspectos cruciales. Schmitt, con su lapidaria sentencia de 1922, buscaba inaugurar una «sociología de los conceptos» en condiciones de rastrear y localizar el origen teológico de las ideas que articulan el universo político de la Modernidad. Lo que más tarde se vio, gracias a la sistematicidad de Blumenberg (2008), es que la afirmación de Schmitt⁶ poseía un contenido polémico que ponía en cuestión la legitimidad sobre la que se erige nuestro tiempo histórico, ya que endosaba a la Modernidad una serie de deudas con su pasado teológico. En esta línea, creo que el camino adecuado para solventar los interrogantes que surgen en torno a la obra de Schmitt no consiste en desenmascarar la teología que esta esconde —en la línea de Meier—, sino, en sentido inverso, destacar el elemento político-polémico implicado en la tesis de 1922. Dicho de otro modo, la mejor perspectiva para desgranar este episodio de la obra del jurista pasa por comprender la politicidad intrínseca de la propuesta schmittiana, más que sacar a la luz la teología que fundamenta su teoría política⁷. Esta politicidad intrínseca queda patente en el escrito de

5 En este sentido, las recientes publicaciones de M. Vatter (2021), J. L. Villacañas, R. Navarrete y C. Basili (eds.) (2021), E. Stimilli (ed.) (2019), R. Esposito (2015), M. Borghesi (2013) y V. Rocco, R. Navarrete (eds.) (2012) entre otros muchos, son prueba suficiente de la centralidad de la teología política en el debate actual.

6 Aunque, estrictamente, ha de decirse que el blanco polémico del trabajo de Blumenberg es Karl Löwith (2007), en cuyo tratado establece una serie de continuidades históricas entre la moderna filosofía de la historia y la escatología cristiana. De hecho, las posiciones de Blumenberg y Schmitt pueden ser más cercanas de lo que parece, en la medida en que Schmitt habló de analogías estructurales entre el soberano terrenal y el Dios cristiano, y Blumenberg reconoció una reocupación (*Umbesetzung*) del lugar de la teología por parte de la filosofía moderna. Esta cercanía entre la «reocupación» y la «analogía» ha sido contemplada por Galindo Hervás (2004).

7 H. E. Herrera (2013) critica el constreñimiento que produce la lectura de Meier; en particular, impide comprender el potencial sistemático del trabajo de Schmitt, el cual se ve finalmente reducido a una ilustración *ex negativo* de la filosofía política.

1970 que Schmitt (2009c) publica bajo el título *Teología política II*. En este sentido, cabe apreciar una evolución en la teología política schmittiana que va de la teologicidad de la política en 1922 a la politicidad de la teología en 1970⁸. Esta evolución tiene como punto clave la incorporación del concepto de lo político, aparecido en 1927, en el corpus de la teología política schmittiana. Lo que está fuera de toda duda es que en 1970 la primacía de lo político dentro del esquema teológico-político se vuelve incuestionable⁹.

Esta lectura que aquí se propone sobre la primacía de lo político en la teología política schmittiana puede arrojar cierta luz sobre los numerosos ataques al carácter *instrumental*¹⁰, funcional, de los motivos teológicos dentro de la obra del jurista alemán. Esta instrumentalidad parece palmaria en un punto crucial: el ideario teológico que Schmitt despliega a lo largo de su obra bebe de muy distintas —y a veces contradictorias— fuentes teológicas: desde la Carta de Pablo a los Romanos, hasta la doctrina agustiniana del pecado original; desde la idea nominalista del *Deus absconditus*, hasta un cierto protestantismo —pese al catolicismo de Schmitt— que sacraliza la *potestas directa* del soberano terrenal¹¹. Toda esta flexibilidad y ambigüedad de fuentes dogmáticas en la obra del jurista solo deja en pie el elemento político, que permanece inmóvil a lo largo de toda su vida intelectual. La primacía de lo político se traduce en un llamamiento autoritario al orden, que a su vez tiene por objeto la búsqueda de un fundamento legítimo del poder autoritario¹². No se está diciendo que Schmitt revista su teoría política de ropajes teológicos, sino que, en la mente del jurista,

8 Esta evolución se aprecia atendiendo al sentido del escrito de 1922, a saber, que tras la doctrina moderna de la soberanía subyace una articulación que bebe de fuentes teológicas; a través de analogías estructurales, se da por sentada una primacía del pensamiento teológico sobre la forma política del Estado moderno. Sin embargo, en el escrito de 1970 *Teología política II*, se invierte el sentido de la teología política schmittiana, en la medida en que lo político —identificado en la estasiología, dentro del manuscrito de Gregorio Nacianceno— sería el nervio del dogma de la Trinidad. Así, en 1970 puede observarse una primacía de lo político sobre el dogma religioso, en tanto que este último se acopla dentro de la enemistad con el uno, que es tomada como supuesto fundamental de la doctrina trinitaria.

9 La expresión «primacía de lo político» ha sido empleada, entre otros, por Javier Franzé (2015) para analizar la oposición entre el concepto de «la política» frente al de «lo político». Aquí la tomo prestada para representar *ad hoc* la división de opiniones entre una «primacía de lo teológico» y una «primacía de lo político» dentro del pensamiento de Carl Schmitt.

10 La línea de la instrumentalización política de la teología por parte de la teología política ha sido recorrida desde muy diversos lugares. Hunde sus raíces en la crítica agustiniana de la *theologia civilis* de Marco Terencio Varrón. El argumento de Agustín (2010: Libro VI) es que si los dioses de la teología civil tienen una finalidad mundana definida y reconocible por el hombre, esos dioses, por fuerza, han tenido que ser inventados por los hombres. Esta misma línea crítica, en la actualidad, es explorada, entre otros, por Borghesi (2013) y G. Parietti (2022). Dalmacio Negro (2000) ha subrayado las incompatibilidades entre el catolicismo y la moderna teoría del Estado. A modo de crítica de la teología política como principio de dominación destaca J. Taubes (2007). También Walter Benjamin (2010) plantea una enmienda al fundamento teológico que subyace al principio de autoridad. Contemporáneo de Schmitt, Topisch (1955) señaló que la teología política —que él denominó «cosmología política»— era una vía de legitimación del poder político a través de referencias a lo sobrenatural. Por la vía teológica, los ejemplos más destacables de esta línea crítica son el libro de Erik Peterson (1999) sobre el monoteísmo y tres artículos de Hans Barion (1959, 1965, 1968).

11 Esto lo captó Erik Peterson (1999, p. 79 y ss.) en su crítica del arrianismo de Eusebio, quien vió en la *Pax Augusta* una señal de la llegada del tiempo escatológico y en Constantino el mesías soberano de este mundo.

12 Antonio Rivera (2007). En esta línea, el autor rastrea una genealogía de autores que instrumentalizan la teología y la ponen al servicio del poder autoritario, para después sacar a la luz la inconsistencia teológica de sus planteamientos teológico-políticos.

lo político, aún siendo inseparable del elemento teológico, tiene primacía sobre posiciones dogmáticas o religiosas¹³, y opera como principio articulador de estas.

La presencia permanente del autoritarismo político no se le escapa a Meier: como hemos dicho al comienzo, Meier describe una teología que se basa en una demanda inmediata, autoritaria e irresistible de orden. Sin embargo, y aquí estriba el núcleo de esta crítica, resulta más revelador entender la naturaleza eminentemente política, mundana e inmanente de un llamamiento tal. El *katechon*, el pecado original, el Dios mortal de Hobbes, todo ello se comprende mejor a la luz de una categorización político-realista de la teología política schmittiana, en la medida en que estos conceptos teológicos, en la mente del jurista, tienen la función de iluminar un programa teórico-político que posee primacía sobre aquellos, y los orienta, operando como principio rector de los mismos.

Resulta desatinada y oscurecedora la puesta en primer plano del elemento teológico-dogmático a la hora de pensar en el significado último de la obra de Schmitt. Para dejar zanjada la cuestión, aquí no se está negando la presencia sustancial de una serie de elementos teológicos dentro de la obra del jurista, pero resulta más adecuado comprender que esta presencia solo puede entenderse a la luz de la primacía de lo político respecto al elemento religioso. No se trata, en suma, de un programa político derivado de una toma de posición fundamental en materia religiosa —lo cual constituiría una forma distinta de teología política, más acorde con otros autores—, sino del sentido eminentemente político —anterior a cualquier toma de posición dogmático-religiosa— que tendría la teología política schmittiana. Lo político opera como un principio ordenador que unifica y moviliza unidireccionalmente los diversos elementos dogmático-religiosos que nutren el pensamiento del jurista. Esto implica, de forma inexorable, que lo político es un supuesto, un *a priori* anterior a toda doctrina, un fundamento autoevidente —metafísico, si se quiere—, dentro del corpus teológico-político¹⁴. En cierto modo, este es el sentido que subyace a la autoimagen de Schmitt como «jurista y no teólogo» (Schmitt: 2010, p. 77).

Como se ha explicado más arriba, Meier, conocedor del «comentario» de Strauss al *Concepto de lo político*, identificó una fe en la verdad revelada tras el pensamiento político de Schmitt, en la medida en que el jurista no se ocupó de justificar por medios filosóficos el núcleo conflictivo de lo político, lo cual implicaba una «profesión de fe antropológica» (Meier: 2008, p. 85). La posibilidad de que tras este punto se halle una toma de posición prerracional, normativa, y que por tanto el concepto schmittiano de lo político esté sostenido por una profesión de fe, no significa, en ningún caso, que sea legítimo erigir, a partir de este razonamiento, una categoría de estatus genealógico que justifique dividir la historia del pensamiento político de Occidente en dos. El apriorismo sobre la peligrosidad natural del hombre tampoco es suficiente para afirmar que el corpus teórico-político del jurista derive de una teología, ya que ello implicaría agotar la categoría «teología» en la fe, y como el propio Meier ha admitido (2011, pp. 41-43), la filosofía política —supuesto contrapunto de

13 Que la teología no es simple ropaje está bien presente en las obras más relevantes dedicadas al estudio del pensamiento schmittiano. Únicamente nos remitimos a algunas: C. Galli (2018), J. Dotti (2002) y M. Nicoletti, (1990).

14 Un eminente discípulo de Schmitt, Julien Freund (1968), ha tomado la idea de lo político y, partiendo de su estatuto metafísico, la ha sistematizado como una de las seis «esencias» humanas —las otras cinco serían la religión, la moral, la ciencia, el arte y la economía—, presentes en toda época y lugar.

la teología política— también se sostiene sobre un acto de fe. En este sentido, la noción pesimista que Schmitt presume como fundamento de lo político, por mucho que implique una profesión de fe, no permite caracterizar el pensamiento schmittiano como teológico. A este respecto, Meier asimila los presupuestos, los apriorismos, a la teología. El hecho de que el concepto schmittiano de lo político dependa de un supuesto antropológico no argumentado filosóficamente da la razón a nuestro argumento acerca de la primacía de lo político. Si, por el contrario, aceptásemos la asimilación de Meier, estaríamos agotando toda visión negativa del hombre en la teología, o viceversa. Bien es cierto que el dogma del pecado original está ligado a una antropología negativa, pero ha de señalarse que la visión pesimista del hombre —posiblemente metafísica, pero no necesariamente teológica— tendría primacía sobre el dogma teológico que se erige sobre dicho supuesto antropológico. Dicho brevemente, el pecado original sería un mito que implica una antropología pesimista, pero no toda antropología pesimista está ligada a un dogma teológico. En la medida en que, como sostengo, lo político en Schmitt tiene primacía sobre lo teológico, la peligrosidad del hombre sería una enseñanza ancestral, un conocimiento eminente acerca de la naturaleza de lo político, que funcionaría como nervio articulador del dogma del pecado original. Así, se aprecia con mayor claridad la politicidad intrínseca de los dogmas implicados en la teología política schmittiana. En esta línea, el pecado original es operativo en la teología política del jurista ya que alberga una suerte de sabiduría originaria sobre lo político y la peligrosidad del hombre.

Otra cuestión que suscita la tesis de partida de Meier es el alcance de la distinción, por él planteada, entre teología y filosofía políticas. Antes de nada, conviene recordar que Meier tiene en mente una distinción categorial aplicable a toda la historia del pensamiento político, y no se trata —o eso pretende su autor— de una conceptualización *ad hoc* a fin de aclarar una polémica en torno a la obra de Schmitt¹⁵. Como hemos dicho, la teología política que describe Meier está, de principio a fin, atada al universo intelectual de Schmitt¹⁶. Resulta difícil rastrear una tradición de autores que puedan sin dificultad entrar a formar parte de dicha definición. Otro problema derivado de la categoría «teología política» de Meier es el déficit conceptual que supondría dejar fuera de dicha categoría a toda una gama de autores —medievales, modernos y contemporáneos— que fácilmente podrían acoplarse a un concepto más preciso de «teología política». A lo largo del libro, el propio Meier llega a sugerir cómo podría componerse esa genealogía de teólogos políticos, donde encajarían Tertuliano, Louis de Bonald o Donoso Cortés (Meier: 2011, p. 99 y ss.). Esta genealogía que propone Meier no soporta una mirada crítica, en tanto que un lector mínimamente atento puede sin problemas ver que esos pensadores son precisamente los autores de cabecera de Schmitt. Efectivamente, la categoría «teología política» de Meier está confinada a los márgenes de la teoría schmittiana, y solo logran entrar en ella los autores de referencia del jurista, o mejor, los autores de referencia del jurista, tal como el propio jurista los lee.

15 Meier dedica un artículo (2009) y un volumen monográfico (2013) a profundizar esta distinción, en este caso lejos de las fronteras del pensamiento schmittiano, pero tomando los mismos rasgos esbozados en sus trabajos dedicados al jurista.

16 Un texto reciente en el que se defiende la necesidad de trascender los límites schmittianos de la categoría «teología política» lo ofrece A. Rivera (2017), donde se defiende la necesidad de señalar teologías políticas medievales, modernas y posmodernas.

Sin duda la distinción de Meier requiere una definición más exhaustiva de los términos en que se erige, lo cual empezaría por definir qué es la teología y qué es la política. Se deduce fácilmente de lo hasta aquí expuesto que la idea que Meier maneja de «teología» es la más problemática dentro del sintagma «teología política». Se acepta que el adjetivo «política» sea equiparable a una toma de posición autoritaria¹⁷, tal como Meier describe en su trabajo. Lo que no es admisible es que pueda calificarse como «teología» cualquier forma de apriorismo normativo. De acuerdo con lo expuesto por Meier toda toma política de posición que ponga en cuestión la autosuficiencia y el carácter absoluto de la razón humana es admisible dentro de la categoría «teología política».

Como vengo diciendo, y sin ánimo de poner en duda las continuidades y solidaridades entre la teología y la política dentro del pensamiento del jurista, se vuelve más productivo localizar primero una disposición a emprender, interpelado por la necesidad histórica de cada contexto, una búsqueda de legitimidad en el orden autoritario que se impone. Aceptada esta premisa, la teología que subyace tras la propuesta política de Schmitt tiene cabida, pero solo después de localizar la dimensión política como articuladora de todo el corpus teológico. Es en este punto donde los problemas de la propuesta de Meier salen a la luz de forma más clara: cuando identifica una teología que mediatiza la relación Schmitt-Hobbes.

3. El caso Hobbes

Hemos mentado la laxitud de Meier a la hora de calificar de «teológico» un pensamiento político. Para él toda forma de apriorismo normativo, toda teoría que orienta al ser humano a una acción determinada, es teológica porque, presume, ese conocimiento procede de una verdad revelada, y en consecuencia la acción que reclama solo se explica a la luz de un llamado divino.

El punto más polémico de esta tesis aparece en los dos últimos capítulos del libro (Meier: 2013, p. 100 y ss.), cuando pasa a abordar la figura del Hobbes schmittiano. Meier ve con acierto el papel que Schmitt (2008) asigna en 1938 al filósofo inglés como el iniciador de las dinámicas de la secularización y la neutralización que marcan el rumbo espiritual de la Modernidad europea. Según Schmitt (2008, p. 121 y ss.), Hobbes siembra en el Leviatán la semilla que terminará por resquebrajar la integridad del principio de estatalidad moderna. Para el jurista, Hobbes cometió un error fatal al separar lo privado de lo público, la fe íntima del individuo de su obediencia material, externa, en el crucial momento en que establece el principio según el cual solo las acciones contra el Estado deben ser reprimidas, y no los pensamientos íntimos de los súbditos. Siguiendo a Schmitt, este paso es fatal para el Estado moderno, ya que supone una renuncia del Leviatán a conquistar el corazón de los individuos. En otras palabras, para Schmitt, con este gesto, Hobbes está legitimando la absorción del poder espiritual de la Iglesia católica —entre otras confesiones e instituciones, como

17 Aunque en este punto es legítimo plantear una línea crítica que conecta con el constreñimiento que hemos señalado en relación con la tesis de Meier. En este sentido, cabría plantear: ¿cabe identificar como «políticas» solamente aquellas doctrinas encaminadas a una acción concreta? y más aún ¿por qué es «política» solamente una doctrina teológica que llame a una defensa del *statu quo*? En consecuencia, según Meier, la teología de la liberación quedaría fuera de su concepto de teología política.

las universidades¹⁸, que ponían en cuestión la autoridad del Estado—, al precio de reunir la *auctoritas* y la *potestas* en la persona jurídica del príncipe¹⁹. En pocas palabras, podría decirse que la fisura crónica del Estado moderno estriba en la renuncia de este a conquistar la conciencia de los súbditos a cambio de garantizar su obediencia externa a la ley estatal.

Hasta aquí la reflexión de Meier capta sin mayor problema el significado del *Leviatán* de 1938. No obstante, es en su análisis del texto de 1965 sobre la Reforma consumada (Schmitt: 1982) donde su tesis se muestra más insostenible. El texto en cuestión posee un tono reconciliador; puede percibirse en él un cierto arrepentimiento de Schmitt tras la severidad mostrada tres décadas antes con su maestro Hobbes. Dice Meier que en este texto Schmitt ve en Hobbes más a un teólogo que a un racionalista político, al afirmar expresamente que Hobbes partió siempre de la certeza de que «Jesús es el Cristo», y que su teoría no buscaba otra cosa que establecer las condiciones de paz y seguridad de la *respublica christiana*. La nota añadida por Schmitt en la última edición de *El concepto de lo político* (2009a, pp. 150-152) donde el jurista presenta su «cristal de Hobbes», apunta en esa misma dirección: salvar el elemento cristiano de la teoría del Estado-Leviatán. De nuevo, bajo el prisma de la «primacía de lo político», hay que entender que la fórmula «Jesús es el Cristo» es el único artículo de fe común a todos los grupos enfrentados en el contexto de las guerras de religión, el único sustrato dogmático que Hobbes puede identificar como un terreno neutral, estable, en el que levantar los pilares del Estado moderno. Para Meier, el Hobbes schmittiano, en un momento de necesidad histórica, respondió al llamamiento divino que reclamaba paz y orden en el mundo de los hombres. Sin embargo, resulta más adecuada una puesta en primer plano de la necesidad de orden como principio normativo dentro del esquema hobbesiano. El enunciado «Jesús es el Cristo» obedece más bien a la búsqueda de un suelo estable sobre el que erigir un poder absoluto capaz de poner fin a las guerras de religión. Este es sin duda el sentido de la mirada teológico-política del último Schmitt hacia la teoría del Estado de Hobbes, presente en unos pocos textos²⁰, y determinada, como se viene defendiendo, por una primacía de lo político sobre el aspecto dogmático-religioso.

Vale aclarar, antes de seguir, que aquí no se pone en duda el carácter teológico de la obra de Hobbes. Hay razones evidentes para calificar al filósofo inglés como un teólogo de la política²¹, pero no por el camino trazado por Meier.

En este punto conviene adelantar una de las conclusiones de este artículo: el concepto de «teología política» presenta una amplia gama de articulaciones semánticas, y no puede quedar reducido a una sola conceptualización. En este sentido, puede entenderse por teología política una doctrina política fundada en una interpretación sistemática de un determinado

18 En su *Behemoth*, Hobbes (1992) señala a las universidades como una autoridad espiritual responsable de los desórdenes relativos a la guerra civil en Inglaterra.

19 Entre otros lugares, en A. Rivera (2001), se habla de una «reducción» de la *auctoritas* a la *potestas*.

20 La totalidad de los textos de Schmitt dedicados a Hobbes vienen recogidos en Schmitt (1986).

21 Ahora bien, del mismo modo que Hobbes puede ser caracterizado como teólogo de la política, esto no significa que la definición inicial de Meier funcione. Si ampliamos la definición más allá de las fronteras que prescribe Meier veremos que un teólogo de la política puede ofrecer un programa que no necesariamente apunte a una imposición autoritaria de orden. ¿Acaso no puede calificarse como teología política las obras de Locke y Spinoza, habida cuenta de que ambos parten de una postura teológica sobre la forma en que es creado el hombre, o bien sobre las experiencias proféticas, para después elaborar una teoría del Estado en consonancia con sus reflexiones teológicas?

dogma religioso²². Por otro lado, existiría una noción de teología política consistente en una doctrina política que asumiría *a priori* un determinado principio normativo y llamaría a una acción determinada, como se ve claramente en el caso de Schmitt, donde lo político tiene primacía sobre el dogma religioso. En el caso del Hobbes de Schmitt, resulta más pregnante, en términos hermenéuticos, captar en primera instancia el elemento realista —político en un sentido schmittiano—, más presente en su monográfico de 1938, que perderse en complicados rodeos sobre el carácter teológico —desde una idea muy cuestionable de «teología»— del Hobbes schmittiano. Con esta distinción, se ve con claridad cómo el concepto de teología política de Meier zozobra entre ambas modalidades. Por un lado, Meier hace pie en el fundamento religioso de la teología política, su sustrato dogmático, por otro, pone al mismo tiempo en primer término la orientación hacia una acción determinada en el más acá, en este caso, identificada en la imposición autoritaria de orden. La tesis que aquí se viene defendiendo es que solo esta segunda variedad de teología política es aplicable a Schmitt.

Se corre el riesgo de oscurecer la comprensión conjunta del pensamiento schmittiano si se ofrece una visión dogmática de su teología política, poniendo en primer plano la fundamentación religiosa y suponiendo que de esta emana una teoría política ulterior. En este sentido, conviene poner el foco en intérpretes que sí toman conciencia del elemento político-realista de Schmitt y ofrecen una visión más acabada de su obra²³.

La última lección que el jurista extrae, en la fase más madura de su obra, de su maestro Hobbes, es que en un momento decisivo, en el cual el orden europeo se vio amenazado por el Behemoth de la guerra civil, es la necesidad de poner en primer plano el elemento político —como un supuesto normativo para su doctrina del Estado— sobre el dogma religioso.

4. Conclusión

Han sido dos las cuestiones polémicas que se han propuesto a fin de lograr una mejor y más clara comprensión de un trayecto complejo en la obra del jurista de Plettenberg: por un lado, se ha planteado una revisión del término «teología política» y, por otro, se ha cuestionado la tesis de Meier poniendo el foco sobre la relación Schmitt-Hobbes.

En primer lugar, la necesidad de rechazar el concepto «teología política» manejado por Meier parte del dato de que, incluso dentro del universo teológico de Schmitt, puede percibirse sin grandes dificultades una variedad y ambivalencia de fuentes teológicas que vuelven difícil un intento de sistematización de la supuesta teología schmittiana. Conceptos paulinos y agustinianos, entre otros, se mezclan con un cierto protestantismo político en el pensamiento schmittiano y no dejan ver una clara postura del jurista católico en materia religiosa. En este sentido, creemos que es más conveniente poner en primer lugar el elemento político, para más tarde dar paso a las indagaciones teológicas dentro de su pensamiento, que en cualquier caso serían accesorias de una lectura que comprenda la primacía

22 La tesis presentada por Álvaro D'ors (1976) refleja con solvencia esta modalidad que pretendemos presentar de teología política en un sentido que otorga primacía al elemento dogmático-religioso.

23 Este elemento político-realista está muy presente, entre otros lugares, en los trabajos de Molina Cano (2019), Jiménez Segado (2009) y M. Herrero (2015 y 2007); sin olvidar el ya citado J. Freund (1968).

de lo político en el pensamiento schmittiano²⁴. Por otro lado, hemos visto que el concepto «teología política» acuñado por Meier está lleno de restricciones schmittianas, es decir, la idea que Meier esboza de teología política está determinada por una lectura previa de la obra del jurista, que después, y solo después, aspira a alcanzar el estatus de categoría. De todos modos, como se ha señalado, la idea de Meier plantea serios problemas a la hora de sistematizar la obra del jurista.

En segundo lugar, se ha probado lo problemático de la tesis de Meier a partir de su aplicación a un caso práctico: el Hobbes schmittiano. La crítica de la tesis de Meier sobre el Hobbes de Schmitt arroja una conclusión evidente: la idea de teología política de Meier presenta los rasgos de una hipótesis de partida de naturaleza funcional. Lejos de explicar realmente los contornos de una forma de pensamiento enfrentada a su opuesto —la filosofía política—, la teología política de Meier tiene la función de permitir el desarrollo ulterior de su lectura. Su problema, en suma, es la autorreferencialidad; su explicación solo resulta operativa aceptando una idea de teología no exenta de profundas grietas. Como se ha tratado de demostrar, la propuesta resulta dudosa a la hora de señalar el núcleo teórico de la obra del jurista, y desde luego no posee la suficiente proyección como para construir una tradición del pensamiento político lejos de la teología política schmittiana.

Respecto a Hobbes, hay que decir que tanto el texto de 1938 como el de 1965, pese a sus distancias, dejan claro que los grandes males de la Modernidad —que en el ámbito político son encarnados por las dos grandes ideologías del progreso, el liberalismo y el socialismo, que comparten una metafísica de la técnica y una visión instrumental del Estado— no dejan de ser los hijos no deseados del proyecto político de Hobbes. Decir que Schmitt, en su crítica de estos enemigos del Estado, tiene en mente al cristianismo en su lucha milenaria contra los ejércitos del Anticristo²⁵ suena un tanto exagerado, a la par que maniqueo. Como hemos visto, el maniqueísmo es un sesgo recurrente dentro del trabajo de Meier: el más evidente es el que separa «filosofía política» y «teología política». El «cristal de Hobbes», por otro lado, es el punto de llegada, las conclusiones últimas del jurista tras el «trabajo de toda una vida» (Schmitt: 2009a, p. 151) sobre Hobbes y el principio de la estatalidad moderna, pero no la tesis de partida para una lectura sistemática de dicho trabajo.

De la interpretación que aquí he defendido se deduce que Schmitt no ve en el pecado original la verdad revelada que explica lo político; resulta más clarificador plantear la cuestión de modo inverso: el pecado original ilustra, como un relato mítico, el arcano de lo político, la conflictividad intrínseca del hombre y la necesidad de hallar un orden eficaz para hacer de este mundo un lugar habitable y seguro. Hobbes renunció al dogma oficial, y su obra fue perseguida y duramente criticada por poner en primer plano lo político, por plantear una revisión total de las Escrituras que permitiesen comprender la politicidad intrínseca de la religión. En su *Teología política II*, cuando Schmitt revisa la teología de Gregorio Nacianceno, da cuenta del carácter eminentemente político del dogma trinitario, lo cual no

24 En esta comprensión de lo político como aspecto principal de la teología política tiene gran cabida la indagación de Jan Assmann (2015) sobre la sacralización de conceptos políticos operada por diversas religiones en el mundo antiguo.

25 Esta analogía entre las ideologías del progreso y el Anticristo está presente a lo largo de todo el libro de Meier (1994) dedicado a Schmitt.

hace sino mostrar la primacía de lo político respecto al elemento religioso (Schmitt: 2009c, p. 83 y ss.). En suma, para Schmitt el catolicismo es una doctrina milenaria de lo político²⁶.

Para finalizar, se vuelve urgente definir con mayor precisión qué es «teología política». Aquí se ha sugerido una separación —que no aspira a ser omniabarcante ni definitiva— entre dos conceptos de teología política. Por un lado, existe una idea dogmático-religiosa de teología política, que parte de una toma de posición respecto a un determinado dogma, y de ahí deduce una doctrina política en consecuencia. Las formas que esta teología política puede adoptar, en forma de teoría social, del Estado o de las Relaciones Internacionales, son múltiples y de gran variedad. Por otro lado, existe una teología política que pone en primer plano un principio político, arraigado al ser humano como un rasgo antropológico inherente, dado, supuesto *a priori*, y que precisa de una respuesta igualmente necesaria. La teología política de Schmitt es la que mejor podría ajustarse a esta segunda modalidad, ya que la conflictividad humana viene presupuesta en su concepto de lo político. La necesidad inexorable de dirimir con el núcleo polémico de lo político nos deja una idea del hombre como un ser arrojado ante lo político, ante la necesidad de erigir —imponer, si se quiere— un orden autoritario que garantice las condiciones mínimas de existencia entre seres humanos dinámicos y peligrosos.

Como hemos visto, el análisis de Meier adolece de un uso discrecional de ambas ideas de teología política, las cuales han de reconocerse como necesariamente opuestas, dada la primacía que, respectivamente, cada una de ellas otorga, bien al elemento político, bien al dogmático-religioso. Tal como se ha mostrado, hay momentos en que Meier tiende a adscribir toda suposición normativa a su categoría de teología política, justificando dicha adscripción a través de lo que él denomina la Verdad revelada. En otras ocasiones, Meier parece manejar una idea de teología política más cercana a las analogías, o «reocupación de espacios», como diría Blumenberg (2008), que en este caso se hallaría dentro de una idea dogmática de teología política. En su forma dogmático-religiosa, la teología política explicaría los fenómenos políticos a través de analogías con el dogma; esto se ve de la forma más palmaria en la tesis de Meier, según la cual Schmitt tiene en mente la venida del Anticristo en su crítica de las ideologías del progreso.

5. Referencias

- Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid: Abada Editores.
- Barion, H. (1959) “Ordnung und Artung im kanonischen Recht”, *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*. Berlín.
- Barion, H. (1965). Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form. *Der Staat*, 4, 131-176.
- Barion, H. (1968). “Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils”, *Festschrift Epirrhosis für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*. Berlín.

26 El carácter intrínsecamente político del catolicismo es la idea fuerza que articula *Catolicismo romano y forma política* (Schmitt: 2000).

- Benjamin, W. (2010). "Fragmento teológico-político" en Benjamin, W., *Obras*, Madrid: Abada Editores.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-Textos.
- Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*. Genova: Marietti.
- D'ors, Á. (1976). Teología política. Una revisión del problema. *Revista de Estudios Políticos*, 205, 41-80.
- Dotti, J. (2002) ¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo. *Deus mortalis*, 1, 93-190.
- Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Franzé, J. (2015): "La primacía de lo político: crítica de la hegemonía como administración", en Wences, M. I. (Ed.), *Tomando en serio la Teoría Política: entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 141-172.
- Freund, J. (1968). *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional.
- Galindo Hervás, A. (2004). Los fundamentos teológicos de la política moderna. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 5, 40-66.
- Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Buenos Aires: UNIPÉ.
- Herrera, H. E. (2013). La caracterización de la teología política de Carl Schmitt por parte de Heinrich Meier, *Revista de Estudios Políticos*, 159, 13-37.
- Herrero, M. (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*, London: Rowman & Littlefield.
- Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona: EUNSA.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth*, Madrid: Tecnos.
- Jiménez Segado, C. (2009). *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888- 1985)*, Madrid: Tecnos.
- Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Meier, H. (2013) *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, München: C.H.Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406654756>.
- Meier, H. (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226189352.001.0001>.
- Meier, H. (2009). ¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido, *La torre del Virrey*, 6, 89-93.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires: Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdm9>.
- Meier, H. (1994). *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04427-3>.
- Molina Cano, J. (2019). *Contra el «mito Carl Schmitt»*, Sevilla: Espuela de Plata.
- Negro, D. (2000). En torno a la teología política, *Colección*, 6 (10), 319-360.

- Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia: Morcelliana.
- Parietti, G. (2022). Su significato e impossibilità della teologia politica, *La Cultura. Il Mulino-Rivisteweb*, 1, 149-167.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta.
- Rivera, A. (2017). Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la “afinidad estructural”. *Bajo Palabra. II Época*, 19, 87-110. Recuperado de: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/10361>. <https://doi.org/10.15366/bp2018.19.004>.
- Rivera, A. (2007). *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba: Almuzara.
- Rivera, A. (2001). Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la Potentia Dei, *Daimon. Revista de Filosofía*, 23, 171-184.
- Rocco, V. y Navarrete, R. (eds.) (2012). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada Editores.
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009c). *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política en Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México: Distribuciones Fontamara.
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo romano y forma política*, Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1986). *Scritti su Thomas Hobbes*. Milano: Giuffrè Editore.
- Schmitt, C. (1982). “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- San Agustín (2010), *La ciudad de Dios*, Madrid: Tecnos.
- Stimilli, E. (ed.) (2019), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata: Quodlibet. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf0m0c>
- Strauss, L. (2014). *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Taubes, J. (2007). “Teología y teoría política” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires: Katz.
- Topisch, E. (1955), Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der Politischen Theologie. *Wort und Wahrheit*, 10, 19-30.
- Vatter, M. (2021), *Divine democracy : political theology after Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.
- Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona: Herder Editorial.

La base corpórea de nuestros estados mentales: corporeidad basal y relacional

The bodily basis of our mental states: basal and relational embodiment

RAFA CASTRO*

Resumen: En el presente estudio proponemos distinguir dos teorías corpóreas dentro de la enfoque cognitivo de la metáfora: la corporeidad basal y relacional. La corporeidad basal es una teoría que trabaja con lo que la teoría cognitiva de la metáfora ha denominado “base corpórea”. La base corpórea, compuesta por las imágenes esquema y las metáforas primarias, es el conjunto de estados mentales prácticamente universales cuyo origen se debe a una relación directa con la experiencia corpórea. Al contrario, la corporeidad relacional pretende elucidar los mecanismos de composición y proyección que aseguran una cadena causal desde la base corpórea hasta el resto de estados mentales. Asimismo, examinaremos con mayor detalle ambas teorías mediante el análisis de la base corpórea, noción crucial para el desarrollo de la corporeidad basal y relacional. **Palabras clave:** corporeidad; metáforas primarias; imágenes esquema; metáfora cognitiva.

Abstract: In the present work, we propose distinguishing between two embodied theories within the cognitive approach to metaphor: basal and relational embodiment. Basal embodiment is a theory that works with what the cognitive theory of metaphor called “bodily basis”. Our bodily basis, made up of image schemas and primary metaphors, is the set of near-universal mental states whose origin is due to a direct relation with embodied experience. On the contrary, relational embodiment aims to elucidate the mechanisms of composition and projection that secure a causal chain from our bodily basis to the rest of our mental states. Moreover, we examine in detail both theories through the analysis of the bodily basis, a key component for the development of basal and relational embodiment.

Keywords: embodiment; primary metaphors; image schemas; cognitive metaphor.

Recibido: 01/10/2021. Aceptado: 27/07/2022.

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Granada (UGR) y continuando mi investigación sobre la naturaleza prelingüística de las metáforas primarias. Formo parte del LICLE (Laboratorio de Investigación en Complejidad y de Lingüística Experimental), formándome acerca del desarrollo del lenguaje en sujetos con un desarrollo atípico, en especial, en individuos con Síndrome de Williams. Mis intereses principales son las ciencias cognitivas y el contenido no conceptual en epistemología. He aportado recientemente una reseña sobre el libro *No-Cosas* en la revista SCIO (2022). Mi correo es racastro@correo.ugr.es.

1. Introducción

La visión corpórea de la mente ha surgido en contraposición al cognitivismo (Di Paolo, Buhrmann y Barandiaran, 2017, 13-14), también denominado “visión estándar de la cognición” (Shapiro, 2019), intelectualismo o directamente, “teoría computacional/ representacional” de la mente (Varela y Thompson, 2001, 418). Llamaremos “corporeidad general” a la simple reivindicación de la importancia del cuerpo en el funcionamiento y constitución de nuestro aparato cognitivo, en oposición al cognitivismo. De este modo, podremos hablar de tres tipos de corporeidad en función de en qué ámbito se realice esta reivindicación: relación percepción/acción, mente/cuerpo y cuerpo/estados mentales. En adelante, nos centraremos exclusivamente en esta última. Una teoría corpórea de la mente —en este sentido de ‘corpóreo’— defiende que una descripción completa de nuestros estados mentales no puede llevarse a cabo con independencia del estudio de nuestro cuerpo (Shapiro, 2019, Ch. 4). Shapiro ha mencionado explícitamente esta forma de corporeidad (2007, 340), además de utilizar a Lakoff y Johnson para ejemplificarla (2007, 341). Lakoff y Johnson concurren en este sentido de corporeidad al defender el origen corpóreo de todos nuestros estados mentales, mediante lo que tradicionalmente se ha denominado “base corpórea” (Johnson, 1987; Lakoff y Johnson, 1999; Lakoff, 1987).

Las primeras articulaciones de la teoría cognitiva de la metáfora prescindieron de una mención explícita a la corporeidad. En Lakoff y Johnson (1980) encontramos el recurso a la “base física” de algunas metáforas orientacionales (*orientational metaphors*) (e.g., 1980, 14-17) además de a su “base experiencial”, rasgos que, en ese momento, “no se conocían con demasiado detalle” (1980, 19). La corporeidad cobra un mayor protagonismo en obras posteriores (Lakoff, 1987; Johnson, 1987) a través de las *imágenes esquema*, entendidas como patrones recurrentes en nuestra experiencia sensorial y motora (Johnson, 2005, 18-19). Lakoff adopta también esta terminología (1987, 292), asumiendo que gran parte de nuestras expresiones metafóricas toman su significado a partir de formas más básicas y no proposicionales donde encontramos las imágenes esquema (1987, 292-294). De este modo, todos nuestros estados mentales —entre los que encontramos las metáforas cognitivas o mentales¹— surgirían a partir de una *base corpórea* de estados mentales más básicos (Shapiro, 2007, 341). Esta base corpórea que, en un primer momento, estaba conformada por las imágenes esquema, fue refinada posteriormente mediante la introducción de las *metáforas primarias* (Grady, 1997a, 1997b; Grady y C. Johnson, 2002; Grady, Taub y Morgan, 1996)². El esquema propuesto por Grady nos permite diferenciar entre dos tipos de metáforas mentales: un primer tipo con una relación directa con la experiencia corpórea y un segundo que surge a partir de la asociación de metáforas del tipo anterior. El primer tipo corresponde a las metáforas primarias —esto es, las primeras metáforas mentales en desarrollarse— mien-

1 Siguiendo la terminología de Casasanto (2013; Casasanto y Gijssels, 2015, 327-328), las metáforas mentales son relaciones conceptuales que pueden ser reflejadas en nuestras expresiones lingüísticas. Casasanto y Gijssels se decantan por emplear este término en lugar de hablar de “metáforas cognitivas”, expresión que consideran equívoca. En adelante, seguiremos a Casasanto y Gijssels y utilizaremos la expresión “metáfora mental” en lugar de “metáfora cognitiva”.

2 Asumidas por Lakoff y Johnson poco después (1999, Ch. 4; Lakoff, 2008)

tras que el segundo está conformado por las metáforas complejas, constituidas a su vez por metáforas del primer tipo.

Las imágenes esquema y las metáforas primarias son ‘corpóreas’ en tanto que surgen a partir de fenómenos y experiencias básicas ampliamente determinadas por factores corpóreos. Este es *uno* de los varios sentidos que suele atribuirse a la noción de ‘corpóreo’ dentro de la teoría cognitiva de la metáfora, tal y como atestigua Kövecses (2005, 293, trad. propia):

la corporeidad puede ser de dos tipos: en uno, la conceptualización metafórica está basada puramente en una experiencia *física* (como un incremento en la presión sanguínea); en el otro, está basado en una experiencia que es *tanto cultural como física* (como las experiencias en una familia durante la infancia temprana).

Creemos que esta distinción ha pasado desapercibida y, cuando ha sido mencionada, se ha reducido a la presunta polisemia de la palabra ‘corpóreo’. Por ejemplo, las metáforas primarias parecen estar “*corporalmente* basadas” (2017: 111, cursivas mías), lo que explica su presunta universalidad (Grady y Ascoli, 2017, 31). Asimismo, *todos* nuestros estados mentales parecen guardar algún tipo de relación con los fenómenos corpóreos (Johnson, 2017, 126-127), lo que nos permite denominar ‘corpóreo’ a cualquier estado mental con independencia de sus características. Estas dos formas de entender que un estado pueda ser corpóreo pueden resultar contradictorias entre sí, a no ser que consideremos que ambas son dos acepciones dispares de la palabra ‘corpóreo’. Este punto de vista, al que nos referiremos como *enfoque polisémico*, considera que un rasgo puede ser corpóreo de dos formas diferentes, lo que nos permite catalogar como ‘corpóreos’ estados mentales muy distintos entre sí. Sin embargo, aun siendo este enfoque reconocido explícitamente por autores como Kövecses (2005), consideramos conveniente ahondar y refinar esta distinción, abandonando el recurso a la presunta polisemia de la palabra ‘corpóreo’ con el fin de perfilar dos *teorías* distintas. De este modo, proponemos reconvertir esta polisemia en las siguientes teorías: la *corporeidad basal* y la *corporeidad relacional*. De forma introductoria, decimos que la corporeidad basal es una teoría acerca de nuestra base corpórea, su funcionamiento, composición y origen. Asimismo, la corporeidad relacional utiliza los datos recabados por la corporeidad basal y establece los distintos mecanismos de composición y proyección que unen la base corpórea con el resto de nuestras metáforas mentales. Ambas teorías abordarían la relación cuerpo/estados mentales, ya que explicarían de qué forma nuestros estados mentales están conectados con los fenómenos corpóreos. Por un lado, la corporeidad basal se centraría en aquellos primeros estados mentales en constituirse a partir de fenómenos corpóreos, mientras que la corporeidad relacional detallaría las diversas relaciones que encontramos entre esos primeros estados y el resto de ellos.

El objetivo de este artículo es doble. Por un lado, defendemos la distinción entre las dos teorías que aquí hemos denominado corporeidad basal y corporeidad relacional para, finalmente, centrarnos en introducir qué entendemos por base corpórea. La base corpórea no sólo es la noción principal para la corporeidad basal, sino que también forma parte del vocabulario de la corporeidad relacional, ya que su objetivo es mostrar la cadena causal que parte desde la base corpórea hasta el resto de nuestras metáforas. Por ello, introduciremos la distinción entre corporeidad basal y relacional en la sección 2. Una vez descrita, ahonda-

remos sobre la base corpórea en las secciones 3 y 4. En la sección 3, recogeremos algunos de los rasgos que ya habían sido anunciados anteriormente acerca de la base corpórea. Finalmente, en la sección 4, discutiremos algunos rasgos propios de la corporeidad basal que no han sido propiamente abordados por Lakoff y Johnson, principalmente, su relación con el innatismo y el lingualismo.

2. Distinción entre corporeidad basal y relacional

Cuando hablamos de ‘corpóreo’ en el sentido empleado, por ejemplo, por Johnson (2017, 126-127), hablamos de una determinada *historia causal*. Johnson respalda este uso al afirmar que “(...) *todo* nuestro significado, pensamiento, valores, acciones y expresiones simbólicas están ancladas en patrones perceptivos, de movimiento corporal y procesos biológicos orgánicos” (cursivas mías, 2017, 126-127). Johnson admite que, junto a Lakoff, acuñaron el término “imagen esquema” precisamente para investigar estas “estructuras [corpóreas] de conceptualización y razonamiento” (2017, 127). Lo que nos permite diferenciar una perspectiva corpórea de otras propuestas descorporeizadas es el intento de fundamentar todos nuestros estados mentales sobre una base corpórea, cuyos primeros pasos comienzan con la formación de las imágenes esquema. Posteriormente, la teoría cognitiva de la metáfora introdujo las *metáforas primarias* (1997a, 1997b; Grady y Johnson, 2002/2000; Grady, Taub y Morgan, 1996) para hacer referencia a aquellas metáforas que guardan mayor cercanía con los fenómenos corpóreos. De este modo, la base corpórea incluiría tanto a imágenes esquema como a metáforas primarias. La asunción que subyace a estos dos tipos de estados mentales es que ambos provienen de fenómenos corpóreos y que, a su vez, participan en el origen de nuestros estados mentales más complejos.

La noción de ‘corpóreo’ no se ha aplicado únicamente a aquellos estados mentales que constituyen la base corpórea. Por contra, ha sido frecuente entender el término ‘corpóreo’ como una palabra *polisémica*, aplicable tanto a los estados de la base corpórea como al resto de metáforas. Por ejemplo, Johnson defiende que una teoría *corpórea* del significado ha de incluir en su terminología las imágenes esquema (1987) y que, al depender de “cómo funciona nuestro cerebro, cómo es nuestra fisiología y los medios en los que habitamos (...) son buenos candidatos para [ser] estructuras universales del significado” (2017, 141). Asimismo, las metáforas primarias parecen estar “*corporalmente* basadas” (2017: 111, cursivas mías), lo que también explica su presunta universalidad (Grady y Ascoli, 2017, 31). Al margen de estos dos ejemplos, *todos* nuestros estados mentales parecen guardar algún tipo de relación con los fenómenos corpóreos (Johnson, 2017, 126-127), lo que nos permite denominar ‘corpóreo’ a cualquier estado mental con independencia de sus características. Kövecses reconoce explícitamente estos dos “tipos” o “aspectos” de corporeidad aplicando esta noción tanto a metáforas que dependen “únicamente de experiencia *física*” como a metáforas que dependen de experiencias “*tan culturales como físicas*” (2005, 293).

En base a esta caracterización, proponemos distinguir entre dos teorías diferentes: la corporeidad *basal* y la corporeidad *relacional*. Entendemos por corporeidad basal aquella teoría que investiga los mecanismos causales que dan lugar a lo que anteriormente hemos denominado “base corpórea”. Esta teoría delimita qué estados podemos incluir dentro de la base corpórea,

además de explicitar el tipo de fenómenos que los originan. En segundo lugar, encontramos la *corporeidad relacional*. Esta asume parte de la terminología propia de la corporeidad basal, explicitando las diversas relaciones (i.e, composición o proyección) que encontramos entre las metáforas mentales. El objetivo principal de la corporeidad relacional es explicar cómo podemos llegar a estados mentales complejos a partir de los estados que conforman la base corpórea. A esta segunda teoría le corresponde hablar de la *historia causal* de nuestros estados mentales, mientras que la corporeidad basal se limita a explicar el origen de estados mentales basales, es decir, en qué circunstancias aparecen las imágenes esquema y las metáforas primarias.

La distinción entre corporeidad basal y corporeidad relacional parte de la investigación de Kövecses acerca de la formación metafórica (2010, 305-311), pese a no ser equivalentes. Kövecses distingue entre tres niveles de formación metafórica: el supraindividual, el individual y el subindividual. El nivel subindividual guarda relación con los “aspectos universales de la metáfora”, al estar determinados (en la mayoría de casos) por experiencias sensorimotoras (2010, 309). La noción clave dentro del nivel subindividual es la de *correlación*, puesto que la relación metafórica entre dos dominios conceptuales distintos suele estar precedida por una correlación entre dos experiencias distintas. Como ejemplo, podemos nombrar aquellas ocasiones en las que el sujeto percibe un incremento en la cantidad de algo, junto a su respectivo aumento de altura, favoreciendo la consolidación de la metáfora mental MÁS ES ARRIBA. La importancia de la correlación en el nivel subindividual lleva a Kövecses a sugerir que la metonimia es el puente entre percibir dos dominios simultáneamente y una relación metafórica (2010, 309). Kövecses habla de metonimia en lugar de metáfora puesto que las correlaciones que hallamos en nuestro entorno (por ejemplo, los incrementos de cantidad y altura) son categorizadas como un único dominio conceptual, algo más cercano a la metonimia que a la metáfora³. Lo que aquí sugiere Kövecses es que todas aquellas metáforas que dependan de alguna correlación en nuestro entorno tienen una base metonímica (Kövecses, 2013). Además del nivel subindividual, Kövecses habla del nivel individual y del supraindividual. El primero corresponde a aquellas investigaciones que tratan de defender que las metáforas mentales “existen en la cabeza de los hablantes” (2010, 308), mientras que el segundo, a investigaciones lingüísticas acerca de metáforas convencionales en un determinado idioma. Estos tres niveles no tienen por qué seguirse uno de otro: una persona puede relacionar metafóricamente dos dominios conceptuales (nivel individual) mientras que la metáfora resultante no sea convencional (nivel supraindividual). Asimismo, una metáfora convencional en un determinado idioma (nivel supraindividual) no tiene por qué requerir de una base metonímica (nivel subindividual).

La distinción entre niveles supraindividual, individual y subindividual trata de aclarar en qué ámbitos podemos situar a las metáforas, esto es, *dónde residen* las metáforas (2010, 311). En un nivel supraindividual, las metáforas poseen una realidad *lingüística*, mientras que en los niveles individual y subindividual estas parecen pertenecer al ámbito de la psicología y de la “neuroanatomía”, respectivamente (2010, 311). El análisis en tres niveles de Kövecses revela en qué tres áreas de conocimiento podemos hablar de metáforas, mientras que la corporeidad basal y relacional se centran en su naturaleza corpórea. No pretendemos dilucidar en

3 Kövecses y Radden (1998, 39) definen la metonimia como una relación dentro de un mismo dominio conceptual, mientras que las metáforas involucran dos dominios conceptuales distintos.

qué ámbitos podemos hablar coherentemente acerca de metáforas mentales, sino ahondar en cómo una serie de experiencias corpóreas pueden dar lugar a un tipo de estados mentales que, posteriormente, servirán de base para formar el resto de nuestras metáforas. En la descripción del nivel subindividual, Kövecses hace mención a uno de los estados mentales que pertenece a la base corpórea: las metáforas primarias (2010, 311). Las metáforas primarias son corpóreas en tanto que “surgen a partir de experiencias sensorimotoras en el cuerpo humano (...)” (2010, 311). Esta afirmación es central para la corporeidad basal, pese a ser meramente mencionada en la exposición de Kövecses. El objetivo de la corporeidad basal es explicar cómo una serie de experiencias pueden dar lugar a un tipo de estado mental. Si decimos que los incrementos simultáneos de cantidad y de altura son el origen de la metáfora MÁS ES ARRIBA, la corporeidad basal tratará de (1) caracterizar estas experiencias, además de exponer el motivo por el que las denominamos ‘corpóreas’, (2) señalar en qué momento del desarrollo humano aparecen esta “base corpórea” y (3) describir las distintas etapas (si las hubiera) que atraviesa su formación. Asimismo, la corporeidad relacional tratará de demostrar que el resto de nuestras metáforas también están corporeizadas, en tanto que mantienen cierta relación causal con la base corpórea, tesis que Johnson sostenía al mencionar el “anclaje” que guarda nuestro pensamiento con “patrones perceptivos” y corporales (2017, 126-127).

Nótese que la dependencia entre la corporeidad basal y el nivel subindividual hacen que este tipo de corporeidad sea relacional en cierto grado. El nivel subindividual se caracteriza por conformar correlaciones sustentadas por experiencias sensorimotoras. Por lo tanto, siempre y cuando la corporeidad basal dependa de estas correlaciones, será pertinente afirmar que la corporeidad basal es relacional. Frente a esta idea, respondemos delimitando el sentido de ‘relacional’ utilizado cuando hablamos de corporeidad. Mediante este uso, la corporeidad es relacional en tanto que estudia las diversas relaciones establecidas con la base corpórea y describe los distintos tipos de estados mentales que pueden surgir a partir de esta. Por ello, no consideramos que la corporeidad basal sea relacional, ya que esta se limita a estudiar los procesos que conforman la base corpórea. Tan solo el segundo tipo de corporeidad propuesto —esto es, la corporeidad relacional— se encargaría de analizar las diversas relaciones que podemos retrotraer al origen de la base corpórea.

Definida de esta forma, la corporeidad relacional es una teoría que precisa de las investigaciones propias de la corporeidad basal. La corporeidad relacional es una teoría que depende directamente de la caracterización de la base corpórea que reciba de la corporeidad basal. De este modo, la base corpórea ocupa un papel central en estas dos teorías pese a que su rol en ambas sea distinto. Por un lado, la corporeidad basal ha de analizar la formación de la base corpórea, mientras que la corporeidad relacional ha de explicar la presunta relación entre la base corpórea y el resto de nuestras metáforas mentales. Por ello, consideramos que la mejor manera de seguir ahondando sobre la distinción entre corporeidad basal y relacional es centrándonos en la noción de base corpórea.

3. Estados basales y experiencia corpórea

Una vez introducida la distinción entre corporeidad basal y relacional, nuestro objetivo durante la sección 3 y 4 será profundizar acerca de la corporeidad basal. Nos decantamos por

ella puesto que la corporeidad relacional depende de los recursos (vocabulario y resultados) que le proporciona la corporeidad basal, tal y como expusimos en la sección anterior. Esta sección consistirá en una introducción a una de las nociones clave dentro de la corporeidad basal: la *base corpórea*. Anteriormente, hemos definido la base corpórea como el conjunto de estados mentales que surgen a partir de fenómenos corpóreos y que sirven como base para construir el resto de nuestras metáforas mentales. Asimismo, estos dos requisitos aparecen en las imágenes esquema y en las metáforas primarias, estados que hemos denominado estados basales. A continuación, perfilaremos las características de los estados basales mediante dos exigencias: la exigencia de *parcialidad* y *automaticidad*. La exigencia de parcialidad postula que no todos nuestros estados mentales pueden estar determinados por fenómenos corpóreos, mientras que la exigencia de automaticidad dicta que la formación de la base corpórea es ajena a nuestros estados conscientes. Ambas son exigencias en tanto que su incumplimiento nos alejaría de textos clásicos como los de Lakoff y Johnson (1999) o Grady (1997a, 1997). Puesto que nuestra intención es profundizar sobre una noción que ya estaba presente en alguno de estos textos pese a no haber sido descrita en detalle, trataremos de respetar estas dos exigencias en nuestra caracterización de la corporeidad basal.

3.1. Exigencia de parcialidad

El problema que conlleva hablar del “sujeto corporeizado” (Meleau-Ponty, 2002/1945) es que *toda experiencia será corpórea*, ya que si sujeto y cuerpo son inseparables (y toda experiencia es percibida por el sujeto) entonces toda experiencia depende del cuerpo. Esta acepción de “experiencia corpórea” sería la más próxima a las teorías de la percepción guiada por la acción (e.g., Heras-Escribano, 2019, 31) al vincular todo caso de percepción a fenómenos corpóreos.

Según nuestra lectura de textos como Lakoff y Johnson (1999) o Kövecses (2005), esta acepción de “experiencia corpórea” no puede aplicarse al estudio de la metáfora. En Grady, Taub y Morgan (1996, 179), los autores consideran que hay metáforas, como MÁS ES ARRIBA, que corresponden con ciertas correlaciones en la experiencia; mientras que encontramos otras, como LAS TEORÍAS SON EDIFICIOS, con una relación menos visible con este tipo de fenómenos. Este fue uno de los motivos por el que los autores distinguieron entre metáforas primarias y complejas, siendo estas últimas composiciones de metáforas primarias (Grady, 1997a, 1997b). Con esta distinción, la “base experiencial” de las metáforas complejas podía retrotraerse a la propia de sus metáforas primarias constituyentes. Mientras que autores como Grady han distinguido entre dos tipos de metáforas en función de su relación con la “base experiencial”, Kövecses propuso dos sentidos de corporeidad distintos, para cubrir tanto a metáforas primarias como complejas, una corporeidad física y una corporeidad física y cultural, respectivamente (2005, 293). Ciñéndonos a la corporeidad física, tal y como es empleada por Grady, Taub y Morgan (1996), Grady (1997a, 1997b) y Lakoff y Johnson (1999), asumimos que la experiencia corpórea determina *una* única clase de estados mentales, en lugar de todos ellos. Una de las características principales de la base corpórea es su universalidad y esta, a su vez, se deriva de las correlaciones que cualquier ser humano encuentra en su entorno. Si todas nuestras metáforas dependieran de las experiencias corpóreas en la misma

medida, entonces, todas ellas gozarían del mismo grado de universalidad. Como no es el caso, concluimos que la experiencia corpórea ha de tener un alcance determinado: no puede causar *todos* nuestros estados mentales. En consecuencia, llamaremos a este rasgo *exigencia de parcialidad*. Los fenómenos corpóreos de los que habla la corporeidad basal favorecen la formación de determinados estados mentales, lo que abre las puertas a otras posibles vías de formación conceptual.

3.2. *Exigencia de automaticidad*

A los rasgos anteriormente nombrados, hemos de añadir que la adquisición de esta información es *automática* o inconsciente. En primer lugar, podemos observar esta exigencia en las relaciones conceptuales que motivan el origen de las metáforas primarias (Grady y Ascoli, 2017, 33). Grady y Ascoli discuten el análisis de Casasanto y Bottini (2014) sobre la relación entre ‘bueno’ e ‘izquierda’ en individuos zurdos. Para Casasanto, esta relación conformaría una metáfora mental mientras que para Grady y Ascoli no es así, al reservar el término “metáfora” para formas de conceptualización y comunicación (2017, 33). En cualquier caso, Grady y Ascoli no niegan que este tipo de relaciones o “pre-metáforas” puedan dar lugar a metáforas primarias. Esta ha sido, a grandes rasgos, la propuesta de Kövecses (2010, 126, 2013) al señalar estas correlaciones adquiridas inconscientemente como cruciales para la adquisición metafórica. Johnson (1987, 82) también ha caracterizado las proyecciones metafóricas entre imágenes esquema como “automáticas” e “inconscientes”. Asimismo, Grady y Ascoli (2017, 114) atribuyen adjetivos similares a lo que denominaron “pre-metáforas”. En resumen, podemos concluir que la exigencia de automaticidad no resulta novedosa dentro de la teoría cognitiva de la metáfora y ha de ser preservada en cualquier investigación acerca de la base corpórea de nuestros estados mentales.

Aunando los rasgos señalados por las exigencias de parcialidad y automaticidad, decimos que los *fenómenos corpóreos* que estudia la basística:

- i. Causan el origen de determinados estados mentales, manteniendo una relación tenue o inexistente con el resto de ellos.
- ii. Originan de forma inconsciente los estados mentales que conforman la base corpórea, es decir, articulan nuestro pensamiento incluso cuando no somos conscientes de ello.
- iii. Estos fenómenos corpóreos han de estar determinados por rasgos corporales ampliamente extendidos en toda la especie humana, lo que explicaría la universalidad de los estados basales.

4. Enfoques alternativos a la base corpórea

La corporeidad basal pretende estudiar el poder causal de la experiencia corpórea en la génesis de nuestras metáforas mentales. Definida de esta forma, la corporeidad basal se distingue de otros dos enfoques distintos: el innatismo y el lingualismo. En primer lugar, el innatismo defiende la existencia de una “base innata” de estados mentales presentes en la mente del individuo con anterioridad a su desarrollo. En segundo lugar, el lingualismo propone que el único método plausible para formar nuestros estados mentales es mediante

el aprendizaje lingüístico. Por ello, solamente el lingualismo se presenta como una teoría opuesta a la corporeidad basal, al aceptar como premisa que sólo podemos analizar de forma científica aquellas metáforas que surgen a partir de medios lingüísticos (Casasanto, 2014). Respecto al innatismo, nos demarcaremos de lo que denominaremos *innatismo preformista* (Lorenzo y Longa, 2018: 150) para enfatizar la importancia del desarrollo y de la interacción con el medio en la consolidación de la base corpórea.

4.1. Base innata o preformada con anterioridad al desarrollo

Podemos definir el innatismo como el conjunto de teorías que defienden la existencia de estados mentales innatos frente a otros que podemos denominar *adquiridos*. El peso de este tipo de teorías recae en la definición de ‘innato’ que se ofrezca, a menudo relacionado con la heredabilidad o nuestra información genética. Así, por ejemplo, Fodor (1981, 280) adopta una posición innatista al afirmar que la experiencia “bruta” activa (*triggers*) conceptos que ya existían con anterioridad. Al margen de la definición de innato que se utilice, entendemos que el innatismo es una tesis empírica que se compromete a que, al menos, algunos de nuestros estados mentales son innatos. El principal problema que adolece esta posición es la gran variabilidad de definiciones que encontramos de ‘innato’, a menudo contradictorias entre sí (Lorenzo y Longa, 2018, Cap. 1; Mameli, 2008; Mameli y Bateson, 2006). Esta gran variabilidad ha sido asociada con el carácter *folk* de este término, lo que ha llevado a algunos a autores a rechazarlo (Mameli, 2008, Mameli y Bateson, 2006). En adelante, nos limitaremos a señalar algunos puntos acerca de esta posición, en concreto, la relación entre *información genética* y corporeidad.

La noción de información genética nos permite hablar de ciertos estados mentales que, al estar preformados⁴ o codificados en el genotipo de un organismo, actúan como base para el aprendizaje del resto de estados mentales. De ser así, en lugar de hablar de una base corpórea, deberíamos hablar de la *base genética* que provee al organismo de la información necesaria para poder adquirir los datos presentes en su medio (Lorenzo y Longa, 2018, 25-27; Mameli, 2008, 724; Mameli y Bateson, 2006, 159). Llamaremos a esta posición innatismo preformista, puesto que defiende que algunos rasgos están preformados en el genotipo del individuo. Tal y como podemos observar, esta perspectiva asume que el genotipo de un individuo posee una relevancia mayor en el desarrollo del fenotipo que cualquier otro proceso. De lo contrario, no podríamos afirmar que un rasgo está *codificado* en una parte de nuestro material genético sino que, al contrario, esta codificación o bien no existe o bien es llevada a cabo por otros elementos aparte de la información genética. Griffiths (2001; Griffiths y

4 Entendemos por ‘preformado’ la cualidad de algunos rasgos de poseer una serie de “instrucciones” para ser constituidos durante el desarrollo. Autores como Lorenzo y Longa (2018: 150) atribuyen a la lingüística chomskiana y a la etología de Lorenz este vocabulario en sus respectivas descripciones acerca de la gramática universal y de los instintos. Por ejemplo, desde la perspectiva de Lorenz, aquellos rasgos conductuales como las respuestas de huida o lucha (*fight-or-flight*) no están presentes *per se* desde el nacimiento, sino que el genotipo del individuo posee la información necesaria para generar estas respuestas en el futuro. Para una crítica a esta postura, véase Lorenzo y Longa (2018) o Godfrey-Smith (2000), autores que consideran incierta la metáfora de la “codificación” genética.

Stotz, 2013) y Stotz y Griffiths (2017) han sintetizado estas dos opciones bajo la denominada “tesis de la paridad” (T) (Griffiths, 2001, 396), que podemos enunciar de la siguiente forma:

(T) Todo *d* aplicable al material genético es aplicable a causas no genéticas del desarrollo y viceversa, siendo ‘*d*’ una definición correcta de información.

Griffiths y Stotz (2013) han indagado sobre las distintas clases de información fuera de la biología (semánticas y causales; 2013, 158-160; Griffiths, 2001, 396-398) y sus respectivas aplicaciones en el ámbito de la genética (2013, 160-178). Como ejemplo, podemos recurrir a la “información de Crick”, entendida como la “especificación del orden de aminoácidos en una cadena polipeptídica” (2013, 153). Definida de esta forma, resultaría fácil atribuir esta función a la cadena polipeptídica misma, esto es, al fragmento de ADN que será finalmente transcrito. No obstante, la especificación de este orden (y su respectiva expresión en la síntesis proteica) es también fruto de fenómenos *intracelulares* —como la activación y transporte de la transcripción (Stotz y Griffiths, 2017, 111-112)— así como *extracelulares* (Oyama, 2000, 73-74). Como ejemplo de este último, podemos nombrar la regulación hormonal o la alimentación de la madre durante el período de gestación. Por ello, la estrategia de Griffith y Stotz consiste en afirmar que, aun aceptando que la información de Crick sea una definición adecuada de ‘información’, podemos aplicarla a distintos fenómenos distintos del material genético.

Aceptar (T) conlleva negar que los estados mentales puedan estar codificados o preformados en el material genético, ya que, por sí solos, no pueden determinar el desarrollo y maduración del fenotipo de un individuo (Stotz y Griffiths, 2017, 114). Frente a esta idea, la basística respalda la denominada Teoría de los Sistemas de Desarrollo (*Developmental System Theory*) (Griffiths y Hochman, 2015; Johnston, 2010). Según esta teoría, la conducta de un organismo está determinada por múltiples factores, entre los que encontramos la información genética como *una causa más*. La consolidación de los rasgos conductuales de un organismo responde tanto a sus diversos mecanismos fisiológicos como al conjunto de las interacciones con su medio (Johnston, 2010, 12-13). Como podemos observar, esta teoría comparte mayor afinidad con la corporeidad en general, al enfatizar la importancia del individuo en su totalidad y del medio en el que interactúa. Por ello, concluimos que carece de sentido afirmar que algunos de nuestros estados mentales están preformados en nuestro genotipo, decantándonos por la Teoría de los Sistemas de Desarrollo a la hora de caracterizar la base corpórea de nuestros estados mentales.

4.2. Escepticismo frente a la corporeidad basal

Supongamos la hipótesis de que el concepto TIEMPO es innato, con independencia de la definición de ‘innato’ que se use (Lorenzo y Longa, 2018, Cap. 1; Mameli, 2008; Mameli y Bateson, 2006). Esta hipótesis defenderá que el concepto TIEMPO está presente, al menos de forma parcial, en la mente del individuo desde el momento de su nacimiento. En la sección 3.1.1 se han señalado algunas estrategias para refutar esta hipótesis. No obstante, algunos autores han optado por rebatirla arguyendo que conceptos como TIEMPO son articulados

lingüísticamente (e.g., Boroditski, 2018), es decir, su contenido depende del significado de su palabra correspondiente en cada idioma. Llamaremos *relativismo lingüístico* a esta posición, entendida como la defensa de que todos (o gran parte) de nuestros estados mentales se construyen de acuerdo con la adquisición de nuestra lengua materna.

El relativismo lingüístico y la teoría cognitiva de la metáfora no son posiciones anti-téticas, algo que puede observarse ya en textos clásicos como Lakoff y Johnson (1980) o Lakoff (1987). Durante sus inicios, la teoría cognitiva de la metáfora dependía fuertemente del análisis de *expresiones metafóricas*, esto es, de las metáforas tal y como son empleadas en los lenguajes naturales. Por ejemplo, podemos analizar cómo entendemos TIEMPO a través de la metáfora EL TIEMPO ES DINERO (Lakoff y Johnson, 1980, 7-9). A su vez, la relación entre estos dos dominios conceptuales sería explicitada a partir de expresiones metafóricas tales como “he invertido mucho tiempo en ella” o “te estás quedando sin tiempo”. Si las expresiones metafóricas nos permiten inferir la existencia de una determinada metáfora mental, entonces aquellas expresiones metafóricas exclusivas de un determinado idioma señalarán la existencia de una metáfora mental propia de los hablantes de una determinada lengua, como sucede con LA FELICIDAD SON FLORES EN EL CORAZÓN, propia del chino (Kövecses, 2005, 70). Si la tesis principal de Lakoff y Johnson (1980) es que las metáforas articulan nuestra forma de pensar, entonces aquellas metáforas exclusivas de ciertos idiomas también realizan esta función, lo que nos permite llegar a la tesis defendida por el relativismo lingüístico.

Expuesto de esta forma, el relativismo lingüístico no resulta conflictivo ni con la teoría cognitiva de la metáfora ni con los propósitos de la corporeidad basal. Sin embargo, es preciso mencionar una variante de esta posición que sí resulta incompatible con nuestros propósitos. Llamaremos *lingualismo* a cualquier posición que acepte la disyunción (L)

(L) O bien el origen de todas las metáforas es causado por *l*, o bien el origen de todas las metáforas analizables desde un punto de vista científico es causado por *l*, siendo ‘*l*’ la adquisición de nuestra lengua materna.

La versión más llamativa de (L) es la defendida por Casasanto (2014). En este texto, Casasanto se mantiene escéptico respecto al origen corpóreo de las metáforas primarias, presentando otras dos alternativas: el innatismo y el aprendizaje lingüístico (2014, 252-253). Casasanto muestra ciertas reticencias frente al innatismo⁵, pese a admitir que las metáforas primarias no pueden haber sido adquiridas lingüísticamente, al encontrar este tipo de asociaciones metafóricas en niños prelingüísticos (e.g., Walker et al., 2010). Aun así, permanece escéptico respecto al origen corpóreo de estas metáforas, decantándose por estudiar únicamente aquellas metáforas que, con toda seguridad, hayan sido adquiridas lingüísticamente (2014, 265). En concreto, Casasanto afirma que, por ejemplo, la teoría corpórea de la simulación podría ser “100% falsa” sin que esto afecte a los datos procedentes de investigaciones no corpóreas (Casasanto y Gijssels, 2015, 331). En este sentido, podemos observar que el escepticismo de Casasanto concuerda claramente con (L), respaldando la segunda parte de la disyunción. La única forma de combatir el escepticismo de Casasanto es respondiendo con un proyecto teórico sólido, con mayor grado de detalle en sus descripciones. Por último,

5 Debido a que las tesis innatistas “son difíciles de defender experiencialmente” (2015, 253).

un relativismo lingüístico que defienda la primera parte de la disyunción afirmará que toda forma de pensamiento metafórico aparece a causa del desarrollo y maduración del lenguaje. Esta última opción es la menos plausible, puesto que resultaría incompatible con experimentos en los que se observa este tipo de razonamiento en niños prelingüísticos (Walker et al., 2010; Dolscheid et al., 2014). En suma, la mejor forma de rechazar (L) es dotando de mayor detalle a la corporeidad basal, tanto a su terminología como a sus modelos y explicaciones.

5. Conclusión

La principal virtud de la terminología aquí descrita radica en la posibilidad de caracterizar con mayor detalle los mecanismos que originan la base corpórea, desafortunadamente descuidados por la teoría cognitiva de la metáfora. La tarea encomendada a la corporeidad basal es fundamental para cualquier aproximación corpórea a los estados mentales, al defender un modelo de adquisición pasivo (exigencia de automaticidad) de algunos de nuestros estados mentales (exigencia de parcialidad). Asimismo, los mecanismos de composición (y relación, proyección, etc.) descritos por la corporeidad relacional han de partir de los datos empíricos recabados por la corporeidad basal. De esta forma, podríamos reconvertir el enfoque polisémico en dos ámbitos de trabajo distintos que dotarían de mayor rigurosidad nuestros estudios acerca de las metáforas cognitivas.

Al margen de la terminología propuesta, la descripción de la base corpórea es una tarea que estaba parcialmente presente en la teoría cognitiva de la metáfora. Las dos exigencias señaladas en las secciones 3.1 y 3.2 —exigencia de parcialidad y exigencia de automaticidad— resumen los datos comúnmente asociados a la base corpórea. Por ello, es conveniente reconocer que estos dos puntos no resultan controvertidos para la teoría cognitiva de la metáfora. La automaticidad propia de las imágenes esquema y de las metáforas primarias no parece asemejarse al tipo de adquisición que encontramos en metáforas exclusivas de ciertos idiomas (como LA FELICIDAD SON FLORES EN EL CORAZÓN). Esto se debe a que la base corpórea comienza a adquirirse durante fases tempranas del desarrollo en las que el lenguaje aún no se ha desarrollado por completo, tal y como se observa en estudios con niños prelingüísticos (Walker et al., 2010; Dolscheid et al., 2014) o estudios que prescinden del lenguaje como variable de estudio (Casasanto y Bottini, 2014, 143-146). Por último, hemos dotado de mayor profundidad a nuestra caracterización de la corporeidad basal en la sección 4, recurriendo a discusiones que no han sido propiamente tratadas dentro de la teoría cognitiva de la metáfora. Así, nuestra adscripción a la Teoría de los Sistemas de Desarrollo frente al lingualismo y al innatismo pretende servir de base para futuras caracterizaciones de la corporeidad basal y relacional.

En suma, la distinción entre corporeidad basal y relacional es visible dentro de numerosos textos clásicos pertenecientes a la teoría cognitiva de la metáfora. Desde sus primeros estudios (Lakoff y Johnson, 1980) ha estado presente una visión corpórea de la mente, centrada en el origen de nuestros estados mentales. Sin embargo, ha sido frecuente recurrir a la presunta polisemia de la palabra ‘corpórea’ para aunar en un mismo grupo numerosos estados mentales distintos entre sí (Kövecses, 2005). Nuestra intención no es solamente librar a la teoría cognitiva de la metáfora de esta polisemia, sino también abrir las puertas

a una profundización acerca de la base corpórea de nuestros estados mentales, algo de vital importancia si hemos de preservar la corporeidad como un rasgo idiosincrático de nuestros estados mentales. En este artículo, hemos enfatizado y defendido esta distinción, además de una breve descripción de la misma. Sin embargo, sostenemos que ha de estar sujeta a futuras investigaciones que ahonden sobre los términos aquí descritos.

Referencias

- Barsalou, L. (1999a), "Perceptual symbol systems", *Behavioral and Brain Sciences*, 22, pp. 577-660.
- Barsalou, L. (1999b), "Language comprehension: Archival memory or preparation for situated action?", *Discourse Processes*, 28(1), pp. 61-80.
- Barsalou, L. (2008), "Grounded Cognition", *Annual Review of Psychology*, 59:617-645.
- Barsalou, L. (2010), "Grounded Cognition: Past, Present and Future", *Topics in Cognitive Science*, 2: 716-734.
- Bergen, B. y Chang, N. (2005), "Embodied Construction Grammar in Simulation-Based Language Understanding", en: J. Östman y M. Fried (eds.), *Construction Grammars: Cognitive Grounding and Theoretical Extensions*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 147-190.
- Boroditsky, L. (2018), "Language and the Construction of Time through Space", *Trends in Neurosciences*, 41(10), pp. 651-653.
- Casasanto, D. (2014), "Experiential origins of mental metaphors: language, culture and the body", en: M. Landau, M. Robinson y B. Meier (eds.), *The Power of Metaphor: Examining Its Influences on Social Life*, Washington: American Psychological Association, pp. 249-268.
- Casasanto, D. y Bottini, R. (2014), "Spatial language and abstract concepts", *WIREs Cognitive Science*, 5, pp. 139-149.
- Casasanto, D. y Gijssels, T. (2015), "What Makes a Metaphor an Embodied Metaphor?", *Linguistic Vanguard*, 1(1), pp. 327-337.
- Di Paolo, E.; Buhrmann, T. y Barandiaran, X. (2017), *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford: Oxford University Press.
- Dolscheid, S.; Hunnius, S.; Casasanto, D. y Majid A. (2014), "Prelinguistic Infants Are Sensitive to Space-Pitch Associations Found Across Cultures", *Psychological Science*, 25(6): 1256-1261.
- Feldman, J. (2006), *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language*, Cambridge: The MIT Press.
- Feldman, J. (2020), "Advances in Embodied Construction Grammar", en: T. Timponi; E. da Silva y N. Salthler (eds.), *Construction grammar across borders*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, pp. 149-169.
- Feldman, J. y Narayanan, S. (2004), "Embodied meaning in a neural theory of language", *Brain and Language*, 89, pp. 385-392.
- Feldman, J., Dodge, E. y Bryant, J. (2010), "Embodied Construction Grammar", en: B. Heine y H. Narrog (eds.), *The Oxford Handbook of Linguistic Analysis*, Oxford: Oxford University Press, pp. 111-138.

- Fodor, J. (1981), *Representation: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Sussex: The Harvester Press.
- Fuchs, T. (2012), “The Phenomenology of body memory”, en: S. Koch; T. Fuchs; M. Summa y C. Müller (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam: John Benjamins Publishing, pp. 9-22.
- Fuchs, T. (2020), “Embodiment and personal identity in dementia”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 23, pp. 665-676.
- Gallese, V. (2017), “Visions of the body. Embodied simulation and aesthetic experience”, *Aisthesis*, 1(1), pp. 41-50.
- Grady, J. (1997a), *Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes*, Tesis doctoral, Berkeley: Universidad de California.
- Grady, J. (1997b), “THEORIES ARE BUILDINGS revisited”, *Cognitive Linguistics*, 8(4), pp. 267-290.
- Grady, J. (2005), “Primary metaphors as input to conceptual integration”, *Journal of Pragmatics*, 35, pp. 1595-1614.
- Grady, J. y Ascoli, G. (2017), “Sources and Targets in Primary Metaphor Theory: Looking Back and Thinking Ahead”, en: Hampe, B. (ed.), *Metaphor: Embodied Cognition and Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-45.
- Grady, J. y Johnston, C. (2002), “Converging evidence for the notions of subscene and primary scene”, en: Dirven, R. y Pörings, R. (eds.), *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Berlín: Mouton de Gruyter, pp. 533-554.
- Grady, J.; Taub, S. y Morgan, P. (1996), “Primitive and Compound Metaphors”, en: Goldberg, A. (ed.), *Conceptual Structure, Discourse and Language*, Stanford: CSLI Publications, pp. 177-187.
- Griffiths, P. (2001), “Genetic Information: A Metaphor In Search of a Theory”, *Philosophy of Science*, 68, pp. 394-412.
- Griffiths, P. y Hochman, A. (2015), “Developmental Systems Theory”, *eLS*, Disponible en <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0003452.pub2>, consultado el 25 de septiembre de 2021.
- Griffiths, P. y Stotz, K. (2013), *Genetics and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Godfrey-Smith, P. (2000), “On the theoretical role of “genetic coding””, *Philosophy of Science*, 67(1), pp. 26-44
- Hedblom, M. (2020), *Image Schemas and Concept Invention*, Cham: Springer.
- Heras-Escribano, M. (2019), *The Philosophy of Affordances*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Husserl, E. (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book*, Dordrecht: Kluwe Academic Publishers.
- Johnson, M. (1987), *The Body in the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, M. (2017), *Embodied Mind, Meaning, and Reason*, Chicago: Chicago University Press.
- Johnston, T. (2010), “Developmental Systems Theory”, en: Blumberg, M.; Freeman, J. y Robinson, S. (eds.), *Oxford Handbook of Developmental Behavioral Neuroscience*, Oxford: Oxford University Press, pp. 12-29.
- Kövecses, Z. (2005), *Metaphor in Culture: Universality and Variation*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kövecses, Z. (2010), *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Kövecses, Z. (2013), "The Metaphor-Metonymy Relationship: Correlation Metaphors Are Based on Metonymy", *Metaphor and Symbol*, 28(2), pp. 75-88.
- Lakoff, G. (1987), *Women, Fire and other Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (2008), "The Neural Theory of Metaphor", en: R. Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 17-38.
- Lakoff, G. y Gallese, V. (2005), "The Brain's concepts: the role of the Sensory-motor system in conceptual knowledge", *Cognitive Neuropsychology*, 22(3-4), pp. 455-479.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999), *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books.
- Lorenzo, G. y Longa, V. (2018), *El innatismo: orígenes, variaciones y vitalidad de una idea*, Madrid: Cátedra.
- Merleau-Ponty, M. (2002), *Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge.
- Mameli, M. (2008), "On Innateness: The Clutter Hypothesis and the Cluster Hypothesis", *The Journal of Philosophy*, 105(12), pp. 719-736.
- Mameli, M. y Bateson, P. (2006), "Innates and the sciences", *Biology and Philosophy*, 21, pp. 155-188.
- Oyama, S. (2000), *Evolution's Eye: A System View of the Biology-Culture Divide*, Durham: Duke University Press.
- Radden, G. y Kövecses, Z. (1998). "Metonymy: Developing a cognitive linguistic view", *Cognitive Linguistics*, 9(1), pp. 33-37.
- Schendan, H. (2017), "Implicit Memory", *Reference Module in Neuroscience and Biobehavioral Psychology*, 0, pp. 1-12.
- Shapiro, L. (2007), "The Embodied Cognition Research Programme", *Philosophy Compass*, 2(2), pp. 338-346.
- Shapiro, L. (2019), *Embodied Cognition* (2ª ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Stotz, K. y Griffiths, P. (2017), "Genetic, Epigenetic, and Exogenetic Information", en: R. Joyce (ed.), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, New York: Routledge, pp. 106-119.
- Thompson, E. y Varela, F. (2001), "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness", *Trends in Cognitive Science*, 5(10), pp. 418-425.
- Varela, F.; Thompson, E. y Rosch, E. (2016), *The Embodied Mind*. (2ª ed.), Cambridge: The MIT Press.
- Walker, P.; Bremner, J. G.; Mason, U.; Spring, J.; Mattock, K.; Slater, A. y Johnson, S. P. (2010), "Preverbal infants' sensitivity to synaesthetic cross-modality correspondences", *Psychological Science*, 21, pp. 21-25.

Una propuesta de articulación de labor, producción y acción en Hannah Arendt

A proposal for the articulation of labor, work and action in Hannah Arendt

AÍDA PALACIOS MORALES*

Resumen: En *La condición humana*, Arendt distinguía entre labor, producción y acción. La relación entre las tres actividades suele interpretarse jerárquicamente, priorizando acción por su inherente humanidad. Sin embargo, dicha tríada está más cerca de la interdependencia y la reciprocidad. La articulación entre las actividades es compleja y toma la forma de dos díadas: producción y acción se aproximan cuando la primera refiere al arte; labor y producción se oponen radicalmente. En cualquier caso, lo que es inferior o menos humano no es labor en sí, sino la experiencia del *animal laborans* desposeído de su capacidad de actuar.

Palabras clave: *vita activa*, *vita passiva*, cuidado, amistad, amor, condición humana.

Abstract: In *The Human Condition*, Arendt distinguished amongst labor, work and action. The relationship between these activities is usually hierarchically interpreted, prioritising action because of its inherent humanity. Nevertheless, the triad is closer to interdependence and reciprocity. Human activities articulate complexly in the form of two dyads: work and action approach when the first refers to art; labor and work oppose themselves radically. Anyhow, it is not labor which is inferior or less human *per se*, it is *animal laborans'* experience when dispossessed of its capacity to act.

Keywords: *vita activa*, *vita passiva*, care, friendship, love, human condition.

Recibido: 17/10/2022. Aceptado: 27/12/2022.

* Investigadora postdoctoral Margarita Salas (Universitat de Barcelona/Universidad Complutense de Madrid). Este trabajo forma parte del proyecto “Trabajo y vulnerabilidad en Hannah Arendt y Simone Weil” financiado por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea Next Generation EU/PRTR y por la convocatoria complementaria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023. Publicaciones recientes: Palacios Morales, A. (2022). De conceptos a experiencias. Una aproximación a labor y producción en Hannah Arendt. *Agora. Papeles de Filosofía*, 41(2); y Palacios Morales, A. (2022). Resistencia y amparo. Vulnerabilidad en la filosofía de la proximidad de Josep Maria Esquirol. *En-Claves del Pensamiento*, (31), e472. Correo electrónico: aidapalamor@outlook.com.

En *La condición humana*, Hannah Arendt distingue tres actividades que conforman *vita activa*, en respuesta a las tres condiciones humanas básicas: labor a vida, producción¹ a mundanidad y acción a pluralidad. El orden por el que Arendt se refiere a dichas actividades es casi siempre el mismo: labor, producción, acción. Esto, casi una anécdota, se añade al hecho que acción es la actividad propiamente humana para Arendt, fundamental en su pensamiento político. Todo ello motiva que suela considerarse acción superior a producción y ésta a labor. Sin embargo, no resulta tan evidente que la relación entre esta tríada sea clara e inequívocamente jerárquica.

Este artículo busca resituar labor y producción de modo que esa relación devenga más articulación que subordinación, en la línea de lo que una lectura atenta de Arendt permite entrever. Para ello, aborda la particularidad de acción y la supuesta jerarquía de la tríada. Después, reflexiona en torno a cierta vecindad de producción y acción, concretada en el arte. A continuación, plantea la oposición entre labor y producción para explorar como Arendt, atenta a la proximidad entre labor y necesidad, no advirtió otro vínculo posible: el del cuidado. Con ello, se le escapó un hilo que podría haber unido *vita activa* y *vita pasiva*. Finalmente, se defiende una comprensión de la tríada basada en la interdependencia y la junta.

1. La especificidad de acción

Acción ocupa un lugar central en el pensamiento de Arendt por su cercanía con natalidad y pluralidad, condiciones humanas nucleares en su aproximación a lo político. Natalidad estriba en que la aparición de cada ser humano, absolutamente único, abre la puerta a algo radicalmente nuevo, inesperado. Pluralidad deriva del hecho fundamental que «los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo» (Arendt, 2005, p. 35).

Labor y producción tienen cierto vínculo con natalidad: la primera provee de lo que los nuevos seres humanos necesitan, la segunda crea el mundo que los acoge. Sin embargo, es acción la que está íntimamente ligada con natalidad, porque «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, actuar.» (Arendt, 2005, p. 36) Acción es asombro, cuasi milagrosa. En cambio, labor responde a la necesidad cruda y producción es previsible; no cabe en ellas la sorpresa. Faltas de ese algo inesperado que brota de natalidad, hay en ellas poco de específicamente humano: surgen de la urgencia impuesta por la vida o de la búsqueda de utilidad. Sólo acción es impelida por el mero hecho de ser humano; refrenarla es renunciar a la humanidad.

Algo similar sucede con pluralidad. Aunque las tres actividades tienen un nexo con el vivir juntos de los seres humanos, sólo acción necesita de y responde a esa vida en común. Acción precisa del encuentro con otros: surge directamente de la red de relaciones humanas, de ese «entre» que a la vez une y separa a los seres humanos. Ni labor ni producción requie-

1 En la traducción de *La condición humana*, Ramón Gil Novales optó por el término *trabajo* para *work*. Sin embargo, trabajo resulta un tanto problemático porque en el vocabulario cotidiano se usa para indicar tanto labor como producción. Para evitar confusiones, he optado por *producción*, respetando asimismo la intuición de Arendt quien en la traducción al alemán de esta obra usó *arbeit* para *labor* y *herstellen* para *work*. Esta elección, aunque menos común, ya ha sido usada anteriormente (véase Esquirol, 1995 y la traducción de Angela Ackermann de Jonas, 2000).

ren de la presencia de otros, aunque en soledad se pierda cualquier atisbo de humanidad y uno devenga animal en el primer caso, demiurgo en el segundo (Arendt, 2005, p. 51).

Los seres humanos pueden distinguirse sólo donde pluralidad y natalidad convergen, en ese espacio de aparición que es lo político. Ahí, mediante palabras y actos, cada ser humano revela quién es. Si en acción no se muestra ese quien, ésta pierde su especificidad y la palabra se convierte en medio para conseguir determinado fin; sin embargo, la palabra debe «comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor.» (Arendt, 2005, p. 206) Como esa revelación sólo puede tener lugar en la esfera pública, acción es la única actividad política. Producción es apolítica: requiere de aislamiento, pero aún guarda relación con el mundo de los objetos y el encuentro con otros. Labor es antipolítica porque, en el metabolismo con la naturaleza, pluralidad se disuelve en el organismo colectivo.

Finalmente, acción es la única actividad que se redime a sí misma. El *animal laborans* puede escapar del círculo que le mantiene atado a labor y consumo mediante producción, cuyas herramientas suavizan el sufrimiento y construyen mundo. Del mismo modo, el *homo faber* puede salvarse de la falta de valores propia de la lógica instrumental mediante acción, que «produce historias llenas de significado» (Arendt, 2005, p. 256). En ambos casos, la redención es ajena a la actividad; sólo en acción, el ser humano puede salvarse mediante otra acción: ahí están la promesa y el perdón.

2. De la supuesta jerarquía

En un ejemplo de interpretación jerárquica de la tríada, George Kateb afirma que Arendt considera superiores aquellas actividades auténticamente políticas (2000, p. 131). Tal superioridad radicaría en que acción es aquello que los seres humanos hacemos juntos, posibilidad de libertad, mientras que producción y labor son actividades prepolíticas, necesarias para el devenir de acción. Así entendidas, labor y producción servirían a acción del mismo modo que, en la tradición, *vita activa* servía a *vita contemplativa*.

Sin embargo, parece razonable cuestionar tal lógica en tanto es similar a la aproximación tradicional de *vita activa* que Arendt desafía doblemente. Primero, su distinción de actividades dentro de *vita activa* rompe con el todo macizo y uniforme propio de la tradición; segundo, Arendt sostiene que aquello que ocupa y guía cada una de esas actividades «no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*» (2005, p. 42). De modo que su *vita activa* está «en manifiesta contradicción con la tradición», aunque Arendt no duda «de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio.» (2005, p. 42) Así pues, no parece esperable que cuestione la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa* para terminar trasladándola al seno mismo de *vita activa*.

Antonio Campillo defiende que Arendt establece una jerarquía entre las actividades, que él entiende herencia de la tradición. Significativamente, él la denomina «jerarquía de humanidad» (Campillo, 2002, p. 172), en tanto deriva de la cercanía con aquello propiamente humano que cada actividad posibilita. Campillo formula tres críticas: una, que en todas las actividades se da acción en forma de relaciones sociales; dos, que esas relaciones sociales articulan en cada actividad el tránsito de lo natural a lo cultural; y tres,

que estas tres relaciones son a un tiempo irreductibles e inseparables entre sí, así que no cabe establecer entre ellas ninguna relación de derivación unilateral, ni tampoco ninguna jerarquía de humanidad o de excelencia, pues las tres son igualmente imprescindibles en la constitución y preservación de cualquier sociedad humana. (Campillo, 2002, p. 172)

Campillo arguye que, como Arendt buscaba reivindicar esfera pública y acción, pasó por alto «las diversas formas de articulación e interdependencia entre las tres esferas de la *vita activa*.» (2002, p. 173) Su propuesta es que las tres son igualmente imprescindibles y aboga por «asegurar el *equilibrio antropológico* entre ellas.» (2002, p. 186) El argumento parece más que acertado y, no obstante, a mi modo de ver, no contradice a Arendt.

Es verdad que Arendt prioriza acción y ordena las actividades en relación con su proximidad con la libertad, la actualización de lo humano; pero también las entiende en base a relaciones que las articulan, es decir, las define precisamente desde sus reciprocidades y oposiciones. Arendt atiende a tres fenómenos que responden por igual a la condición humana, no concibe las actividades de forma autónoma y reconoce que labor, producción y acción son interdependientes y se relacionan activamente entre sí. Arendt explicita que su argumento es «sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*» (2005, p. 42). Asimismo, afirma que toda actividad «requiere de cierta destreza, tanto si se trata de limpiar y cocinar como de escribir un libro o construir una casa» (2005, p. 113).

Cada una de las actividades se entiende en relación con las otras; por eso Paul Ricœur las define como estructuras históricas que mantienen cierta identidad flexible (2006, p. 43). Labor, producción y acción no se explican de forma aislada, sino que son más bien relacionales y dinámicas; las tres se construyen mediante oposiciones que, aún en realidades cambiantes, encuentran una matriz constante que permite distinguirlas.

Además, y esto es tal vez más relevante para comprender a Arendt, las actividades deben mantenerse en armonía, cada una en su lugar. Es el entramado que conforman juntas el que las dota de sentido, en un equilibrio en el que cada actividad debe ocupar el lugar que le es propio y regirse por su propio criterio. Cualquier alteración de ese equilibrio impacta de lleno en lo humano. Si el auge de labor en la Modernidad es peligroso es porque altera la relación entre las tres actividades: porque labor invade lo público y porque producción y acción pasan a medirse en función de la comodidad y la abundancia. Como dice Passerin d'Entrevès, Arendt «no está en contra de la labor *per se*, sino de su indiscutible dominio» (1991, p. 93).

Más que de jerarquía y, por lo tanto, de subordinación de labor y producción en favor de acción, cabe entender la relación entre la tríada como una relación de interdependencia, tal y como apunta Birkhu Parekh (1979). Las tres juntas constituyen *vita activa* y las tres responden y se vinculan a una de las condiciones humanas; al fin y al cabo, vida, mundanidad y pluralidad condicionan por igual a los seres humanos:

Sin labor, ni producción ni acción son posibles; sin producción, los hombres carecen de herramientas que faciliten labor y aumenten su productividad, así como que registren los logros de la palabra y acción humanas; y sin acción la vida carece de sentido y el mundo deviene un montón de objetos sin relación. (1979, p. 70)

Sucede también que cada actividad es autónoma en tanto tiene su propia lógica y sentido. Sin embargo, y dicho esto, Parekh afirma que «aunque las tres actividades son importantes, no son igualmente importantes.» (1979, p. 71) Es decir, tras argumentar contra la interpretación jerárquica de la tríada, insiste en ella y asevera que labor depende de producción más que producción de labor, y producción de acción más que acción de producción (1979, p.72). Comparto la interpretación de una tríada en que las tres actividades son indispensables, interdependientes y autónomas, pero considero necesario cuestionar que unas sean más importantes que otras. Cómo se mostrará en las próximas páginas, acción depende de producción en grado sumo cuando esta deviene arte y, en cualquier caso, producción y acción son posibles si y sólo si labor posibilita la vida.

La afirmación de Parekh cobraría otro sentido, a mi parecer más acertado, si esa importancia se entendiera como proximidad a las condiciones humanas de natalidad y pluralidad, a lo político, a la libertad, esto es, al núcleo central del pensamiento político arendtiano. En este sentido, la «jerarquía de humanidad» de Campillo captura algo esencial. No todas las actividades posibilitan por igual la libertad, sí que hay una gradación en la profundización en lo humano que cada actividad permite:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. (Arendt, 2005, p. 206)

Esto es, se puede vivir sin laborar y seguir siendo humano —aunque eso no implique ser un humano *bueno*. Lo que no se puede es vivir sin actuar, porque ahí ya no se sería humano de ninguna de las maneras. No es, entonces, que acción sea superior intrínsecamente a producción y a labor. Lo que sucede es que una vida sin acción no es en absoluto humana, cosa que no acontece con una vida sin labor o sin producción. Dado que sólo mediante acción podemos revelarnos como únicos e insertarnos en el mundo compartido, parece que si tuviéramos que escoger una sola actividad a realizar en nuestra vida, la que tendría sentido preferir sería acción porque permite actualizar nuestra humanidad.

3. La articulación de la tríada

Cuando Arendt traza las líneas que separan cada una de las actividades, no suele considerarlas todas a la vez. A menudo, la distinción toma la forma explícita de dos díadas: labor y producción por un lado, producción y acción por el otro. La distinción entre labor y producción es la recuperación de Arendt desde la evidencia y las dos palabras que, con distinta etimología, existen para referirse al trabajo (2005, p. 107). La segunda, entre producción y acción, apunta hacia la confusión en que cayó la tradición occidental de pensamiento.

En ese aprehender dialógico, Arendt no explicita la diferencia capital entre labor y acción, que es clave en su análisis de la Modernidad y que aparece de modo cuasi tangencial

en sus críticas a Marx. La alienación del mundo, la necesidad como asunto central de lo político y el gobierno de nadie que es la burocracia contienen en su seno una oposición entre labor y acción que, sin ser formulada como tal, es determinante y pone de manifiesto que la naturaleza y las experiencias de ambas son y deben ser radicalmente distintas. En última instancia, éste es el núcleo del peligro totalitario de la sociedad de laborantes.

Al interpretar la tríada como la suma de dos díadas, producción deviene la bisagra en la que pivota y que la dota de cohesión. Esto es lo que defiende Patchen Markell, quien añade que cada díada funciona de modo distinto y sirve a objetivos también diferentes, es decir, que producción no es a acción lo mismo que labor es a producción (2011, p. 18). Como señala Markell, en *La condición humana* el capítulo sobre labor distingue entre labor y producción, mientras que el capítulo sobre producción lo hace entre producción y acción. Asimismo, *Los orígenes del totalitarismo* opone principalmente acción a labor, en forma de naturaleza y sociedad de masas. La aparición de producción en el esquema implicó que Arendt tuviera que «llegar a un acuerdo con la especificidad, pero también la incómoda doble cara, de una categoría que había, por así decirlo, estallado en medio de su marco conceptual binario más antiguo.» (Markell, 2011, p. 19) En definitiva, producción aparece en el pensamiento de Arendt como algo radicalmente contrapuesto a labor, mientras que producción y acción en cierto modo se avienen.

4. De la cercanía entre producción y acción

Además de utilidad, producción es durabilidad y permanencia, creación de un mundo estable capaz de acoger a los seres humanos; en esta segunda vertiente reside la proximidad entre producción y acción. Arendt afirma que la «potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —obras, actos y palabras— que merezcan ser (...) impecederas» (2005, p. 44). Un poco más adelante, señala que el griego clásico «no distingue entre “trabajos” y “actos”; denomina a los dos *erga* si son lo bastante duraderos para perdurar y lo suficientemente grandes para que se les recuerde» (2005, 49). Es verdad que producción no alcanza la dignidad de acción, pero ambas dejan huella de algún modo, al contrario que labor. Esta cercanía entre acción y producción se traduce, al menos, en una gradación entre acción, producción y labor: acción necesita de producción para lograr inmortalidad y la permanencia de algunas obras puede ser comparable a los grandes actos, mientras que no hay labor duradera ni memorable.

Producción permite que los autores de actos y palabras devengan inmortales. Por sí solos, los frutos de acción «no sólo carecen de la tangibilidad de las otras cosas, sino que incluso son menos duraderos y más fútiles que lo que producimos para consumo.» (Arendt, 2005, p. 117) Para devenir mundanos deben ser reificados, «transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura» (Arendt, 2005, p. 117). Así, el arte irrumpe como quintaesencia de producción, contraviniendo la lógica instrumental que era el elemento distintivo en el que Arendt llevaba insistiendo desde sus primeras reflexiones sobre medios y fines (Arendt, 2006).

La aparición del arte implica que la característica más notable de producción deje de ser su utilidad para ser su durabilidad. Las obras de arte, inútiles y alejadas de las necesidades

de la vida cotidiana, son sobresalientemente permanentes, «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles» (Arendt, 2005, p. 189). El arte une pensamiento y producción, la mente y «el primordial instrumento de las manos humanas» (Arendt, 2005, p. 191), lo que no tiene fin con lo concreto. Tan inútiles como el pensamiento que las ha generado, las obras de arte se tornan tangibles porque han inspirado «la más alta productividad mundana del *homo faber*» (Arendt, 2005, 193).

Pareciera entonces que producción tiene dos manifestaciones. Una crea el artificio humano durable y las herramientas que facilitan la labor; otra confiere permanencia mediante la materialización de pensamiento y acción (Frampton, 1979). Por un lado, existe un *homo faber* constructor del artificio humano, hacedor de útiles, medios para fines. Por el otro, un *homo faber* más prominente, más noble, que produce objetos inútiles, obras de arte. El primero está ligado al proceso y la utilidad; el segundo, a la reificación y la inmortalidad.

Para Roy Tsao, la capacidad de la poesía para conferir permanencia a acción la convierte en ejemplo paradigmático de producción (2006, p. 372). Es verdad que la poesía es, para Arendt, «la más humana y menos mundana de las artes» (2005, 191), cuya durabilidad radica en su poder de transformar lo sucedido en memoria. Acción perdura gracias a la ayuda del *homo faber* «en su más elevada capacidad» (2005, 195). Según Arendt, la polis era el remedio frente a la dependencia de acción en producción, liberándola de la necesidad de la aparición de un Homero para devenir inmortal (2005, 224). Tsao refiere a *Vita Activa*, donde Arendt aclaraba:

La tarea de la *polis* era preparar un lugar donde la fama inmortal de las grandes obras y palabras pudiera establecerse y permanecer entre los hombres y, entonces, por así decirlo, emancipar acción de su dependencia de las artes fabricadas y poéticas. (Arendt, 1960, p. 247)

Para Arendt, insiste Tsao, confiar en la permanencia de acción al margen de producción es malentenderla. Ninguna acción revela total e inmediatamente su significado, hay que atender sus consecuencias porque ninguna historia termina hasta que sus personajes han muerto. Sobre todo, porque padecer y llevar a cabo —*pathein y prattein*— son dos modos del ser activo, «como las dos caras de la misma moneda y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos» (Arendt, 2005, 218).

Que la irrupción del arte supone un cambio abrupto en la conceptualización arendtiana de producción también lo defiende Patchen Markell (2011), para quien la instrumentalidad arrastra producción hacia labor. Arendt convierte el arte en salvaguarda de producción al desvincularla de la lógica instrumental; en tanto arte, producción separa labor y acción mediante la permanencia y la inmortalidad.

Markell entiende que la crítica arendtiana a la confusión tradicional entre acción y producción apunta a un reduccionismo en que colapsa la relación de diferenciación e interdependencia entre ambas (2011, p. 34). Al otorgar características propias de producción a acción, no sólo se diluye acción; también producción se ve reducida a fabricación de objetos de uso, desligada de la permanencia propia del arte. De modo que la distinción arendtiana entre acción y producción, más allá de aquella tradicional, busca iluminar esas articulaciones y dependencias recíprocas (Markell, 2011, p. 35). Producción y acción no se dan aisladas, sino que tienen

una relación constante y dinámica que no se limita a la creación del artificio humano estable capaz de acoger lo político, sino que toma la forma, también, de «una relación de provocación y respuesta entre las cosas en sus apariencias significativas (...) y lo que decimos y hacemos sobre ellas y el mundo que constituyen» (2011, p. 36). Es decir, no sólo es un error tratar acción como producción, sino que producción es más que manufactura de útiles.

Las obras de arte comparten con las palabras y los hechos que necesitan ser vistas y oídas: necesitan un mundo común. Arendt denomina cultura a ese espacio en que se encuentran acción y producción; su existencia «indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra.» (1996, 230) Resulta, además, que la capacidad de juzgar es una habilidad política y que la belleza como cualidad pública es susceptible de ser juzgada. Producción y acción se unen en el juicio y la decisión sobre el mundo, que incluye todo el artificio humano: obras de arte y objetos de uso. Es más, en el gusto cada cual se revela a sí mismo, tal y como sucede en acción, pues es «la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea un cultura.» (1996, p. 236)

He ahí la cercanía máxima entre acción y producción. Con todo, puede decirse que Arendt estaba haciendo dos cosas distintas cuando distinguía entre producción y acción. Cuando ponía el acento en la instrumentalidad de producción y la lógica de medios y fines que le es propia, separaba radicalmente la concepción tradicional de lo que para ella es la experiencia política. Cuando unía el destino inmortal de acción al arte, subrayaba su carácter imprevisible y fútil, su dependencia en la reificación.

5. De la oposición entre labor y producción

Así como la relación entre producción y acción en Arendt es de cercanía y reciprocidad, la relación entre labor y producción es inequívocamente antagónica. Ambas se definen por contraste. Cuando labor es cíclica, producción tiene fin. Donde labor debe esconderse en el hogar, producción se muestra en el mercado. Labor responde a la cruda necesidad, producción a la creatividad y al ingenio.

Sólo hay dos situaciones en que labor y producción se aproximan. La primera, cuando Arendt determina que labor, en su lucha cíclica por la permanencia de la vida, cumple con dos tareas: proveer de los medios necesarios para cubrir las necesidades de la vida humana y luchar contra la naturaleza, que pone en peligro la durabilidad del artificio humano. En esta última, labor colabora con producción y «mantiene una relación mucho más estrecha con el mundo, al que defiende de la naturaleza» (Arendt, 2005, p. 121). Aún así, está muy lejos de merecer ser recordada:

la lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos; el sufrimiento necesario para reparar cotidianamente el derroche del día anterior no es valor, y lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición. Las “labores” hercúleas comparten con todas las grandes acciones su característica de ser únicos; por desgracia, una vez realizado el esfuerzo y concluida la tarea, lo único que queda limpio es el mitológico establo de Augías. (2005, 121)

La segunda situación en que producción y labor se acercan es aquella en que el artesano hace de su producción un medio de vida, esto es, cuando produce no por la utilidad del objeto en sí sino por su valor de cambio. Aún en tales circunstancias, Arendt insiste en que el proceso productivo «se repite por razones externas a él y es diferente de la obligatoria repetición inherente al laborar» (2005, 170), porque sigue teniendo el objeto producida como final determinado.

No obstante, esto no resulta tan claro cuando se practica el oficio no por mor del objeto, sino del salario que permite mantenerse con vida. Al fin y al cabo, el trabajo asalariado responde primariamente a las necesidades y urgencias de la vida. Eso no quiere decir que todos los trabajos asalariados sean labor, pero sí que la experiencia que domina, la lógica que prima, es la de labor. ¿Hay quien produce mundo? Claro. Incluso hay quien se encuentra con otras personas y revela quien es en el trabajo. Pero se trabaja por un salario. Ni para construir artificio humano ni para mostrar quienes somos: para ganarnos el pan. Todavía peor, todo aquello que no se hace por un salario se considera menos importante, aunque sea precisamente entonces cuando creemos algo permanente o revelemos quienes somos.

5.1. *Excurso: una mesa*

Mi padre era ebanista. En una casualidad de esas de la vida, resulta que Arendt se refiere recurrentemente al ejemplo del carpintero, de la madera y las mesas cuando habla de producción. Pero en las mesas —sobre las mesas, alrededor de las mesas, en las mesas mismas— se dan las tres actividades humanas de la *vita activa* arendtiana y aún puede que algo de las otras *vitas*.

Pongamos que mi padre consigue un hermoso tablero de madera de cedro, cerezo u olivo. O uno de madera no tan noble, más sufrida: un humilde y sólido tablón de madera de pino. Toma esa madera y con oficio y destreza hace de él una mesa; la produce. Esa mesa es artificio humano. Mi padre ya no está y la mesa ahí sigue.

Alrededor de esa mesa come una familia. Hablan del trabajo, de lo que van a hacer estas vacaciones, de lo que hay que ir a comprar. En torno a la mesa un grupo de vecinas organizan la resistencia frente a un desahucio. Esas mismas vecinas departen luego sobre las cosas del más allá y del más acá: recuerdos, proyectos, sueños. A la mañana siguiente, en esa mesa se escribe un poema. Unos días más tarde en la mesa se apoyan viandas y copas; celebración. Las vecinas han logrado evitar un desahucio.

Sobre esa misma mesa, también, se limpian lentejas —separando las piedrecillas—, se pelan patatas, se anotan las medidas para tejer un jersey. A lo mejor sobre esa mesa se levanta alguien para alcanzar a limpiar el polvo de la lámpara y aprovecha para retirar una telaraña del techo.

Imaginemos que, por el motivo que sea, mi padre no hizo la mesa. Voy a Ikea y compro una mesa. En ella —sobre ella, alrededor de ella— puede que suceda lo mismo que en aquella que mi padre no hizo. Pero en cuanto me mude, se estropee el lacado del tablero de partículas, o me apetezca cambiar el estilo, la tiraré y compraré otra. Y eso es algo que jamás, jamás, se me habría ocurrido hacer de ser esa mesa una obra producida por un artesano.

5.2. Digresión: de labor como cuidado

Los seres humanos somos ontológicamente vulnerables, frágiles, dependientes; animales mamíferos que nacemos de alguien, que necesitamos acogida y cuidado, comida, abrigo, amparo. Si labor es todo aquello que procura la supervivencia de los seres humanos, como individuos y como especie, parece difícil obviar que sin labor no hay vida y, por lo tanto, ni producción, ni acción, ni humanidad de ningún tipo.

Ahora bien, Arendt piensa un ser humano que se parece demasiado al ciudadano libre de la polis: un hombre pretendidamente autónomo, cuya relación con la dependencia deriva del hecho que alguien realiza la labor por él. Ciertamente es que Arendt señala que los ciudadanos son libres porque tienen esclavos, lo que podría leerse como cierto reconocimiento, pero no menciona a madres ni esposas. De hecho, es notable que reprodujera aquello que ella misma había criticado a Marx: la percepción de los hombres que producen como «individuos independientes entre sí» (2006, p. 74). Ciertamente que tal vez no respecto de acción o producción, pues el mundo asegura y vertebra una red de relaciones humanas, pero sí en lo referente a labor, donde Arendt sólo parece concebir relaciones de gobierno u orgánicas de seres laborantes y, en ningún caso, relaciones de cuidado o reciprocidad.

En este sentido, el concepto arendtiano de labor ha recibido muchas críticas del pensamiento feminista, en especial porque obvia la carga de género en la distinción entre público y privado y en la definición misma de labor. Adrienne Rich le critica que, al hablar de labor como preservación del mundo, no reconozca explícitamente el trabajo de las mujeres (2006). En efecto, aquello relativo al cuidado de nuestras vidas es labor, en tanto está sujeto al ciclo de la necesidad, y casi todo lo hacen mujeres. Probablemente, que Arendt eludiera cualquier referencia expresa a la relación entre género y división del trabajo o al distinto reconocimiento de las actividades humanas, reproduciendo esquemas tradicionales, no ayudó a una comprensión certera de su distinción entre labor y producción. Invisibilizar la relación entre labor y género rehúye parte del desdén tradicional a esta actividad humana y oscurece elementos significativos de la oposición entre labor y producción.

En cualquier caso, del mismo modo que producción tiene en Arendt dos caras según el énfasis se ponga en permanencia o utilidad, también labor *podría* tenerlas. Propongo otra aproximación a la condición humana de vida no desde la necesidad, la carencia y la esclavitud, como plantea Arendt, sino desde el cuidado, el afecto y, en última instancia, el amor. Evidentemente, labor no implica siempre cuidado y afecto —nada más lejos de la realidad—, pero cuidado y afecto sí que implican labor, las más de las veces. Lo que sigue no es ninguna vuelta al discurso del ama de casa satisfecha en su explotación, sino el reconocimiento que amor y amistad implican responsabilidades ineludibles en lo referente al sostenimiento de la vida de las personas amadas y, por lo tanto, a labor. Esta otra faceta de labor, que Arendt obvió, enlazaría *vita activa* y *vita pasiva*.

Arendt iguala labor a la experiencia del laborante necesitado, aislado, en constante búsqueda de la abundancia y la comodidad. Y, sin embargo, laborar es procurarse vida, sí, pero también es procurar vida y bienestar a otros. Cuando se parte de la carencia y la urgencia de la necesidad, ese procurar es inevitablemente violento; pero la experiencia de procurar por la vida y el bienestar de una misma y de los seres queridos puede ser otra, más próxima

al cuidado y arraigada en esa cotidianidad que Arendt desprecia. La confrontación entre la esferas pública y privada y el que acción sea el único reducto de lo verdaderamente humano llevan a Arendt a desdeñar lo diario y habitual y la necesidad de un refugio, un lugar donde guarecerse que nos proteja y nos nutra (Benhabib, 1996, p. 213; Esquirol, 2015, p. 39). En Arendt, lo excepcional reside en acción y lo cotidiano se funde con labor. Cotidianidad no es más que repetición cíclica: labor seguida de consumo y su consecuente júbilo. En su reflexión sobre el auge de lo social, Arendt afirma:

La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. (2005, p. 65)

Es chocante esta afirmación, por cuanto tiene de contradictoria con su propia crítica a Marx de que la historia se construye en la violencia de las guerras y las revoluciones (Arendt, 2002, p. 28). Es de esperar que, así como la historia no es una sucesión de guerras y revoluciones, la vida cotidiana tampoco sea una retahíla de grandes eventos: enamoramientos, pandemias, revueltas. Una visión así despoja el día a día de su profundidad y del sentido de lo próximo y concreto. Y, sí, el contenido cotidiano se puede asemejar al júbilo de labor y a la satisfacción de necesidades del *animal laborans*, pero en la riqueza del día a día, del cuidado propio y de los nuestros, hay algo pleno y profundo que no descansa en hechos excepcionales (Esquirol, 2015, p. 54).

Sorprende, también, por cuanto la amistad, capital en la vida y en el pensar de Arendt, no es un evento, como el amor, sino algo que requiere tiempo. La amistad, afirma Arendt, «depende esencialmente de su duración. No existe una amistad con una antigüedad de dos semanas» (2006, p. 50). Por lo tanto, difícilmente descansa en algo que no sean hechos mayoritariamente cotidianos —siempre, claro está, salpimentados con hechos no tan corrientes:

La amistad en gran medida, desde luego, consiste en ese hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, eso se vuelve cada vez más común a ellos. No gana sólo su articulación específica, sino que se desarrolla y se expande y, finalmente, a lo largo del tiempo y la vida, comienza a constituir un pequeño mundo propio que se comparte en la amistad. (Arendt, 2004, p. 435)

Cierto es que para Arendt la amistad tiene una dimensión específicamente política que la relaciona inevitablemente con acción; pero en el cuidado mutuo que se alarga en el tiempo interviene, también inevitablemente, labor. A ese pequeño mundo compartido le faltaría algo si una de las dos personas estuviera enferma y la otra, pudiendo, no le cocinara una sopa, le llevara la compra o le tendiera una lavadora. Esto sólo puede poner de relieve que labor no es sólo necesidad, que sí, claro, ni sólo la respuesta a la más violenta de todas las fuerzas, que también. Labor puede ser cuidado y afecto aunque, reitero, ni lo sea siempre ni tenga que serlo.

Así como escribió sendos libros sobre *vita activa* y *vita contemplativa*, Arendt no llegó a escribir uno sobre *vita pasiva*, aunque parece que en 1955 lo planeó (Tömmel, 2017, p. 109). Sin embargo, el amor y la amistad están presentes en su pensamiento y en sus primeras distinciones sobre las actividades elementales (Arendt, 2006). Padecer es la otra cara de actuar, el reverso de la acción, pero también es amor (Arendt, 2006, p. 279). Aunque de modos distintos, en amor y en acción los seres humanos nos encontramos unos con otros.

Amor es vida y nacimiento del mundo, «el poder de la vida (...). Quien no lo ha sufrido, no vive, no pertenece a lo vivo.» (Arendt, 2006, p. 363). El amor destruye el mundo y es vida sin mundo (Arendt, 2006, p. 363). Además, se relaciona directamente con el nacimiento de un nuevo mundo: nace una criatura, un «*en medio de* con el que los amantes ahora se relacionan y que tienen en común, es representativo del mundo en que también les separa; es una indicación de que insertarán un nuevo mundo en el ya existente.» (Arendt, 2005, 260; 2006, p. 363) Es decir, el amor es vida, carece de mundo y puede, mediante el nacimiento —mediante el parto, que es labor— crear algo nuevo. La criatura a la vez une y separa y participará del mundo que los amantes habían destruido. Y esa persona nueva también necesita de cuidados, afecto, satisfacción de necesidades. Laborar y amar se unen como modos de la vida pura, ajenos al mundo y anti-políticos (Arendt, 2006, p. 478).

6. Una propuesta de comprensión

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *urphänomene* eterno. (Arendt, 1990, p. 191)

Este párrafo, que Arendt escribió en memoria de su amigo Walter Benjamin, se cita a menudo como síntesis de lo que ella misma hace al recordar acción (Villa, 2007, p. 985; Benhabib, 2006, p. 328; Passerin d'Entrèves, 1991, p. 78). De él se desprende que acción no se traduce en nostalgia de la polis, sino en un intento de aprehender unas prácticas y experiencias que pueden resultar valiosas para enfrentar la Modernidad. Así vista, la recuperación arendtiana de la experiencia política griega es un intento de salvarnos de la futilidad de la Modernidad, de recordar las alegrías de la libertad pública (Passerin d'Entrèves, 1991, p. 93), de pensar a través de la historia esas capas sedimentadas de lenguaje y conceptos (Benhabib, 2006, p. 339).

Semejante recuperación de acción debe servir, según Dana Villa, de base fenomenológica de la política entre iguales (2007, p. 985). Villa contraviene que acción deba entenderse como *praxis* pura, comprensión que sólo puede derivarse de un malentendido: que acción arendtiana surge como una reacción a la Modernidad y se traduce en una teoría normativa. En cambio, propone atender al camino que siguió Arendt para articular la distinción: su intento por comprender el totalitarismo, los elementos totalitarios en el pensamiento de Marx y esa tradición occidental de pensamiento político que colapsó tras él. También Margaret Canovan reivindica que el tema central de *La condición humana* es «su recordatorio de la importancia vital de lo político, y de comprender adecuadamente nuestras capacidades políticas y los peligros y oportunidades que ofrecen» (Canovan, 1998, p. xvi).

Entonces, podría bien ser que la distinción entre labor y producción le sirviera a Arendt sobre todo para poder pensar que es acción; para defender que hacemos diversas cosas, que cada una tiene su propio lugar y su propio sentido y que el problema surge cuando una de las actividades toma un espacio y un sentido que le es ajeno. Porque más significativo y revelador que la mera distinción entre actividades es cómo éstas se traducen en tres experiencias, tres modos de vida capaces de articular la vida en común de las comunidades humanas. Como razonaba Paul Ricœur:

el “quién” que revela la acción es el ciudadano, distinto del laborante e incluso del fabricante de artefactos hechos por el hombre. Cuando la política es absorbida por la ingeniería social, el hombre, el portador de la acción, el hombre, el ciudadano, es absorbido por el laborante-consumidor. (2006, p. 48)

Cuando le preguntaron sobre la incompatibilidad entre el activista y el teórico, Arendt respondió «no, no entre los hombres, entre las actividades.» (1998, p. 162) Se puede deducir que Arendt hubiera respondido eso mismo si le hubieran preguntado sobre la incompatibilidad entre el laborante y el productor. Las personas no nacen laborantes, productoras, actoras o filósofas, y Arendt no niega que todos los seres humanos seamos capaces de desarrollar todas esas actividades. Con todo, el dominio de una actividad moldea las personas y, si es generalizado y se expande fuera del ámbito que le es propio, puede conformar la comunidad humana entera. Lo grave no es que una persona labore o produzca; lo grave es que sólo labore o sólo produzca, que esté condenada a ello y, sobre todo, que esté excluida de acción. Y todavía más grave es que una comunidad entera deserte de acción en pro de la búsqueda de comodidad y abundancia.

7. Conclusiones

Sin negar que Arendt pusiera el foco en acción, actividad propiamente humana en que convergen pluralidad y natalidad, sí se puede cuestionar lo inequívoco de la interpretación jerárquica de la tríada. Que labor y producción no sean tan próximas al núcleo de lo humano no implica ni que sean menos significativas en el pensamiento arendtiano, ni que sean inferiores en tanto actividades.

Respecto a lo primero, Arendt distinguió en el todo informe en que la tradición había convertido *vita activa* para rescatar la experiencia política. Aún así, labor y producción son relevantes e iluminan su pensamiento. Las tres actividades son interdependientes: acción requiere del artificio construido por los seres humanos mediante producción, y esos seres necesitan, a su vez, de labor para sostener la vida. Asimismo, las tres se definen en relación, en la forma de dos díadas: labor y producción, producción y acción; pero es la oposición que Arendt no explicita la más reveladora. En la juntura entre labor y acción arraiga su análisis de la Modernidad y el totalitarismo, pues la alienación del mundo que surgió de la expropiación culminó en un abandono cuasi voluntario de ese mismo mundo. Labor, carencia de mundo, aislamiento, futilidad: ahí se unen sociedad de laborantes y totalitarismo.

Respecto a lo segundo, lo que preocupa a Arendt no son tanto las actividades *per se* como las lógicas y experiencias que cada actividad propicia y, sobre todo, el dominio de una de esas actividades sobre las otras —en especial, claro está, el dominio de labor y su papel en la emergencia del totalitarismo. Primar producción o, como se da en la actualidad, labor, es potencialmente dañino. Pero no porque labor sea inferior, como no lo es quien labora. Lo que es inferior es una vida dedicada en exclusiva a laborar y consumir; una vida medida por el rasero de la comodidad y la abundancia; una vida humana que haya sido expropiada de o haya renunciado a su capacidad de actuar. No es que la relación entre las tres actividades sea jerárquica, de tal modo que labor sea inferior a producción y ésta a acción; es que resulta definitivamente menos profunda la experiencia del *animal laborans* que la vida productiva del *homo faber*. Y ambas tienen menos pliegues y matices, menos profundidad, que una vida articulada en torno a acción, por cuanto ésta es específicamente humana. Porque tener la posibilidad de vivir las experiencias que son propias de cada una, en lugar y forma, aproxima en mayor o menor medida a la hondura de la experiencia humana.

Las consecuencias del auge de labor y la pérdida de experiencias propias de acción preocuparon a Arendt y la impulsaron a repensar lo político más allá de la tradición. En nuestra sociedad de laborantes, no sólo falta acción, sino que la futilidad ha engullido producción y queda sólo una labor marcada por un profundo desequilibrio entre sufrimiento y júbilo. El drama contemporáneo de los laborantes sin labor es que únicamente nos queda el consumo. Y, todavía y a pesar de todo, la capacidad de empezar algo nuevo: el milagro de la natalidad, acción imprevisible y espontánea.

Referencias

- Arendt, H. (1960). *Vita Activa: oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kolhammer.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Arendt, H. (1996). La crisis en la cultura: su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998). Arendt sobre Arendt. En *Hannah Arendt. De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*, vol. 69, n. 2, 273-319.
- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Arendt, H. (2006). *Diario Filosófico*. Barcelona: Herder editorial.
- Benhabib, S. (1996). Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. En G. Williams (ed.) *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 326-347). London: Routledge.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de filosofía*, n. 26, 159-186.
- Canovan, M. (1998). Introduction. En H. Arendt, *The Human Condition. Second Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Esquirol, J. M. (1995). El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea. En J. M. Esquirol, *Tres Ensayos de Filosofía Política*. Barcelona: PPU.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima: Assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Frampton, K. (1979). The Status of Man and the Status of his Objects. En M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (pp. 101-130). New York: St Martin's Press.
- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 23-40). Barcelona: Ed. Gedisa.
- Kateb, G. (1977). Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, vol. 5, No. 2, 141-182.
- Kateb, G. (2000). Political action: its nature and advantages. En D. R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 130-148). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markell, P. (2011). Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*. *College Literature*, 38(1), 15-44.
- Parekh, B. (1979). Hannah Arendt's Critique of Marx. En M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (67-100). New York: St Martin's Press.
- Passerin d'Entrèves, M. (1991). Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity. *Thesis Eleven*, n. 30, 75-116. <https://doi.org/10.1177/072551369103000106>
- Rich, A. (2006). Excerpts from 'Conditions for Work'. The Common World of Women. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III* (pp. 331-336). London: Routledge.
- Ricoeur, P. (2006). Action, Story and History. On re reading *The Human Condition*. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 43-53). London: Routledge.
- Tömmel, T. N. (2017). Vita Passiva: Love in Arendt's *Denktagebuch*. En R. Berkowitz y I. Storey (ed.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch* (pp. 106-123). New York: Fordham University Press.
- Tsao, R. T. (2006). Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*. En G. Williams (ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III. The Human Condition* (pp. 359-386). London: Routledge.
- Villa, D. R. (2007). Arendt, Heidegger and the Tradition. *Social Research*, Vol. 74, n. 4, 983-1002.

Ser sí mismo y ser otro Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802-1810)

Being oneself and being other Schelling on the Second Person and Love (1802-1810)

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ*

Resumen: En este artículo presentamos la concepción del amor de Schelling, tal como esta se desarrolla en los años 1809 y 1810, como el comienzo de una tradición menor en las teorías del reconocimiento (1). Nuestro objetivo es mostrar cómo Schelling articula una visión del sí mismo y de la segunda persona en tanto elementos independientes uno del otro, pero que pueden entrar en relación por medio de una decisión libre, esto es, no condicionada por un todo que los sobre y predetermina. Para lograr este objetivo expondremos en primer lugar los presupuestos metafísicos de la individualidad en el contexto de la metafísica intermedia de Schelling entre 1804-1820 (2). En segundo lugar, introducimos la vinculación entre ser sí mismo, ser otro y el problema del mal surgido por el advenimiento de lo real, es decir, de la escisión entre la primera y

Abstract: In this article we present Schelling's conception of love, as it develops in the years 1809 and 1810, as the beginning of a minor tradition in theories of recognition (1). Our aim is to show how Schelling articulates a view of the self and the second person as independent elements from one another, but which can be brought into a relationship through a free decision, *i.e.*, not conditioned by a whole that overrides and predetermines them. To achieve this goal, we will first present the metaphysical presuppositions of individuality in the context of Schelling's middle metaphysics between 1804-1820 (2). Secondly, we will show how the link between being oneself, being other, and the problem of evil arises from the advent of the real, that is, the split between the first and the second person (3, 4). Finally, we will highlight the bond that indis-

Recibido: 14/11/2022. Aceptado: 07/12/2022.

1 Investigador binacional Praga-Wuppertal. E-mail: juanjo_r_012@hotmail.com. Líneas de investigación: la línea principal del autor versa sobre el concepto de libertad en sentido metafísico, ético y antropológico en la filosofía clásica alemana, especialmente en Kant y en Schelling del período intermedio (1804-1815). Asociada a esta línea principal el autor trabaja actualmente la relación problemática entre libertad humana y sistema racional en Schelling y Hegel entre 1804 y 1815 y la proyección de esta discusión en la fenomenología alemana y francesa contemporánea. Una línea secundaria versa sobre la relación entre imaginación y libertad en sentido estético en la filosofía del arte de Kant y de Schelling. Los artículos más recientes publicados son: "Kants Systems- und Freiheitsbegriffe als Ursprung Schellings mittlerer Metaphysik der Freiheit", *Con-Textos kantianos* 16, 2022; "A Dark Nature. Schelling on the world and freedom in the years 1806-1810", *Idealistic Studies* 52,2, 2022. Libros: *L'abîme de l'imagination*, Traugott Verlag, Neuhausen, 2022; *El vórtice de lo real*, Teseo Press, Buenos Aires, 2022.

El presente artículo cuenta con financiamiento de la universidad Karlova de Praga, República Checa, y de la *Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit* con sede en Potsdam, Alemania.

la segunda persona (3, 4). Finalmente, pondremos en evidencia el lazo que une indisolublemente a lo real, esto es, al sí mismo y al ser otro, en términos de la unidad de elementos diversos que Schelling denomina “amor” (5).

Palabras clave: Schelling, reconocimiento, amor, sí mismo, otro

solubly unites the real, the self, and the being-other, in terms of the unity of diverse elements that we call “love” (5).

Keywords: Schelling, recognition, love, self, other

La mismidad activada es indispensable para el vigor de la vida; sin ella sería muerte completa, un aletargamiento del bien, pues donde no hay lucha no hay vida. (SW VII, 400).¹

1. El camino hacia una teoría del individuo

El objetivo de este artículo es desarrollar una serie de temas relacionados con la forma de unidad que, según Schelling, puede alcanzarse en lo real, esto es, la unión de elementos diversos que nuestro autor denomina amor (*Liebe*).

El tema del amor ha ocupado un lugar metafísicamente secundario tanto en la historia de la filosofía como en el trabajo de los especialistas. En la antigüedad encontramos la obra de Empédocles y, paradigmáticamente, el *Banquete* de Platón entre sus momentos destacados. Aristóteles prioriza en su ética mucho más el análisis de la amistad (*Philia*). En la Edad Media y Moderna hay un gran resurgir del tema del amor como amor romántico, tanto en la picaresca española como en las chansons francesas y a través de la filosofía de las pasiones hace su ingreso en la filosofía práctica moderna hasta alcanzar su punto más alto en el romanticismo alemán. Sin embargo, el concepto de amor nunca revistió una importancia metafísica tan fundamental como en la filosofía intermedia de Schelling entre los años 1804-1815.

Se pueden muy bien añadir a la lista de quienes han tratado sobre el tema del amor a Arcipreste de Hita con su *Libro del buen amor*, así como a Shakespeare en *Romeo y Julieta*, o en la literatura contemporánea a Eric From con *El arte de amar*. Sin embargo, la gran innovación de Schelling, cuyo único antecedente pareciera ser Platón, es que él concibe el tema metafísico de la unión de elementos diversos en términos de amor *romántico*, y, a la inversa, al amor romántico como un ejemplo o arquetipo de la unidad relativa. A diferencia de Platón, quien concebía el amor romántico, como luego también Aristóteles y Plutarco, en tanto forma de unión entre dos varones, pues sólo se podía amar a los semejantes y de igual rango —la mujer era por ende considerada como inferior y apta sólo para la reproducción, no para el amor— en Schelling encontramos además una revalorización de tipo moderno de la polaridad existente entre lo masculino y lo femenino, que él identifica en sus *Lecciones privadas de Stuttgart* (cf. SW VII, pp. 453-454; Snow 1996, p. 117) con la luz y la tierra, o con el animal y la planta, respectivamente.

¹ Todas las traducciones son nuestras siguiendo el original alemán de la *Schellings Sämtliche Werke* citada al final en las referencias bibliográficas.

El tratamiento del amor se vincula, por un lado con las nociones de unidad y dualidad, puesto que el amor es para Schelling una forma de unidad relativa, es decir, que no cancela la dualidad ni la independencia de sus partes integrantes. Por el otro, el amor se instituye, como veremos, en una alternativa a la metafísica totalizante de la reflexión, en la medida en que sus elementos o partes integrantes no son subsumidos en un todo que los sobre o predetermina.² Por este motivo, el amor constituye la cumbre de la metafísica de Schelling y el punto de partida de una tradición de pensamiento que reconoce en la persona humana su piedra de toque y que hace de su independencia y autonomía su característica principal. (Cf. Jussaume 2018; McGrath 2010, pp. 81-83; McLachlan 2018)³

Con su teoría sobre el amor —que en rigor constituye un breve acápate en su metafísica intermedia (1804-1820) (cf. SW VII, pp. 174, 408)— Schelling inaugura asimismo una tradición menor en las teorías del reconocimiento de la segunda persona, que, al decir de un estudio reciente sobre el tema, influye en Kierkegaard y C. Jung hasta llegar a Heidegger y Levinas. (McGrath 2021, pp. viii-ix, 95-101).⁴ Decimos que se trata de una tradición menor porque se opone abiertamente a aquella teoría sobre el reconocimiento iniciada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* y que, en aras a la brevedad, podemos caracterizar como un modelo de mutua dependencia ontológica de los individuos que buscan llegar a ser si mismos gracias a su inserción en un todo que los sobre y predetermina. (TWA 3, pp. 145-155). Esta tradición abierta por Hegel —sino por Fichte en su *Fundamentación del derecho natural* (GA I/3, § 8, pp. 340-348)— tiene como continuadores más destacados en el siglo XX por un lado a M. Buber (2009), y, por el otro, al fundador de la fenomenología, E. Husserl, quien en su quinta meditación cartesiana pusiera de manifiesto la importancia capital de la intersubjetividad para la constitución del sí mismo. (*Hua*. I, § 49-53, pp. 137-147). Todos estos modelos se caracterizan por una primacía de una concepción relacional del yo respecto del tú, y, consecuentemente, por la imposibilidad estricta de ser un individuo independiente y plenamente constituido antes de tomar contacto con los otros, en especial con el otro que llamamos «la segunda persona».

Algo similar podemos afirmar del estatuto fundante de la reflexión en Hegel —y en Fichte— que se opone, como veremos, a la teoría schellinguiana, con antecedentes en Hölderlin y secuelas en Heidegger, sobre el carácter “transreflexivo” del ser. (Frank 1992, p. 25; Bowie 1993, p. 84). Si bien ambos temas parecen relativamente alejados, debemos dar un rodeo amplio para llegar a demostrar al lector, en las líneas que siguen, en qué medida el planteo moral y antropológico sobre el amor en Schelling depende de una serie de consideraciones metafísicas sobre la unidad, la dualidad, el principio de la filosofía y el bien y el mal.

2 Utilizamos estos términos en un sentido complementario, entendiendo que para la metafísica que se sirve del concepto de totalidad, el todo o conjunto tiene prioridad ontológica por sobre sus elementos o “momentos” de manera que estos son “sobre determinados”, es decir, superados por el todo, y predeterminados por él, en la medida en que no pueden ser sin su inscripción en un conjunto tal.

3 Un intento similar de rehabilitación del concepto de personalidad y de persona humana que va más allá del concepto de subjetividad o de yo ha sido realizado por Frank (1995). Si bien este autor no hace muchas referencias a Schelling en la mentada obra, la influencia del de Leonberg en su pensamiento está más allá de toda duda.

4 En la tradición angloamericana cabe mencionada la influencia del planteo schellinguiano de la segunda persona sobre el concepto de “secondness” de C. S. Pierce. Cf. Pierce (1960), vol.1, p. 324.

Nuestro análisis del amor depende, pues, en gran medida del desarrollo de una concepción metafísica muy sofisticada sobre el surgimiento de la segunda persona, y, en consecuencia, sobre la posibilidad del mal. El estudio subsiguiente sobre el amor debe considerarse entonces como un acápite muy interesante al interior del asunto más amplio referido a la segunda persona en la metafísica intermedia de Schelling entre los años 1806-1811.

En este contexto, y antes de abordar nuestro tema, comencemos por introducir algunos conceptos preliminares de la metafísica intermedia de Schelling.⁵

2. Presupuestos metafísicos de la individualidad entre 1802-1810

Es menester señalar, en primer lugar, que el planteo moral de Schelling tiene como objetivo abrir al hombre un espacio de movilidad para efectuar tanto el bien como el mal. Sólo de esta manera existe verdadera libertad (cf. Gaudio 2008, p. 233; Heidegger 1988, pp. 167-8), y la imputación de nuestras acciones puede recaer sobre la disposición metafísica y moral del hombre, esto es, sobre el elemento práctico de su carácter. Schelling formulará aquí la relación esencial entre la realidad del mal y la formación de un efectivo sistema de la libertad.⁶ La libertad se encuentra, por su parte, en una tensión constitutiva con la noción de sistema racional entendido como desarrollo metafísico de las categorías de identidad y unidad. (Cf. Brata Das 2016, pp. 161-62; Oser 1997, pp. 80-82, 150-151).⁷

Schelling asume en el *Freiheitsschrift* el punto de vista, propio de su metafísica intermedia (1804-1820), según el cual la realidad es sólo posible gracias a un equilibrio relativo entre las fuerzas de contracción y expansión. (Cf. *SW VII*, pp. 428-431; McGrath 2010). Su formulación de la base que sostiene la realidad en términos de un resto que nunca desaparece, ni logra resolverse en entendimiento nos conduce a pensar que, para el de Leonberg, lo real y existente se apoya en una diferencia inerradicable entre fundamento —el principio contractivo— y revelación —el principio expansivo. El fundamento nunca será completamente explicado, en tanto que la revelación jamás podrá consumarse plenamente. Esta

- 5 Este artículo se inscribe en el marco de una línea metafísico-especulativa dentro de la corriente que podemos denominar, actualmente con mayor sutileza, filosofía clásica alemana —otrora denominada “idealismo alemán” — y que no hace justicia, precisamente, al pensamiento eminentemente realista de Schelling. En el mismo revisamos aspectos que, en relación con el pensamiento de Schelling, atañen a la historia de la filosofía moderna. Si bien muchos de los términos empleados por Schelling pueden parecer algo abstrusos para un público más general, hemos hecho el mayor esfuerzo por explicar estos términos para que salga a la luz su rico contenido immanente, que muchas veces resulta oscurecido y puede prevenir al lector por motivos de vocabulario. Con este trabajo pensamos continuar un sendero abierto por Pierce, Coleridge, Copleston y, más recientemente, por Michelle Kosch y Sean McGrath, de acercamiento de la filosofía de Schelling a la tradición de pensamiento angloamericana.
- 6 La expresión «sistema de la libertad» proviene de Kant, y Schelling la hace suya a lo largo de toda su trayectoria. El tema de la posibilidad misma de un sistema tal es el objeto de nuestra investigación doctoral titulada *Endlichkeit, Böse und menschliche Freiheit als Grundproblematik eines Systems der Freiheit bei Schelling* (“Finitud, mal y libertad humana como núcleo problemático de un sistema de la libertad en Schelling”). Cf. Kant, *KrV B* 843 (2009, p. 830); *SW I*, p. 159; *X*, p. 36.
- 7 En esta línea doctrinal, nosotros defenderemos una tesis de incompatibilidad fuerte entre libertad y sistema, tal como fuera propugnada por Carrasco Conde (2013), Heidegger (1988), Kosch (2006), Laughland (2007), Lauer (2010) y Snow (1996), contra las tesis más moderadas de una incompatibilidad relativa en Borbujo (2004), López-Domínguez (1999), Underwood Vaught (2011), White (1983) y Zizek (1996).

diferencia entre ambos principios explica el hecho de que la realidad no es un ser estático y por completo determinado sino una entidad capaz de devenir y transformarse. (Cf. SW VII, pp. 359-360; VII, p. 54; Brata Das 2016, pp. 92-93; Friedrich 2009, pp. 28-29; Jussaume 2018, p. 212).

Debido a que el principio de todo cuanto existe posee prioridad lógico-ontológica frente a la dualidad de fundamento y existencia, es también anterior a esta dualidad como una esencia (*Wesen*) encerrada sobre sí misma, constituyendo el polo de unidad de la realidad. Para caracterizar el momento de unidad de su sistema Schelling introduce la conjunción negada “ni-ni” (*Weder-noch*). La misma da cuenta de la estructura del absoluto, siguiendo su formulación, en el *Bruno*, de la no separabilidad de unidad y oposición. (Cf. SW IV, p. 235-236).

¿Cómo surge entonces la dualidad? Debido a que el ser primigenio no puede negarse como tal sin tornarse, al mismo tiempo, objeto de su propio deseo. En consecuencia, la primera forma de distinción tiene lugar entre el sí mismo que se niega para llegar a ser, así, el “ser-otro” de sí. (Cf. SW VII, pp. 54-58, 360-361; VIII, pp. 223-224; X, p. 101).

Pese a que el pensamiento de Schelling parte de la dualidad como característica inherente a todo ámbito que se encuentra más allá del absoluto, esto no significa que descuide el tratamiento de la unidad, ni precipite a su sistema a un dualismo insuperable.

En este trabajo veremos cómo nuestro autor concibe la relación entre lo Uno (*das Eine*) y la dualidad (*Dualität*) y entre dualidad y unidad (*Einheit*) en términos de una unión de elementos diversos, según el modelo del amor (*Liebe*). Toda vez que la dualidad no puede sostenerse sin un momento de unidad, el de Leonberg continua en la senda de la metafísica antigua y moderna según la cual *tó òn = hen* (lo que es, es uno). (Deely 2001; Schürmann 2003; Žizek 2011, p. 58).

3. Ser sí mismo y ser otro

Schelling se pregunta, al final del *Freiheitsschrift*, por el destino o propósito final del mundo, entendido como proceso de autorrevelación del principio de todas las cosas que él denomina, siguiendo a Spinoza, “Dios”. (Cf. Spinoza 1677, *Ethica* I, def. 6; SW VII, p. 423). El propósito consiste en la incorporación del bien real, efectuado por la voluntad particular del hombre, a la idealidad originaria del principio o Dios.

La creación —siguiendo en este punto a la metafísica neoplatónica y del cristianismo temprano— sólo es posible para Schelling a partir de un “llegar a ser relativo” desde el principio, seguido de un “regreso” al principio. En este proceso juega un rol central el principio que Schelling llama fundamento o “principio oscuro”. El fundamento es una dimensión o aspecto del principio mismo que reside en su interior pero no se encuentra en una relación de identidad con Él, sino que se manifiesta como un elemento relativamente heterónimo suyo. (Cf. SW VII, pp. 357-358, 405; WA I, pp. 43-46; Carrasco Conde 2013, pp. 245-246).⁸

Hacia el final de su obra de 1809, Schelling retoma la problemática del sistema con la que abrió el tratado. (Cf. SW VII, pp. 336-349, 352). El principio, como vimos, tiene un elemento heterónimo que se denomina fundamento, y en su seno radica la posibilidad de la libertad

⁸ Más sobre el concepto de fundamento en Schelling puede verse en SW IV, pp. 146-147, 162-164, 200-201, así como en Vetö (2002), pp. 118-173.

humana y del mal, así como de toda independencia de la naturaleza. Con la expansión del fundamento se enriquece en determinaciones el principio inicial, que era meramente ideal o idéntico a sí mismo. (Cf. McLachlan 2008, p. 85). Esta “incalculabilidad” de la realidad respecto del principio del sistema es recogida por Schelling en su famoso *dictum*, según el cual (SW VII, p. 399) «[e]n el entendimiento divino existe un sistema, pero Dios mismo no es sistema, sino una vida (*ein Leben*) [...]». (Cf. SW VII, p. 421; Carrasco Conde 2013, pp. 95-96, nota 1; McGrath 2021, p. 39).⁹

Toda vida y toda existencia tienen como condición de posibilidad el mal y, en términos generales, la finitud. Esto es así porque la existencia requiere siempre una condición para devenir real, es decir, personal.

El principio mismo debe aceptar una condición, a saber un fundamento relativamente independiente de Él y que abre la posibilidad del mal, si quiere llegar a ser personal. Sin embargo, como Dios es el principio, Él debe tener su fundamento dentro de sí y no en un ser otro, lo que implica que Dios no puede llegar nunca a ser realmente sí mismo. Es, por así decir, una primera persona incomunicada, que por ende no llega a constituirse propiamente como tal. Es, en definitiva, lo pre-simbólico y pre-predicativo. (Cf. SW VII, p. 407; Gabriel 2011, pp. 60-101, 119-136; Högrefe 1989, pp. 40-78). Solamente lo finito, que se encuentra en una relación de relativa independencia respecto del principio, puede llegar a ser realmente, aunque no pueda escapar de la dualidad ni de la unidad relativa, es decir, aquella en que sus elementos subsisten en su individualidad. (Cf. SW VII, p. 399; Bracken 1972, p. 62; Buchheim 1999, pp. 183-192; *idem*. 2000, pp. 47-61; Underwood Vaught 2011, pp. 198, 205, 274, 276).

El principio de todas las cosas puede dominar la dualidad porque, antes que nada, es unidad y personalidad absolutas, y contiene a la oscuridad en su interior, aunque meramente en potencia. El hombre, que conoce el bien y el mal en su realidad, esto es, en la separación de principios en la naturaleza y en la historia, no consigue dominar la oscuridad que recibe del fundamento, ni, en consecuencia, tampoco llegar a personalidad y mismidad perfectas. Esta imposibilidad de tornarse una personalidad y mismidad perfectas es la causa, según Schelling, de “la tristeza inherente a toda vida finita”, así como de la existencia de un velo de melancolía que se proyecta sobre la naturaleza y sobre toda vida. (Cf. SW VII, p. 399; Brata Das 2016, pp. 199-202; Heidegger 1988, pp. 277-278).

4. Ser sí mismo y mal

El mal debe ser analizado, según Schelling, como una entidad espiritual y no meramente natural. En este sentido es que el mal se encuentra en una relación de interdependencia con el bien. Esto quiere decir, en primer lugar, que el principio que es necesario para que exista el bien es también el responsable de la posibilidad del mal. Pero este principio no es, sin

⁹ Según Heidegger, es el ser en cuanto existe (*Existenz*), o el entendimiento a él asociado (*Verstand*) lo que constituye el sistema, de modo que, muchos elementos como las nociones de fundamento, vida, libertad, mal y hombre, quedan excluidas de su seno. Es la vida la que posibilita el sistema y no a la inversa. Cf. Heidegger (1988), pp. 278-279. El sistema es pues un sistema de la re-presentación, y no un sistema del mundo como el que Schelling busca en SW VII, pp. 421-423, IX, pp. 207-211

embargo, el mal mismo. Por eso decimos, en segundo lugar, que el principio de fundamento sólo quiere, en lo inmediato, el surgimiento de la vida y de lo real, mas no el mal en sí. Sólo la posibilidad del mal es la condición inerradicable de toda vida. (Cf. SW VII, pp. 399-400; Carrasco Conde 2013, pp. 234-237).

La mismidad y particularidad constituyen elementos ineludibles para la actualización de un bien sustantivo y eficaz. Esta es la razón que lleva a Schelling a afirmar que (SW VII, p. 400) «[...] quien no tiene en sí materia ni fuerza para el mal, tampoco es capaz para el bien». (Cf. Snow 1996, p. 173).

Este último punto nos permite alcanzar un problema de suma importancia respecto de la relación entre el principio de todas las cosas, la existencia de lo real y el mal. Nos referimos a la pregunta de por qué el principio se reveló o se exteriorizó en la naturaleza y la historia, esto es, en la realidad, si previó que como consecuencia indirecta de ello se seguiría la existencia del mal.

Por un lado, el autor del *Freiheitsschrift* es categórico al respecto cuando afirma que el verdadero mal no consiste en su permisión para que el bien pudiera también llegar a ser. El mal no es tanto la expansión sino la retracción del principio que, buscando de este modo evitar el mal, se previene, asimismo, de alcanzar el bien. Cuando rechazamos el amor —esto es el principio de unión— para que nada se le oponga, destruimos al amor y al bien mismos, y en ello consiste el verdadero mal. (Cf. SW VII, p. 402; Jussaume 2018, pp. 212-213, 219, 225; Snow 1996, pp. 177-178).

Mediante esta doctrina Schelling consigue explicar la absoluta necesidad moral que posee la existencia y la realidad, respecto de lo meramente ideal y apriorístico —es decir, respecto de la unidad que se cierra sobre sí. En efecto, la autorrevelación de Dios, esto es, el hecho de que un mundo de hecho existe, es un acontecimiento moralmente necesario (*sittlichnothwendige*), por medio del cual el amor y el bien superan la absoluta interioridad. (Cf. SW VII, p. 402; Carrasco Conde 2013, pp. 258-261).

En este sentido, vemos que el propósito de la creación se presenta para Schelling como algo muy simple. Este consiste en que llegue a ser para sí aquello que no podía ser tal, inicialmente, en la interioridad e idealidad del principio de todas las cosas. (Cf. SW VII, pp. 483-484). El de Leonberg caracteriza al llegar a ser para sí de la realidad extra divina, fuera y más allá de su inmediata interioridad, en términos de un pasaje a la existencia desde un fundamento, como sabemos, independiente de Dios (*von Gott unabhängigen Grunde*). (Cf. SW VII, p. 404; Carrasco Conde 2013, pp. 245, 274; Underwood Vaught 2011, pp. 205-206).

El devenir del bien, según hemos descripto, constituye el motivo del “flirteo” de Schelling con el dualismo en su análisis del mal y, en general, de toda finitud. Decimos que, en la dinámica que se establece entre las categorías de unidad y de dualidad, el bien al que aspira el hombre y, con él, el mundo, sólo puede llegar a ser como resultado de un proceso real que involucra el desarrollo de la acción libre del individuo. Al final de este proceso, es posible —aunque no necesario— alcanzar una unidad relativa y temporal. (Cf. SW VII, p. 404; McLachlan 2008, p. 91).

Podemos decir que existe, pues, una aporía referida a la articulación entre unidad y dualidad. Si partimos de la unidad-identidad pura, no podemos dar cuenta cabal de los elementos que la componen. La dualidad, por el contrario, resulta inestable y, en última

instancia imposible, ya que en la medida en que consideramos dos cosas, debemos admitir que ambas son una en cuanto son. Esta concepción relacional de la unidad lleva a Schelling a sostener que no puede existir, metafísicamente hablando, una unidad pura, ni una dualidad absoluta. (Cf. Vater 1984, pp. 34-36).

Las determinaciones de unidad y dualidad se interconectan, y ninguna de ellas puede ser fijada unilateralmente. Dos cosas son una en cuanto que son; por lo tanto, la dualidad presupone un ser. Pero la unidad, para ser tal, debe ser una unidad de elementos diversos, y, en consecuencia, presuponer, recíprocamente, la dualidad. (Cf. Bowie 1993, p. 99; Heidegger 1988, pp. 197-198, 245-250; Vater 1984, pp. 38-39).

Esta aporía da cuenta, en buena medida, de la dificultad detectada por Bernard Irlenborn (2000) entre la concepción del mal como entidad positiva, esencial real y principio independiente de Dios, en la dualidad, y su estatus al final del proceso de revelación como mero no-ser e irrealidad total, esto es, devenido en privación y latencia, cuando se alcanza la unidad relativa de elementos diversos. (Cf. *SW VII*, pp. 482-483). El propio Irlenborn resuelve la contradicción por él planteada cuando afirma que el final del escrito de 1809 asume la perspectiva del *terminus ad quem* del devenir teo-cosmológico, y, en consecuencia, de la unidad. (Cf. *SW VII*, pp. 406-409; IV, pp. 254-260).

Encontramos en estos pasajes una cierta teleología histórica novedosa respecto del desarrollo previo del tratado y que parece contradecir nuestra sugerencia inicial de que Schelling sostiene la idea de un equilibrio o balance relativo entre el bien y el mal, así como entre los principios de expansión y contracción. Por este motivo, dedicaremos las siguientes reflexiones a elucidar su sentido, el cual pensamos, se mantiene en la senda de nuestro planteo sobre la realidad como tensión inherente entre principios.

5. El amor como forma de unidad relativa

El mal permanece como base de la realidad, tesis que es concordante con las anteriores alusiones de Schelling a la “base inasible” y el “resto que nunca se desvanece”, siendo probable la desaparición completa del mal moral, y no de la finitud (*SW VII*, 359-360). Nos referimos a la maldad (*Übel*) y no al mal (*Böse*).

Podemos pensar que el mal nunca alcanza a constituirse como una esencia como el bien, sino que tiene un estatuto meramente formal que se nutre parasíticamente del bien. Sólo resulta necesario, pensamos, con Irlenborn, en el marco del proceso de despliegue y devenir de la realidad (*Werdensprozess*), durante su desarrollo desde lo ideal (*terminus a quo*) hacia lo real superior, identificado con el bien concreto y particular (*terminus ad quem*). En tal sentido, el mal, al igual que el fundamento —aunque sin ser equivalente al mismo—, no “es” el principio supremo, pero “es en” el principio, y, por ello, puede ser eficaz. (Cf. Irlenborn 2000, pp. 172-173).

El retorno del espíritu del mal a su estado de simple potencialidad constituye, según Schelling, el triunfo del amor, es decir, de la unidad, ya que (*SW VII*, p. 408):

[...] el amor no está en la indiferencia (*Indifferenz*) ni allí donde se unen opuestos que para ser necesitan unirse, sino que (expresando frase ya repetida) es el secreto

(*Geheimniß*) del amor, que une a aquéllos, cada uno de los cuales podría ser para sí y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro.¹⁰

Para nuestro autor, no debemos concebir una unidad que preexista a los elementos que la conforman, sino más bien al contrario, la unión de entidades que ya son para sí y que no necesitan unirse para llegar a ser. Hablamos de un tipo de unión entre elementos que desean o quieren unirse, no siendo ello metafísicamente necesario. Schelling tiene en mente, por lo tanto, cuando habla del amor, una unión por libre voluntad, o, lo que es lo mismo, despertada por una “superior vocación moral” (SW VII, pp. 174, 408): «*Si cada uno de ellos no fuera un conjunto (ein Ganzes), sino una parte del conjunto no sería amor* [énfasis añadido]: Mas es amor precisamente porque cada uno [ya] es un conjunto tal y, sin embargo, no es ni puede ser sin el otro.» (Cf. Jussaume 2018, p. 223). Con este importante pasaje Schelling quiere señalar, nuevamente, la relación de oposición que existe entre el amor entendido como la unidad de elementos diversos, cada uno de los cuales es ya un conjunto completo para sí, y la visión totalizante del reconocimiento y de la reflexión según la cual los elementos no son para sí antes o fuera de un conjunto que los sobre y predetermina. El amor es precisamente la unión de entidades que ya son para sí un todo acabado, pero que no son ni *quieren* estar alejados del otro.

Schelling se expresará en similar sentido sobre la unión del principio de todas las cosas con la naturaleza en sus *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810. Allí considera a la naturaleza como un principio derivado pero independiente y libre respecto del principio ideal de todas las cosas. Ambos son elementos independientes, y, sin embargo, son uno vinculados por el amor. La relación del principio con la naturaleza y el hombre no es de dominación y señorío (*Beherrschung*), sino de amor y deseo de ser con ellos por libre decisión y conservando su independencia mutua. (Cf. SW VII, pp. 453, 458; VI, p. 39; VII, pp. 59-60; Brata Das 2016, pp. 199-200, 202).¹¹

Quisiéramos llamar la atención del lector sobre el hecho de que estos pasajes sobre el amor contienen la crítica en ciernes de la filosofía media y tardía de Schelling a la noción hegeliana de la superación de la oposición antitética. Esta es concebida como aquella unión cuyos elementos son conducidos a su superación a partir de una insuficiencia ontológica interna, y, en consecuencia, no son elementos verdaderamente independientes, sino “momentos” de un todo que los sobre y predetermina. (Cf. Bowie 1993, pp. 107-108; Brata Das 2016, pp. 5-10, 23-24, 31-33, 175-177, 180-181; Tritten 2012, p. 341; Vater 2017, pp. 396-397).

En opinión de nuestro autor, este modelo no permite una auténtica superación de los opuestos. En efecto, al volver a predicarlos *de* la identidad concebida como coincidencia de los opuestos —según sostiene el idealismo hegeliano basado en el sistema de la identidad— relanza el dualismo a un nivel más alto pero de manera inconsecuente. Por otra parte, Schelling piensa que es imposible “disolver” lo real superando de manera definitiva sus

10 Esta vinculación entre la reducción del mal al no-ser y el triunfo de la unidad del amor es detectada por Irlenborn. Cf. Irlenborn (2000), p. 172. Hacia el final del tratado, el de Leonberg presenta la vinculación dialéctica entre reflexión e idea, escisión y unidad, en suma, entendimiento y razón, en estos términos cercanos al amor. Cf. SW VII, pp. 414-415.

11 Esta línea de pensamiento proviene del *Timeo* platónico 29e: “El que formó el universo era bueno, y de la bondad no puede surgir nunca la envidia; estando libre de envidia deseó que todas las cosas se parecieran a él en la medida de lo posible”.

elementos constitutivos, tal y como se sigue de la posición monista-inmanente spinoziana o más tarde la lógica hegeliana. (Cf. SW VII, p. 406).

Este es el motivo por el cual Schelling rechaza la posibilidad de alcanzar una forma de unidad sólida y definitiva a partir del concepto de superación de las oposiciones. La realidad sólo se sostiene sobre la base de una contradicción irresuelta, una tensión liminal, entre los principios de contracción y expansión. La unidad es posible y existe, pero no realmente, sino en la mera idealidad e identidad divina inicial. (Cf. SW VII, pp. 406-407). Inversamente, lo real implica la pérdida irremediable de la unidad e identidad previas al despliegue de lo real y de sus diversos elementos.

Es momento de concentrarnos en el análisis del movimiento especulativo que Schelling traza desde lo Uno hacia la dualidad, y luego hacia una forma de unidad enriquecida. Para este fin, es menester que volvamos nuestros pasos sobre el momento monista, esto es, sobre la disyunción negada ni-ni (*weder-noch*), o ausencia de predicados, como estructura de la indiferencia (*Indifferenz*) o identidad absoluta. Con ello resultará evidente la insuficiencia intrínseca de todo sistema de la identidad y, por ende, la necesidad de su articulación con la dualidad para dar cuenta de la realidad o, lo que es lo mismo, de lo finito. (Cf. SW IV, pp. 235-236; Scheerlinck 2017, p. 114; Vater 1984, pp. 34-35).¹²

La indiferencia no es, para el de Leonberg, el resultado de las oposiciones sino una esencia propia que cancela todos los contrastes; es el no-ser de estos, la mera y simple carencia de predicados. (Cf. SW VII, p. 406; Jaspers 1955, pp. 302-303).

Con la introducción de la indiferencia, podremos analizar, por un lado, la crítica de la noción de oposición como instancia originaria, así como su diferencia con el dualismo de Schelling, por el otro. (Cf. SW VII, p. 407).¹³ Como señalamos, la identidad absoluta originaria, o indiferencia, nunca se alcanza mediante el método dialéctico de la superación de las oposiciones. La razón por la cual el modelo de la superación de las oposiciones (*Aufhebung der Gegensätze*) es insuficiente para alcanzar la unidad reside en que esta permanece en la esfera de lo relativo. Sus elementos hacen resurgir la dualidad en un nivel superior, y este proceso se repite *ad infinitum* haciendo de la unidad un momento inalcanzable. La unidad absoluta debe ser puesta, más bien, al comienzo mismo de la indagación, y, con ella, cesan totalmente las oposiciones. (Cf. SW VII, p. 406).

Esta argumentación puede ser vista como la objeción esencial a todo sistema de la identidad o de la razón. En la medida en que se postula una identidad absoluta, toda distinción o categorización que se presente en su seno tiene que resultar injustificable desde el punto de vista supremo del sistema, único admisible. Este camino nos conduce nuevamente al

12 Según Bowie, el de Leonberg no admite un dualismo fuerte en la medida en que afirma que toda contraposición presupone un Ser (*Seyn, Wesen*). En consecuencia, nuestro autor se encuentra, más bien, en un dilema referido a la transición de la unidad a la dualidad: en la dualidad, necesitamos suponer la unidad como su fundamento lógico-ontológico. Pero, a su vez, una vez en la unidad no hallamos camino que conduzca “fuera” de ella. Veremos que la solución de Schelling consistirá en asumir la dualidad propia de lo real y finito, poniendo, al mismo tiempo, a la unidad como presupuesto del cual tomamos conciencia de manera retroactiva o postfáctica. Cf. Bowie (1993), pp. 97, 109-111; Frank (1992), pp. 235-240; Frank (2014), p. 124.

13 Copleston señala la influencia de la noción de infinito como *coincidentia oppositorum* de Giordano Bruno, así como de su antecedente en Nicolás de Cusa, sobre el concepto schellinguiano de absoluto como identidad pura. Cf. Copleston (1967), vol. 7, p. 143, nota 1.

rechazo del monismo absoluto y a la necesidad de pensar una forma de dualidad metafísica. (Cf. SW VII, pp. 406-407).

Con posterioridad, Schelling transita la dirección contraria, de la dualidad a la unidad relativa, cuando constata, como hemos visto hasta aquí, que el amor es unidad libre, igual frente a todo pero que influye a través de todo. Esta unidad, que según Schelling es “todo en todo”, se ubica por encima del espíritu, es decir, de la dualidad entre voluntad de fundamento y voluntad de amor, identificándose con el infundamento (*Ungrund*) que no es indiferencia, uniformidad (*Gleichgültigkeit*), ni tampoco identidad, esto es, reducción de uno de los elementos al otro, del otro al sí mismo, del tú al yo. La unidad de elementos diversos o amor es pues la relación libre, es decir, no necesaria, entre la primera y la segunda persona. (Cf. SW VII, p. 408; VII, p. 453).¹⁴

Por esta razón, a saber, porque recorre un camino desde y hacia la unidad, aunque no en igual sentido, es que podemos denominar panteísta al sistema de la libertad y, específicamente, panteísmo idealista por centrarse en los conceptos de voluntad (*Wille*), libertad (*Freiheit*) y espíritu (*Geist*). Sin embargo, vemos también por qué el panteísmo, pese a todo, no es su nota más esencial, a saber, por ser formal y general. El panteísmo de Schelling se limita a admitir que los seres naturales tienen su esencia en el fundamento, el cual constituye un principio todavía disociado del entendimiento, el principio de luz. En este sentido los seres naturales son “entes periféricos” respecto del principio de todas las cosas (cf. SW VII, pp. 410-411; VII, p. 484), y el panteísmo naturalista de Schelling cede su lugar a un “teísmo especulativo”.¹⁵

En este artículo hemos hablado de la forma de unidad que, según Schelling, puede alcanzarse en la realidad. Esta es la unión de elementos diversos bajo la figura del amor (*Liebe*).

En particular mostramos, siguiendo el razonamiento del de Leonberg, que tanto un monismo absoluto como el de los sistemas hegeliano y spinoziano como un dualismo constitutivo de dos principios no coordinados en unidad resultan metafísicamente insostenibles.

Con el objetivo de demostrar aquella tesis, nuestro autor desarrolla un argumento en tres pasos. Primeramente introduce la forma de *interner Dualismus* como solución metafísica a las aporías de la posición monista-inmanente spinozista referidas a la inexistencia de lo finito y a la negación del mal y de la libertad humana.

14 Podemos apreciar la influencia del *hen kai pan* de Hölderlin en la concepción panteísta de Schelling en 1809. Sobre este punto, cf. Carrasco Conde (2013), p. 65; Underwood Vaught (2011), p. 283.

15 A causa de su oscilación entre ambos polos monista y dualista, Copleston dudaba respecto de caracterizar el pensamiento de Schelling como panteísmo dinámico o teísmo especulativo. Cf. Copleston (1967), 7, p. 143. Convendría considerar, en consecuencia, que su filosofía se mueve, de modo problemático, entre ambos polos según se ocupe de la identidad-idealidad (monismo), o de la realidad (dualidad), respecto de la cual el principio metafísico inicial u original ocupa un rol trascendente. Sobre este punto véase asimismo Vater (2017), pp. 386-387.

Este momento de dualidad se relaciona, en segundo lugar, con una forma de indistinción que hemos caracterizado como indiferencia, *Ungrund*, *prius*, identidad absoluta, ser o esencia primigenia. La misma no aparece en la dualidad de *Grund* y *Existenz* sino que, como mencionamos recientemente, la posibilita y corrobora a partir de la negación de sí misma. La dualidad o realidad es, por lo tanto, lo otro de sí de la identidad absoluta.

Finalmente, encontramos en la figura del amor la forma de unidad o unión por la que Schelling aboga. El amor se constituye entonces en la unidad que requiere la existencia de dos elementos independientes —esto es, de la dualidad— cada uno de los cuales puede ser por sí, pero no quiere ser sin el otro, y esto por libre decisión y por una superior vocación moral.

Nuestro autor criticó veladamente a las doctrinas totalizantes que subordinan a los individuos y a lo finito a un todo que los sobre y predetermina cancelando su movilidad y libertad. El amor es precisamente la alternativa ontológica a la metafísica y la política totalizantes, ya que si cada uno de sus elementos no fuera algo completo y suficiente por sí, no existiría el amor, sino relaciones en las que priman la mera necesidad y coacción.

El panteísmo idealista de Schelling permanece aquí, tanto como el concepto de sistema, en un *locus* problemático. Si bien es cierto que ambos alcanzan cierta actualización en las figuras del bien y el amor, las mismas permanecen como formas de unidad relativa que no pueden agotar, sin cancelar la realidad, el contenido de la revelación del principio metafísico a partir del fundamento.

Tabla 1. Tabla terminológica de la metafísica intermedia de Schelling

METAFÍSICA ¹⁶	
Indiferencia, indistinción inconceptualizable	
<i>Prius</i> , <i>Ungrund</i>	
Ideal en sentido amplio = identidad	
Ser	Ente (relativo no-ser)
Ser	Devenir
Infinito	Finito
Ideal	Real: en sentido amplio ¹⁷ = identidad y diferencia
Razón	Sentimiento
Contracción	Expansión
Necesidad	Libertad

16 Cf. SW IV, pp. 225-260; VI, pp. 25-48, VII, pp. 42-69; VII, pp. 333-416; VII, pp. 421-461; VIII, pp. 215-216, IX, pp. 207-208; X, pp. 155-156.

17 En sentido restringido, ideal = espíritu, voluntad, libertad. Subjetivo. Real = naturaleza, legalidad universal. Objetivo. En sentido amplio ambos son reales, pues se ubican fuera y más allá de la identidad original.

COSMOLOGÍA			
Tiempo	Eternidad		
Sistema	Libertad		
Elección	Decisión		
Inmanencia	Trascendencia		
Monismo	Dualidad		
REALIDAD = cancelación del monismo.	Pan-en-teísmo	Panteísmo dinámico	
	CORTE/ESCISIÓN/DUALIDAD MORAL		
	Unidad	Dualidad: Existencia/ Fundamento	
	Dios	Hombre	
	NATURALEZA Y HOMBRE		
		Luz	Oscuridad
		Entendimiento/Natu- raleza	Fundamento/voluntad
	ANTROPOLOGÍA		
		Voluntad de amor	Voluntad de fundamento
		Voluntad universal	Voluntad particular (mis- madad/ <i>Selbstheit</i>)
	Unión	Bien/mal	

Bibliografía

- Bowie, A. (1993). *Schelling and modern european philosophy. An introduction*. Routledge.
- Bracken, J. A. (1972). *Freiheit und Kausalität bei Schelling*. K. Alber.
- Brata Das, S. (2016). *The Political Theology of Schelling*. Edinburgh University Press.
- Buber, M. (2009). *Ich und Du*. Reclam.
- Buchheim, T. (1999). Metaphysische Notwendigkeit des Bösen. En Fehér, I. M. y Jacob, W. G. (Eds.), *Zeit und Freiheit. Schellings-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger* (pp. 183-92). Éthos Könyvek.
- Buchheim, T. (2000). Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen. *Philosophisches Jahrbuch*, 107, 47-61.
- Carrasco Conde, A. (2013). *La limpidez del mal*. Plaza y Valdés.
- Copleston, F. (1963). *A history of modern philosophy*, vol. 7. Doubleday.
- Deely, J. N. (2001). *Four Ages of Understanding: the first postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the twenty-first Century*. Toronto University Press.
- Falgueras Salinas, I. (1993). Estudio introductorio. En Schelling, F. W. J. *Lecciones munique-sas para la historia de la filosofía moderna (19-100)*, trad. L. de S. Guervós. Edinford.

- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Fuchs, E., Gliwitzky, H., Lauth, R. y Schneider, P. K. (Eds.). Frommann-Holzboog. (= GA).
- Frank, M. (1992). *Die unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Fink.
- Frank, M. (2014). 'Identity and non-identity': Schelling's path to the 'absolute system of identity'. En Ostarić L. (Ed.), *Interpreting Schelling* (pp. 120-144). Cambridge University Press.
- Frank, M. (1995). *La piedra de toque de la individualidad*, trad. C. Gancho. Herder.
- Friedrich, H.-J. (2009). *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Frommann Holzboog.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology*. Continuum.
- Gaudio, M. (2008). Schelling. En el vientre de Dios. En von Bilderling, B. (Ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* (pp. 229-254). Eudeba.
- Hegel, G. F. W. (1971-1986). *Werke*, 20 vol. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (Eds.). Suhrkamp. (= TWA).
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. En Heidegger M. *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, vol. 42. Vittorio Klostermann.
- Hogrebe, W. (1989). *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Suhrkamp.
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. En *Husserliana*, vol. I. Martinus Nijhoff. (= Hua.).
- Irlenborn, B. (2000). 'Das Gute ist das Böse': Die Depotenzierung des Bösen in Schellings 'Freiheitsschrift' vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, 155-178.
- Jussaume, A. (2018). Schelling's Metaphysics of Love. *Idealistic Studies*, 48(3), 211-236.
- Jaspers, K. (1955). *Schelling. Grösse und Verhängnis*. Pieper.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Colihue.
- Kosch, M. (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Clarendon Press.
- Lauer, C. (2010). *The suspension of reason in Hegel and Schelling*. Continuum.
- Laughland, J. (2007). *Schelling versus Hegel. From German idealism to Christian metaphysics*. Ashgate Publishing.
- López-Domínguez, V. (1999). Estudio preliminar. En Schelling, F. W. J. *Filosofía del arte* (IX-XLIV), trad. V. López-Domínguez. Technos.
- McGrath, S. (2010). Schelling on the Unconscious. *Research in Phenomenology*, 40(1), pp. 72-91.
- McGrath, S. (2021). *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*. Edinburgh University Press.
- McLachlan, J. (2008). "I've Loved You Since the Beginning of Time": The Problem of the Person in Boehme, Schelling, Dostoevsky, Errol Flynn, and Jan Olof Bengtsson. *The Pluralist*, 3(2), pp. 81-99.

- Oser, T. (1997). *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806–1811*. Freie Universität Berlin.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Herder.
- Pierce, C. S. (1960). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, C. y Weiss P. (Eds.). Harvard University Press.
- Scheerlinck, R. (2017). »*Philosophie und Religion*« – *Schellings Politische Philosophie*. Karl Alber.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Schellings Sämtliche Werke*, XIV vol., Schelling, K. F. A. (Ed.). Cotta. (= SW).
- Schelling, F. W. J. (1993). *Die Weltalter. Fragmente. In dem Urfassungen von 1811 und 1813*. Schröder, M. (Ed.). Beck. (= WA).
- Schürmann, R. (2003). *Brocken Hegemonies*. Indiana University Press.
- Snow, D. (1996). *Schelling and the end of idealism*. SUNY.
- Tritten, T. (2012). *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. De Gruyter.
- Underwood Vaught, A. (2011). *The Specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*. Villanova University Press.
- Vater, M. (1984). Introduction. En Schelling, F. W. J., *Bruno, or on the Natural and Divine Principle of Things* (31-112), trad. M. Vater. SUNY.
- Vater, M. (2017). Ultimate Concern and Finitude: Schelling's Philosophy of Religion and Paul Tillich's Systematic Theology. *Philosophy and Theology*, 29,2, 384-395.
- Vetö, M. (1998/2000). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vol. Jérôme Millón.
- Vetö, M. (2002). *Le fondement selon Schelling*. L'Harmattan.
- White, A. (1983). *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. Yale University Press.
- Zizek, S. (2007). *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*. Verso.
- Zizek, S. (2011). *Visión de paralaje*, trad. M. Mayer. F.C.E.

La expresión de la carne en Merleau-Ponty

The expression of the flesh in Merleau-Ponty

LEONARDO VERANO GAMBOA*

Resumen: Proponemos una interpretación de la experiencia de expresión del cuerpo y de la palabra en la obra de Merleau-Ponty desde la noción de carne (*chair*). En las secciones: “El sentido como carne”, “Gramática de la percepción” y “La carne de la palabra” buscamos dar cuenta de este planteamiento, con el que nos distanciamos de las interpretaciones que ven en la obra de Merleau-Ponty dos caminos opuestos: el de una filosofía de la percepción y del cuerpo y el de una ontología de la carne. En el primer apartado nos detenemos en precisar el fenómeno esencialmente *reversible* de la concepción ontológica de la carne como elemento (élément). Con la concepción de la percepción como lenguaje, expuesta en el segundo apartado, mostramos el fenómeno de la encarnación del sentido. En el tercer apartado nos ocupamos en comprender el poder de expresión de la palabra (*parole*) como trasmutación del sentido de la percepción en –el propio– sentido de la palabra, en su carne.

Palabras clave: carne, cuerpo, trasmutación, expresión, percepción, palabra.

Abstract: We propose an interpretation of the experience of expression of the body and the word in Merleau-Ponty’s work from the notion of flesh (*chair*). In the sections: “The sense as flesh”, “Grammar of perception” and “The flesh of the word” we seek to consider this approach, with which we distance ourselves from the interpretations seen in Merleau-Ponty’s work two opposite paths: A philosophy of perception and body, and the an ontology of the flesh. In the first section we stop at specifying the essentially reversible phenomenon of the ontological conception of the flesh as an element (élément). With the conception of perception as language, exposed in the second section, we show the phenomenon of the embodiment of meaning. In the third section we deal with understanding the power of expression of the word (*parole*) as a transmutation of the sense of perception in –the very– sense of the word, in its flesh.

Keywords: flesh, body, transmutation, expression, perception, word.

Recibido: 18/11/2022. Aceptado: 24/01/2023.

* Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte (Colombia). Líneas de investigación: fenomenología, hermenéutica, teoría crítica, filosofía francesa contemporánea, estética. Últimos trabajos publicados: (2022). “Crítica y resistencia en Martin Heidegger y Theodor Adorno”. *Ideas y Valores* 71 (179), 59-78; (2022). “Gramática de la obra de arte en Merleau-Ponty y Adorno”. *Bajo Palabra. II Época. N° 30*, 299-318. lverano@uninorte.edu.co

Introducción

Centramos la atención en comprender con la noción de carne el cambio del sentido de la percepción y de la palabra sufrido tanto en la experiencia de expresión del cuerpo como del lenguaje, cambio que Merleau-Ponty concibe como una verdadera transmutación (*transmutation*). Buscamos con ello no incurrir en una interpretación de la carne desde el cuerpo y sí ganar tanto la autonomía de expresión de este – la idea de una gramática del cuerpo – como de la expresión de la palabra – la idea de una carne del lenguaje. Carbone (2015) advierte al respecto de los malentendidos que conlleva comprender la carne a partir del cuerpo. En el primer capítulo de su libro *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*, titulado “Flesh, toward the history of a misunderstanding”, afirma que la noción de carne, concebida por Merleau-Ponty como el horizonte común al que todos los seres pertenecen, como aquello que no es materia ni sustancia y que no ha tenido un nombre en la filosofía, ha suscitado diferentes malentendidos, especialmente aquellos que asocian esta noción con una interpretación cristiana. (Cf. Carbone, 2015, pp. 7-8). Este malentendido tiene que ver especialmente con el hecho de concebir la carne a partir del cuerpo propio. (Cf. Ibid, pp. 10-12). En esta misma dirección, Emmanuel Alloa (2012) sostiene, en el capítulo ““Chair”: der allereignenste Körper”, que hasta hoy en día existe una tendencia obstinada en interpretar la noción Merleau-pontiana de la carne como equivalente del concepto Husserliano de Leib. (Cf. Alloa, 2012a, p. 39)¹. Consideramos que, por nuestra parte, la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty en sus últimas obras no abandona la investigación sobre la percepción y el cuerpo hecha en sus primeras obras, sino que, como bien propone Waldenfels, plantea una autocrítica y profundización de ellas que evite la primacía del sujeto o del objeto en la explicación de la génesis de la encarnación del sentido. Waldenfels afirma que la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty en sus últimas obras “solo se deja concebir como profundización de planteamientos anteriores” (Waldenfels, 1998, p. 199)². Robert Demontrond y Basso sostienen al respecto que los trabajos realizados por Merleau-Ponty sobre la percepción en sus últimas obras, refiriéndose concretamente a *Signes, L'Œil et l'Esprit* y *Le visible et l'Invisible*, “reprendre et étendre les conclusions des premiers” (Robert Demontrond y Basso, 2014). Vale la pena destacar aquí también el estudio que realizó Françoise Dastur (2001) sobre la noción de carne en la obra de Merleau-Ponty, en el que sostiene que la *Phénoménologie de la perception* “[...] est de part en part une phénoménologie de l'incarnation” (p. 33).

Con el fin de clarificar aún más nuestra propuesta de trabajo referimos, en forma breve, la lectura que lleva a cabo Renaud Barbaras de la idea de la carne en el pensamiento de Merleau-Ponty. En su libro dedicado a la indagación por el lugar de la carne en la obra de Merleau-Ponty, Barbaras sostiene que en sus últimas obras, en las que se muestra ya “la dinámica de la carne”³, Merleau-Ponty se ocupa en precisar la concepción del cuerpo propio (*corps propre*) (Cf. Ibid., p. 124) con la que critica las posiciones dualistas que incurrir o bien en un subjetivismo o en un objetivismo corporales. El cuerpo propio, esto es, el cuerpo

1 Confróntese asimismo Alloa (2012b), p. 138 y Alloa (2009), p. 91.

2 “lässt sich nur begreifen als Vertiefung früherer Fragestellungen” (Waldenfels, 1998, p. 199).

3 Título correspondiente a la segunda parte del libro de Barbaras. (Cf. Barbaras, 1998, p. 157).

vivo (*Leib*), nuestro cuerpo, no es nunca, en sentido estricto, un sujeto constituyente de sentido ni una pura cosa entre las demás cosas. Si para Merleau-Ponty “yo soy mi cuerpo”, como recuerda Barbaras, es porque el ser de la subjetividad es corporal, en el sentido en que es el cuerpo mismo quien es trascendencia al mundo (Cf. *Ibid.*, p. 117), más exactamente ser-del-mundo (*être-du-monde*) (Cf. *Ibid.*, p. 130). En la pertenencia del cuerpo al mundo, en su sentido ontológico, se encuentra su rasgo distintivo. Él es un vidente visible, un ser que tiene el poder de ver y ser visto, de tocar y ser tocado, de sentir y ser sentido; en otras palabras, un ser corporal que es sujeto y al mismo tiempo visible y tangible como las cosas. La carne, como bien observa Barbaras, es la que hace posible esta inclusión (*inclusion*), esta pertenencia del cuerpo al mundo, en virtud de la cual la exterioridad de este – su ser del mundo – es su propia interioridad (Cf. *Ibid.*, p. 131), en el modo de una subjetividad (corporal) que no constituye el sentido, sino que es, más bien, el medio (*milieu*) de su acontecimiento. Ahora bien. Aunque Barbaras advierta que Merleau-Ponty concibe en sus últimas obras la experiencia originaria del cuerpo *a partir* de la carne (Cf. *Ibid.*, p. 134 y p. 136), él realiza una interpretación de la carne en la obra de Merleau-Ponty desde la experiencia del cuerpo propio. Mientras que en la *Phénoménologie de la perception* la descripción del cuerpo propio es derivada del estudio de la experiencia originaria de la vida perceptiva, sostiene Barbaras, en sus últimas obras Merleau-Ponty trata al cuerpo “pour lui-même” (Cf. *Ibid.*, p. 125), esto es, en su unidad indisoluble con el mundo. La noción de carne permite comprender que, en sentido estricto, nuestra mirada no inicia en nosotros, sino en las cosas, que ella pertenece a la visibilidad del mundo, lo que nos enfrenta a la paradoja de la existencia de una visión antes de la visión (Cf. *Ibidem*)⁴. Pero Barbaras advierte que “[...] la visión est, éminemment, vision d’un corps” (*Ibidem*), lo que exige entender el poder de visibilidad de la carne desde la experiencia del cuerpo propio. Es por ello que el ejemplo que analiza Barbaras para explicar el sentido de la carne en Merleau-Ponty sea la experiencia del tacto que este refiere de Husserl, esto es, de la mano que toca la otra mano (cf. *Ibid.*, pp. 126-130). Como observa Husserl, la mano que es tocada, en el momento de ser tocada, deja de ser una cosa entre las demás cosas, y se convierte en mano tocante (*berührende Hand*). (Cf. Husserl, 1976, pp. 144-145). La mano tocada, que aparece como una cosa que exploramos con el tacto, es a su vez mano tocante, esto es, un cuerpo que siente, lo que muestra la pertenencia del cuerpo al mundo, su entrelazamiento recíproco con las cosas, con los demás, e impide que sea concebido como separado del mundo. Al respecto escribe Barbaras: “Toute la difficulté est ici de comprendre en quel sens le toucher appartient au monde, se fait du milieu du monde, de ressaisir donc le monde d’appartenance du corps propre au monde”. (Barbaras, R., op. cit., p. 129). Aunque el cuerpo no sea la carne (Cf. *Ibid.*, p. 131), esta, en la interpretación de Barbaras, parece mostrar su sentido pleno como experiencia del cuerpo propio. Es cierto que nuestro cuerpo es el único medio para acceder al ser de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 178), pero esto no significa que el sentido de estas, su carne, se limite a la experiencia del cuerpo propio. En este sentido, advierte Dastur en el capítulo titulado “Chair et langage”: “Ce que Merleau-Ponty nomme “chair” [...] ne se confond pas avec la problématique du corps propre développée dans la *Phénoménologie de la perception*”

4 Ver asimismo Merleau-Ponty, 1964c, p. 16.

(Dastur, F., op. cit., p.18)⁵. La carne, afirma Merleau-Ponty (1964a), debe ser “pensable por sí misma”⁶ (Cf. p. 185), no como compuesto de dos sustancias, sino como la visibilidad general que nos atraviesa, de la que nace nuestro cuerpo (Cf. Ibid., p. 183). El propósito de Merleau-Ponty será comprender, en otras palabras, el poder de expresión de la carne, esto es, la visibilidad general del mundo de la que nace la expresión del cuerpo propio. La noción de carne permite comprender, como veremos, el carácter irreductible del sentido en la experiencia de expresión como *trasmutación* de la carne del mundo en carne de nuestro cuerpo y de nuestra palabra.

El sentido “como” carne

Con la noción de carne Merleau-Ponty busca descentralizar al cuerpo del fenómeno de la encarnación del sentido, esto es, no solo comprender el nacimiento de este desde la percepción del cuerpo, como puede aparecer en su *Phénoménologie de la perception*⁷, y así poder hablar, sin incurrir en un hilezoísmo, de un sentido encarnado en las cosas, en el mundo, en la palabra⁸. Nos distanciamos con esta apreciación de interpretaciones como la de Marc Richir quien afirma, en su estudio sobre la noción de carne hecho a partir de las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, que Merleau-Ponty incurre en un refinado hilezoísmo. (Cf. Richir, 2011, p. 323). Esto se debe, para nosotros, a que Richir interpreta la afirmación “carne del mundo”, que aparece en la nota titulada “carne del mundo – carne del cuerpo – ser” (cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 302) desde el cuerpo. Al hablar de la “carne del mundo” Merleau-Ponty estaría, de acuerdo con Richir (2011), concibiendo al mundo como un cuerpo (Leib). (Cf. Ibid, p. 316)⁹. El lugar de la indagación por la génesis del sentido no va a ser otro que, por el contrario, la misma percepción y no la creencia absurda, advierte Merleau-Ponty, en la existencia de un “en sí” de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, M., 1964a, pp. 178-179). La experiencia perceptiva nos enfrenta justamente a la paradoja de la existencia de un sentido *de* las cosas al que solo podemos tener acceso como sentido *de* nuestra percepción. Al inicio del capítulo “El entrelazo - el quiasmo” de *Le visible et l'invisible*, su autor describe así este problema:

Lo visible que vemos a nuestro alrededor parece apoyarse en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro, o como si entre lo visible y nosotros hubiera un intercambio tan íntimo como el mar y la plaza [...] Lo que hay, pues, no son

5 Confrontar asimismo Dastur, F., Ibid, p. 86 y p. 215.

6 Ver al respecto el trabajo de Mario Teodoro Ramírez (2014) quien destaca que lo propio de la noción de carne en Merleau-Ponty radica justamente en afirmar un “Ser sí mismo” (Cfr. pp. 229-230).

7 Lo que puede parecer en esta obra, advierte Merleau-Ponty en una nota de trabajo titulada “Genealogía de la lógica, historia del ser, historia del sentido”, un estudio psicológico de la percepción es realmente una ontología. (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 230). El fenómeno de la percepción no revela al cuerpo como el sujeto constituyente de lo percibido sino la idea de un sentido inherente a las cosas, al mundo, en últimas, al ser. (Cf. Ibid., pp. 232-233).

8 Confróntese al respecto Dastur, 2001, p. 18.

9 Ver al respecto la interpretación que realiza Richir del problema de la intersubjetividad en Merleau-Ponty. (Cf. Richir, M., y Tassin, E., 2008, pp. 14-15).

cosas idénticas a sí mismas, que se ofrezcan ulteriormente al vidente, y tampoco es un vidente, vacío al principio, quien después se abre a ellas, sino algo a lo que solo podemos acercarnos palpándolo con la mirada, cosas que no podemos aspirar a ver “desnudas” porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne [...] ¿Cuál es ese talismán del color, esa virtud singular de lo visible que hace que, mantenido al otro extremo de mi mirada, sea mucho más que un correlato de mi visión, me la imponga como consecuencia de su existencia soberana? ¿Cómo se explica que mi mirada, que envuelve a las cosas, no las oculta, y que velándolas, las revela? (Merleau-Ponty, 1970, p. 164).

La relación que establecemos con las cosas se da en un “intercambio tan íntimo” que impide afirmar que existan, por un lado, como sucede con el mar y la playa, las cosas, y por otro, nosotros, quienes las percibimos. Las cosas, aunque así aparezca a nuestra propia visión – y en esto radica la paradoja de la percepción –, no están “allá”, fuera de nosotros, y nosotros “más acá” de ellas, justo en el límite de nuestro cuerpo, donde empezamos a verlas. Si lo que hay entre nosotros y las cosas es verdaderamente un *intercambio*, esto es, un *entrelazamiento*, como señala el título del apartado citado, es porque existe, como leemos en la cita, algo así como un talismán, una fuerza de lo sensible, en este caso del color, en virtud del cual este no es simplemente un correlato de nuestra visión, algo que se ajuste a nuestra mirada, sino lo contrario: el color, en su existencia soberana, nos impone la mirada que le dirigimos a él. Así, que nuestra mirada “vista con su carne a las cosas” significa que ella misma es, como *respuesta* a las cosas, carne como estas. Si es auténtica respuesta, lo es porque, en otras palabras, *ella misma* es la pregunta hecha por las cosas y no una mirada que se impone a estas (Cf. Ibidem). La carne es “aquello” que hace visible tanto a las cosas como a nosotros, el “tejido conjuntivo” (*tissu conjonctif*) (Cf. Ibidem) del que están hechas ellas y nosotros y que impide que su relación se dé como un ejercicio de dominación de una de las partes. Precisemos esta noción de carne.

¿Qué significa que la carne sea, de acuerdo con lo dicho, principio de *visibilidad* (Sichtigkeit)¹⁰, el *tejido conjuntivo* que me convierte al mismo tiempo que vidente en visible? Merleau-Ponty advierte que no hay una palabra en la filosofía tradicional (Cf. Ibid., p. 183 y p. 193) para nombrar lo que él entiende por carne: esa “generalidad de lo sensible” que nos convierte en seres visibles, en carne de nuestro cuerpo, ofrecida a la carne de las cosas, del mundo. “Para designarla [afirma] haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se emplea para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego [...]” (Cf. Merleau-Ponty, 1970, p. 174). De este modo Merleau-Ponty quiere alejarse de toda interpretación dualista característica del pensamiento filosófico tradicional que entienda la carne o bien como materia o bien como espíritu y que, de forma extensiva, inscriba la pregunta por la carne en los dualismos sujeto-objeto, naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, etc.

Hablar el nombre de la carne, enfatiza Merleau-Ponty (1964a), no es hablar a favor de una antropología en la que la carne del cuerpo humano sea concebida como el origen de la sensibilidad, del ser carnal del mundo (Cf., p. 179). Cabe mencionar al respecto la interpretación que hacen tanto Derrida como Nancy de la noción de carne en Merleau-Ponty. Si bien

10 Palabra usada en alemán por Merleau-Ponty. Cf. *Ibidem*.

Derrida reconoce que la ontología de lo sensible de Merleau-Ponty extiende el fenómeno de la encarnación no solo al cuerpo propio sino a la carne del mundo (cfr. Derrida, 2000, pp. 222-223), termina circunscribiendo la idea de la carne a nuestro cuerpo, en el momento en que es una vez más con el ejemplo de la mano – de la mano del hombre, de nuestra mano, que a la vez toca es tocada – como Merleau-Ponty ilustra la encarnación del sentido en las cosas, del mundo. (Cf. Ibid., p. 235 y pp. 236-237). Por su parte Nancy afirma que la noción de carne en Merleau-Ponty refiere la intimidad del cuerpo propio que funda todo sentido, inscribiendo así su filosofía del cuerpo en la tradición ontoteológica. (Cf. Nancy, 2000, p. 66). En esta misma dirección sostiene Carbone que la interpretación realizada por Derrida y Nancy de la noción de carne en Merleau-Ponty tiende a aceptar la sustitución que de esta noción hace Didier Franck por la de cuerpo propio. (Cf. Carbone, 2015, pp. 10-12). Se podría afirmar que en la interpretación de Derrida y Nancy la filosofía de Merleau-Ponty propone, en últimas, un sujeto corporal, fuente del origen del sentido como carne, por lo que para ellos su obra se mantiene en un enfoque metafísico dualista. Sostenemos que, por el contrario, la concepción Merleau-pontiana de la carne como elemento (*élément*) se propone como una nueva ontología que indaga, en forma similar a la propuesta heideggeriana de una ontología fundamental, por el sentido del ser y no por el sentido del ser de un ente, llámese este hombre, Dasein, conciencia, etc.: “La carne es, en este sentido, un elemento del Ser” (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 184).

A diferencia de Heidegger, Merleau-Ponty encuentra en los filósofos iónicos y su ontología del elemento, y no propiamente en Parménides, la forma de reivindicar el sentido sensible del ser. La carne como elemento del ser es, como para Tales el agua o Anaxímenes el aire, el medio (*médium*) (Cf. Ibid, p. 267) en el que aparece el ser. Pero el medio como elemento del ser es constitutivo de este, no es algo externo a él, sino que hace parte del modo mismo de su aparición. Lo sensible, afirma el autor, “es el único medio que posee el Ser para manifestarse sin hacerse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente” (Cf. Merleau-Ponty, 1970, p. 260). Lo sensible como carne no objetiviza al ser porque no es “algo” distinto de su propia manifestación. El ser es aparición, visibilidad de la carne entendida como elemento: un medio que debe ser comprendido ante todo como *mediación* (*médiation*), como la posibilidad misma de ser (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 267). El ser es *ser sensible* (Cf. Ibid., 268).

Gramática de la percepción

Es necesario detenernos un momento en la problemática de la expresión dada la importancia que adquiere en la concepción de gramática que hemos propuesto. La labor del filósofo consiste en expresar (*exprimer*) el silencio que habita en su experiencia, en *traducir* dicho silencio¹¹, lo que supone que este está escrito en otro lenguaje, en otro

11 En su obra póstuma *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty (1964a) destaca el carácter paradójico de la expresión: lo que quiere el filósofo es “traducir en palabras cierto silencio que hay en él y que él escucha. Toda su “obra” es este esfuerzo absurdo” (p. 166). Y es absurdo porque siendo auténtico silencio, esto es, no un silencio que espera la palabra para ser expresado, sino un silencio inherente a la propia experiencia, nunca podrá ser expresado del todo.

idioma. Recordemos que el problema de la expresión tratado por Merleau-Ponty, esto es, la pregunta por el tipo de “relación” existente entre el sentido de la experiencia sensible, perceptiva y su expresión en el lenguaje, está inspirado en Husserl. Si bien Merleau-Ponty cuestiona el proyecto de una gramática universal presente en las *Logische Untersuchungen* (Cf. Merleau-Ponty, M., 1960, pp. 105-106), en la que el lenguaje es concebido como un objeto del pensamiento (Cf. Ibidem), destaca que Husserl, en obras posteriores como *Formale und Transcendentale Logik, Ursprung der Geometrie o Cartesianische Meditationen*, plantea una relación íntima entre pensamiento y lenguaje que hace imposible la predeterminación de este por el primero. (Cf. Merleau-Ponty, Ibid., p. 106). La noción de expresión supone un vínculo entrañable entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y filosofía. Al final del capítulo “Interrogation et intuition”, de su obra *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty refiere este vínculo esencial al sostener que esta, la filosofía, es fundamentalmente expresión. Lo que olvida el pensamiento abstracto, llamado por Merleau-Ponty pensamiento de sobrevuelo (*pensé du survol*) es justamente que el lenguaje hunde sus raíces en la experiencia sensible, perceptiva del mundo (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, M., pp. 167-168); lo que se olvida es, en otras palabras, la carne del mundo y, en este mismo sentido, la carne de las palabras (cf. Ibid., p. 169). Así resume Merleau-Ponty (1964a) la labor de la filosofía traduciendo al francés un pasaje de las *Cartesianische Meditationen*: “Es la experiencia [...] todavía muda, que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”. (p. 171); “[...] ist die noch [...] stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist” (Husserl, 1995, p. 40). Pero si no pasamos por alto la relación íntima que plantea el filósofo francés entre percepción y lenguaje, notamos que ambos filósofos, como bien advierte Tengelyi a propósito de esta cita, no entienden lo mismo por el tipo de experiencia aludida aquí (Cf. Tengelyi, 2005, p. 65). Mientras Husserl entiende por experiencia la experiencia conceptual basada en la intuición de categorías, Merleau-Ponty entiende por experiencia la propia experiencia sensible, perceptiva de las cosas. (Cf. Tengelyi, Ibid., pp. 58-59).

Es justamente a partir de esta concepción de la experiencia como experiencia sensible como se comprende que con la idea de la expresión como traducción Merleau-Ponty enfatiza tanto la autonomía del sentido de la experiencia perceptiva como la autonomía del lenguaje: se trata de una autonomía que solo se adquiere reconociendo el vínculo íntimo entre ambas, es decir, entre la expresión llevada a cabo en la experiencia perceptiva y la realizada en la palabra, en el lenguaje propiamente dicho. En su curso “*Le monde sensible et le monde de l’expression*”, impartido en la Sorbona entre 1952-1953, Merleau-Ponty refiere así este vínculo: “La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retorna y amplifica otra expresión, que se descubre ante la arqueología del mundo percibido” (Cf. Merleau-Ponty, 2009, p. 130). Se trata de otra expresión, de otro lenguaje, descubierto en la experiencia perceptiva del mundo, que el lenguaje como tal retoma (*reprend*) y amplifica (*amplifie*). Nos detendremos brevemente en este otro lenguaje que el filósofo, pero también el escritor, el pintor, buscan traducir.

En una nota de trabajo titulada “*Perception et langage*”, de su obra *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty (1970) concibe a aquella en términos de lenguaje: “Describo la percepción como sistema diacrítico, relativo, opositivo [...]” (p. 259). El filósofo francés,

más que “aplicar”¹² a su concepción de la percepción la noción de signo de Saussure, muestra que esta hace “eco” a su concepción ontológica de la percepción. La concepción del cuerpo como expresión expuesta en esta obra mostraba que esta, la percepción, consiste en un poder de significación entendido como *traducción*. Si percibir una cosa es comprender un *sentido*, y no un caos de sensaciones, lo es porque el poder de expresión del cuerpo radica en una *trasposición* simultánea de un sentido a otro, en la que vivimos el cuerpo como unidad, como un único órgano de percepción¹³. El cuerpo *es* expresión, es decir, él *mismo* tiene el poder de interpretar (Cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 175) porque para él percibir es ante todo una experiencia de *lectura*¹⁴: él lee los signos de las cosas, sus cualidades sensibles. Estas funcionan “como” un signo, precisamente porque, como anotábamos, no significan por sí mismas, de manera separada.

Retornemos a la idea de la percepción como “sistema diacrítico, opositivo, relativo”¹⁵. El carácter diacrítico del signo no solo muestra que estos se transforman en el tiempo, sino particularmente que, como señala el mismo Saussure, dicha transformación consiste en un “*desplazamiento de la relación entre el significado y el significante*” (Saussure, 1945, p. 100)¹⁶. Que el signo se transforme significa que cambia la “*relación entre el significado y el significante*”, lo que equivale a afirmar que lo característico en él no es que estos funcionen en términos de una relación de correspondencia o de coincidencia necesaria, sino que lo hacen por su desplazamiento, es decir, porque justamente dejan de coincidir entre sí¹⁷. Si el poder – de significar – del signo se encuentra en la relación que establece con los demás signos implica afirmar que, en sentido estricto, él no posee una significación, sino más bien que esta surge como un fenómeno de distanciamiento, de desplazamiento entre los signos. Se trata de una relación de distanciamiento y, por ello, de diferenciación (*différenciation*)¹⁸.

12 En el capítulo “De la parole à l’Etre” Barbaras sostiene que los estudios del lenguaje realizados por Merleau-Ponty inmediatamente después de la *Phénoménologie de la perception* se basan en una analogía con la vida de la percepción. Las incursiones en los estudios lingüísticos del lenguaje le permiten a Merleau-Ponty, de acuerdo con Barbaras, lograr la autonomía tanto del lenguaje propiamente tal – la expresión como un trabajo con la palabra como signo lingüístico – como la autonomía de la percepción – la expresión del sentido percibido – (Cf. Barbaras, 1998, p. 88), autonomía que no había logrado en la *Phénoménologie de la perception* por buscar derivar el sentido de la palabra de la percepción (Cf. *Ibid.*, pp. 65-66).

13 “No traduzco “en el lenguaje de la vista” los “datos del tacto” o inversamente, no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 175).

14 “La percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles [...]” (Merleau-Ponty, 1985, p. 169).

15 Para Merleau-Ponty Saussure inaugura con su concepción del signo una nueva idea de la razón. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 34).

16 Letra cursiva en el original.

17 En su ensayo titulado “*Sur la phénoménologie du langage*” Merleau-Ponty refiere en estos términos el vínculo esencial por desplazamiento entre el significante y el significado: “[...] admitamos como hecho fundamental de la expresión una *superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible [...]*” (Merleau-Ponty, 1960, p. 112). Letra cursiva en el original. Lo significado o dicho por nosotros – el desplazamiento introducido por nosotros que aquí el autor denomina “superación” –, no se encuentra por fuera del significante, en una relación de correspondencia, sino que surge – es segregado, expresado – por el mismo sistema de signos que usamos para expresarnos.

18 “Saussure admet que la langue est essentiellement *diacritique*: les mots portent moins un sens qu’*n’en écartent* d’autres. Ce qui revient à dire que chaque phénomène linguistique est *différenciation* d’un mouvement global de communication” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 257). Letra cursiva en el original.

El signo, la palabra, no significan de manera individual o aislada y esto implica afirmar que, como señala Merleau-Ponty en otro lugar en alusión a Saussure, su poder radica en discriminarse, en distinguirse de los demás signos (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp. 45-46).

Que la percepción, y con ella el cuerpo, funcionen como un sistema diacrítico, opositivo relativo, significa afirmar que, de acuerdo con lo anterior, el sentido percibido por el cuerpo tiene como rasgo esencial el desplazamiento, la movilidad. Es un sentido que enmudece, que resiste hablar desde las significaciones fijas. Se trata, subraya Merleau-Ponty, de un sentido encarnado, pero no porque se funde en la carne del cuerpo, sino precisamente porque se encuentra tejido en las cosas. La encarnación del sentido, entendida como el tejido sensible que tapiza desde dentro a la cosa y a la percepción, pone en evidencia que su poder de decir, de significar se da como desplazamiento, como un sentido que ha sido transformado por nuestra percepción, por nuestra manera de leer, de interpretar lo signos de las cosas. Tal sentido habla como un silencio que *habita* nuestra percepción, al que no podemos hacer corresponder ninguna representación; sentido mudo, que no habla desde las significaciones fijas, sino entre y más allá de estas. Silencio vivido como plenitud y exceso, como un sentido que desborda los signos.

La carne del lenguaje

Merleau-Ponty reivindica, en su crítica al carácter abstracto y formal que adquiere el lenguaje en la filosofía y la ciencia¹⁹, la inherencia del sentido a la palabra. Esta “tiene” su propio sentido que se muestra como carne. El sentido *es* tejido entre los signos, entre las palabras, pero justamente como carne, esto es, como un tejido sensible que se extiende y atraviesa nuestra experiencia de seres corporales en el mundo. En esto radica el poder de expresión del lenguaje: lo expresado por él es, en sentido estricto, no una idea o pensamiento, sino nuestro ser como ser-corporal-en-el-mundo. Una investigación filosófica sobre el lenguaje que quiera comprender este poder de expresión, reitera Merleau-Ponty, debe considerar, por ello, la encarnación de su sentido en nuestra experiencia. En este punto estamos de acuerdo con Barbaras (2021), quien en el capítulo “Le problème de l’expression” sostiene que la concepción de la palabra como fenómeno originario, en la que radica su poder de expresión, no está en ser igualada o comparada con la expresión de la percepción, sino en comprender que ella, la palabra, se realiza a partir de esta. (Cf. p. 62). Se entendería mal esta exigencia si se piensa que lo que se busca con ello es un retorno al cuerpo y su experiencia, en la que se explique, en forma derivada, el sentido del lenguaje. Afirmar el carácter inherente del sentido de la palabra, concebido como carne, indica, por el contrario, hablar en nombre de una carne que pertenece al *cuerpo* del lenguaje. La vida misma de este, sus signos, su gramática, su sintaxis, sus formas de enunciación, se encuentran tejidas en nuestra experiencia corporal del mundo. Veamos en qué consiste, entonces, la trasmutación del sentido en la experiencia de expresión llevada a cabo por el lenguaje, idea a la que ya habíamos hecho referencia cuando hablamos de la concepción saussureana del signo.

El apartado “*Le corps comme expression et la parole*”, de su obra *Phénoménologie de la perception*, está dedicado a exponer el poder de expresión propio del signo, de la palabra, en

19 Al respecto ver Merleau-Ponty, 1969, pp. 7-14.

oposición a las concepciones que hacen de esta un instrumento del pensamiento. La palabra (*parole*) no es un signo del pensamiento ni de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, 1945, pp. 211-212), no se encuentra referida a ellos en una relación exterior, sino que ella, como el caso de la percepción, los *habita* con su sentido. Nombrar las cosas es hacer que existan y ello exige comprender que la palabra, los signos, *habitan* las cosas que vemos, que percibimos, así como habitan nuestros pensamientos y los hacen existir para nosotros y para el otro. La palabra tiene el poder de nombrar el ser de la cosa percibida, y no ser únicamente una representación (*Vor-stellung*) de ella, a modo de un signo exterior que la nombra, porque ella posee, en los términos de la *Phénoménologie de la perception*, una significación existencial (Cf. Ibid., p. 212). La palabra es un “verdadero gesto” (Cf. Ibid., 214), ya que en ella hace presencia el sentido como sentido de nuestra existencia, como sucede con el gesto corporal, en el que una expresión de alegría, de cólera o de tristeza no anuncia a estas, a modo de un signo exterior, sino que las hace existir a ellas mismas como sentido encarnado en nuestro cuerpo. El poder de expresión de la palabra consiste en que ella, como signo lingüístico, segrega, exprime el sentido de nuestra experiencia, haciendo – transformando – del sentido de esta un sentido vivo (Cf. Ibid., p. 224), encarnado en la palabra, en el signo lingüístico.

Comprender la transformación del sentido llevada a cabo por la palabra es comprender, por ello, el carácter esencialmente paradójico de su expresión: adquirir su propio y más auténtico sentido en la transformación del sentido de la experiencia. Su poder de expresión, dicho en forma más precisa, es un poder de transformación, en la medida en que para ella expresarse, decir algo, significa, como ya anotábamos, retomar (*reprendre*) y *ampliar* (*amplifier*)²⁰ esa otra expresión propia del cuerpo que es la experiencia perceptiva del mundo. La palabra retoma, vuelve al cuerpo porque ella nace de la profundidad – silenciosa – de su experiencia, como una exigencia de que su sentido sea contado, narrado. Su nacimiento – expresión – consiste en romper este silencio y su mayor virtud en “dejarlo” hablar. El sentido mudo, aún no expresado, se transforma en sentido hablado, lo que equivale a decir que no desaparece al ser pronunciado, sino que, por el contrario, logra ser expresado²¹. El poder de la palabra radica justo en que “recoge” el sentido sensible, vivo de la experiencia y lo convierte en su propio y más auténtico sentido: en su carne. Así, la transformación del sentido tiene que ver con el cambio sufrido por un cuerpo en otro cuerpo, con una *metensomatosis* (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 66), en la que un cuerpo sufre una metamorfosis, en el sentido en que, literalmente, se trans-figura, adquiere otra fisionomía, otro cuerpo²².

20 “La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retorna y amplifica otra expresión, que se descubre ante la “arqueología” del mundo percibido” (Merleau-Ponty, M., 2009, p. 130). Comillas en el original.

21 La transformación del silencio del sentido de la experiencia en silencio de la palabra muestra que la expresión de esta nunca es completa, acabada, que su desocultamiento conlleva, dicho en términos heideggerianos, su propio ocultamiento, su silencio. Expresado en forma más precisa: el poder de la palabra radica en que ella habla desde el silencio que la constituye, esto es, *entre* los signos, *entre* las significaciones dichas. Ella esta tejida, afirma Merleau-Ponty, por hilos de silencio. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 64).

22 En el segundo capítulo de *L'Œil et l'Esprit* Merleau-Ponty interpreta la transformación del sentido llevada a cabo por el pintor como un fenómeno de transustanciación (*transsubstantiation*), enfatizando con ello que el cambio del sentido vivido en la experiencia de expresión conlleva una transformación tanto del ser sensible de las cosas, de su cuerpo, como del cuerpo del pintor. (Cf. Merleau-Ponty, 1964c, p. 16). Se trata de una transformación de la “sustancia” de las cosas, comprendiendo por esta no su pura materialidad o su calidad de objeto,

Al inicio de su ensayo “*Le langage indirect*”, de su libro *La prose du monde*, Merleau-Ponty refiere el tipo de transformación llevado a cabo en la experiencia de expresión de la palabra al compararla con la experiencia de expresión de la pintura:

Se trata, por tanto, por ambos lados, de la misma trasmutación, de la misma migración de un sentido esparcido en la experiencia, que abandona la carne en la que no llega a adquirir cohesión, que moviliza instrumentos ya investidos, y los emplea de tal manera que acaban por convertirse en el cuerpo que necesitaba mientras pasa a la dignidad de significación expresada (Merleau-Ponty, 1971, p. 84).

El sentido de la percepción “migra”, “abandona” la carne, es “transportado” a otro cuerpo que tiene el poder de hacerlo habitar en él, de darle una mayor “cohesión”. Bien entendido, el sentido “transportado” en la migración no queda intacto, ya que se trata, como acabamos de indicar, de una verdadera metamorfosis – de la transformación como metensomatosis. El escritor, como el pintor, se sirve de los elementos sensibles de lo percibido – color, tamaño, sonido, sabor, peso, textura, así como de los fonemas, la sintaxis, la gramática, etc. –, moviliza, como leemos en la cita anterior, “instrumentos ya investidos”, y les hace *decir* lo que ellos mismos no eran capaces de decir. El poder de su palabra está en que, tomando materiales de la percepción y de los signos lingüísticos que poseen una significación fija, establecida, les asigna un nuevo orden, una nueva formulación, en la que adquieren una significación nueva. La metamorfosis del sentido tiene que ver, por ello, con una desviación (*détournée*) (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp.18-19) de las significaciones establecidas lograda en el momento de la expresión, en el que estas adquieren otro cuerpo, otra gramática, otro sistema de formulación²³. Merleau-Ponty ilustra, como es sabido, este poder de transformación llevado a cabo en la experiencia de expresión de la palabra literaria, y del arte en general, con diferentes ejemplos tomados de la literatura y del arte. Referimos brevemente el ejemplo que da al respecto de la novela *Rojo y negro* de Stendhal. Si la virtud de una novela, como la de un cuadro, afirma al final del ensayo que venimos citando, no está en el tema o en los hechos que narra, lo es porque la palabra literaria dice más por lo que calla, por lo que omite, que por lo que explícitamente afirma o expresa. Para narrar el estado de resolución, de rabia, de decepción que siente Julián Sorel de Mme. De Renal en su viaje de regreso a Verrière, “[n]o hay necesidad alguna de un “Julián pensaba”, “Julián quería”

sino su propia vida, su carne. Las cosas y nuestro cuerpo, precisa más adelante, están hechas con la “misma” tela (*étoffe*), con el tejido – sensible – que nos une a ellas. (Cfr. *Ibid.*, pp.21-22). Sobre la concepción del arte en Merleau-Ponty desde la noción de transformación ver Kapust (2010, pp. 79-96).

- 23 Merleau-Ponty refiere en varios pasajes de su obra (Cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 229; Merleau-Ponty, 1960, pp. 107-110; Merleau-Ponty, 1968, pp. 16-20; Merleau-Ponty, 1969, p. 20) esta experiencia de expresión de la palabra al distinguir en ella un lenguaje hablado (*langage parlé*) y un lenguaje hablante (*langage parlant*). La distinción hecha entre lenguaje hablado y lenguaje hablante, entre el lenguaje como sistema de signos adquiridos, de significaciones disponibles, y el lenguaje como la palabra en nosotros, como nuestra palabra, la palabra que usamos para comunicarnos, correspondería, para Merleau-Ponty, a la distinción realizada por Saussure entre una lingüística diacrónica de la lengua y una lingüística sincrónica de la palabra. (Cf. Merleau-Ponty, M., 1960, p. 107). Existe un poder de significación propio de la palabra en el momento en que hablamos, que nos expresamos – lenguaje hablante –, que, antes de excluir al lenguaje hablado, se apoya en él. Se trata, antes que oponer estos “tipos” de lenguaje, de investigar la estrecha relación que sostienen entre sí. (Cf. *Ibid.*, p. 108).

[...] la voluntad de muerte, no se haya en ninguna parte *en* las palabras, está entre ellas, en los huecos de espacio, de tiempo...” (Merleau-Ponty, 1971, p. 137). Utilizando las mismas palabras, la misma gramática de la lengua francesa Stendhal logra expresar la resolución de Julián de matar a Mme. De Renal sin nombrar, sin hablar de esta decisión y ello porque es capaz, como escritor, de transformar su propia sensibilidad, su pasión, su percepción del mundo en la sensibilidad, pasión y percepción de Julián Sorel, porque, en otras palabras, logra darle a este personaje otro cuerpo. Lo que quiere decir que el lenguaje de Stendhal habla desde el mundo de la percepción de Julián Sorel, esto es, no desde el universo de significaciones establecidas, de lo ya dicho, de lo ya conocido, sino desde la vida de este personaje, desde su manera de sentir y ver el mundo, que siempre nos da qué pensar, qué aprender (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp. 126-127).

El nuevo cuerpo que adquiere el sentido de la percepción – de Stendhal en el ejemplo aludido – al convertirse en sentido expresado en el comportamiento y lenguaje de Julián Sorel, es precisamente la nueva gramática de la palabra que funciona como estilo, la forma en que el escritor “organiza”²⁴ las mismas significaciones disponibles, la materialidad de sus signos – sus fonemas, su sintaxis, sus formas de enunciación acostumbradas – para decir lo que quiere decir, esto es, llevando a cabo en ellas una desviación, una torsión, una deformación. Esta nueva gramática, esta nueva manera de decir, de desviar el sentido preestablecido, es tejido sensible, en el sentido de la carne, porque habla justamente como estilo, en el modo de un comportamiento, de una manera de habitar el mundo: hablar es para ella hacer visible, audible, legible el sentido percibido.

Conclusiones

Destacamos, en primer lugar, la concepción ontológica del sentido como carne. Esta es concebida por Merleau-Ponty como elemento del ser, como el medio (*milieu*) sensible que hace posible que las cosas aparezcan, sean visibles para nosotros. Este planteamiento exige reconocer la existencia de un sentido de las cosas que, antes que ser determinado por nuestra percepción, por la experiencia del cuerpo propio, funda el movimiento, el sentido de esta. La mirada que dirigimos a las cosas, como nuestra palabra, nuestro tacto, nuestra escucha, es más respuesta a la mirada, a la pregunta hecha por las cosas, por los otros; ella nace del poder sensible de entrelazamiento (*entrelacement*) – que Merleau-Ponty llama carne – existente entre ellos y nosotros, del tejido sensible del que estamos hechos, que nos une al mundo desde dentro.

Concebimos, en segundo lugar, el nacimiento del sentido como un fenómeno de transmutación de la carne de las cosas en carne de nuestro cuerpo. Cada percepción es ya una experiencia de expresión que transforma el sentido de lo percibido – las cualidades sensibles – en sentido de nuestra percepción, esto es, en expresión de nuestro cuerpo. La percepción

24 La organización de los signos, la *forma* en que los usamos, pertenece, por ello, al orden de la contingencia, del azar. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 26). No existe una gramática preestablecida en función de la cual ordenemos lo que decimos para poder comunicar. Si logramos comunicarnos, decir algo, es porque *en el momento en que hablamos* se configura una nueva gramática, una nueva lógica: el sistema de signos *en* nosotros, como palabra encarnada; una lógica de la experiencia sensible, hecha carne (*chair*), en la que hablar consiste en traducir el sentido – sensible – de nuestra experiencia.

es el modo que tiene el cuerpo de sacar, de ex-presar el sentido de lo percibido, sin que tal extracción sea una acción que se imponga en forma unilateral a las cosas. Percibimos “de acuerdo con” las cosas, “a partir” de ellas, y esto porque el poder que tenemos de percibir hace parte de la visibilidad general que Merleau-Ponty llamada carne. Observamos, en este sentido, la existencia de una gramática de la percepción. La particularidad de esta gramática está en que sus formas de significar y de funcionar no están gobernadas por normas o principios preestablecidos, sino que ellas surgen de la misma relación que sostienen los signos entre sí, de su poder de diferenciarse de los demás.

Analizamos, en tercer lugar, la transmutación del sentido llevada a cabo en la experiencia de expresión de la palabra. Su poder de *ex*-presión está en que habla *desde* la experiencia perceptiva, sensible de las cosas, en la que el sentido aún no ha sido expresado en conceptos, en significaciones fijas – sentido mudo, silencioso. El sentido de la palabra expresada es carne porque no elimina el sentido percibido, porque su experiencia de expresión consiste precisamente en una transmutación de este, en la que su silencio, como sentido aún no expresado, se convierte en silencio de la palabra. La palabra habla con su silencio, esto es, no con las significaciones disponibles, sino, por el contrario, en la *distancia* tomada respecto de ellas, yendo más allá de lo ya dicho al buscar traducir en palabras el sentido vivo de su propia experiencia de expresión.

Ahora bien. ¿Qué se gana con el desplazamiento del lugar de la encarnación del sentido? Se gana una experiencia de expresión en la que las cosas, los otros, el mundo, dejan de distinguirse por su calidad de objetos al ser concebidos como parte inherente de esta experiencia. Merleau-Ponty nos invita a romper con los modos acostumbrados de percibir, de hablar, de pensar en los que predomina una posición subjetivista y antropocéntrica del mundo, llevando a cabo una experiencia de este en la que el sentido de lo que percibimos, de lo que decimos, nace como un fenómeno de entrelazamiento de las cosas, los otros y nosotros, del tejido sensible del que estamos hechos. Es reconociendo nuestro ser sensible, el hecho de “tener” un cuerpo (*Leib*) y una palabra (*parole*), en el sentido de la carne (*chair*), esto es, de su pertenencia sensible al mundo, como podemos hablar de una mirada, un rostro de las cosas y de las palabras sin que se trate únicamente del uso de una metáfora. Así, llamamos la atención sobre el rol decisivo de la noción de carne en futuras investigaciones que aborden problemas relacionados con el reconocimiento de las diferenciales individuales y culturales, con la destrucción de la naturaleza y la necesidad de percibir de una manera distinta a los demás seres que habitan el mundo.

Bibliografía

- Alloa, E., Bedorf, Thomas et al. (eds). (2012a). *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Alloa, E. (2012b). “La carne, diacrítico encarnado” en: Mario Teodoro Ramírez (ed). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos.
- Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Álvarez, L. (2011). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. Siete lecciones*. Madrid: Eutelequia.

- Carbone, M. (2015). *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. Marta Nijhuis (trad). New York: State University of New York.
- Aranda, Cayetano y Bello, Eduardo (eds). (2009). *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Almería: Editorial Universidad de Almería.
- Barbaras, R. (2001). *De l' être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- Barbaras, R. (1998). *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: VRIN.
- Dastur, F. (2001). *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine.
- Derrida, J. (2011). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée, Paris, 2000. [Trad. Agoff, Irene. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011].
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Bd. IV, Marly Biemel (ed). Haag: Martinus Nijhoff. [Trad. Ziri6n, Antonio. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM, México, D.F., 1997].
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen*. Elisabeth Ströker (ed). Hamburg: Meiner Verlag.
- Kapust, A. (2010). "Metamorphose, Metensomatose und Morphogenese in der Kunst" en: Kapust, A. y Waldenfels, B. (eds). *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard. [Trad. Cabanes, Jem. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agustini, Barcelona, 1985].
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard. [Trad. Aranda, Cayetano. *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Universidad de Almería, Almería, 2009].
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*. París: Gallimard. [Trad. Bello, Eduardo. "Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960" en: *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Aranda, Cayetano y Bello, Eduardo (eds). Almería: Universidad de Almería, 2009].
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*. Bulletin de Psychologie, tome XVIII. No. 236. París: Universidad de París.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. París: Gallimard. [Trad. Pérez, Francisco. *La prosa del mundo*. Tauros, Madrid, 1971].
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. París: Gallimard. [Trad. Martínez, Caridad y Oliver, Gabriel. *Signos*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964].
- Merleau-Ponty, M. (1964c). *L'Œil et l'Esprit*. París: Gallimard, p. 16. [Traducción Romero, Jorge, *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1986
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard. [Trad. Escudé, José. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970].
- Nancy, J-L. (2000). *Corpus*. París: Éditions Métailié. [Trad. Bulnes, Patricio. *Arena Libros*, Madrid, 2003].

- Ralón de Walton, G. (2018). “Perspectivas sobre la integración de lo orgánico en la existencia humana. La posibilidad del dualismo” en: Verano, L. y Suárez, J. R. *Pensar el cuerpo*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2018.
- Ramírez, M. (2014). “Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo”, en: *Eidos*. Revista de Filosofía, Ediciones Uninorte, N° 21, pp. 221-236.
- Richir, M., y Tassin, E. (2008). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Robert-Demontrond, Ph. y Basso, F. (2014). *Merleau-Ponty et la chair du monde*. Éditions EMS.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Amado Alonso (trad). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Tengelyi, L. (2005). *L’histoire d’une vie et sa région sauvage*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Waldenfels, B. (1998). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. “Habitar corporalmente en el espacio”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 32, pp. 21-37, Universidad de Murcia, Murcia, 2004.
- Waldenfels, B. (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

RESEÑAS

SERVIGNE, P., STEVENS, R. y CHAPELLE, G. (2022). *Otro fin del mundo es posible. De la colapsología a la colapsosofía: cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente* (Trad. J. Giménez Samanes). Barcelona: Arpa Editores

Los colapsólogos Pablo Servigne, Raphaël Stevens y Gauthier Chapelle presentan *Otro fin del mundo es posible* como antídoto ante la desazón y el amargo *todo está perdido* que suele sugerir la crisis climática a aquellos que se toman el asunto, de alguna manera, en serio. El texto se plantea como continuación de aquella que sería su primera parte: *Colapsología. El horizonte de nuestra civilización ha sido siempre el crecimiento económico. Pero hoy es el colapso* (2020, Arpa Editores), con la cual Servigne y Stevens daban nombre a una nueva disciplina, la colapsología, encargada de analizar, conjugar y entrelazar los datos de distintas ramas del conocimiento cuyas conclusiones coincidían en un mismo punto: el mundo tal y como lo conocemos está próximo a su fin. Si bien ese primer ensayo recogía y acumulaba información a modo de muestra para atestiguar y comprobar —a priori— el posible apocalipsis que se presenta ante nuestra puerta, con esta segunda parte los autores han dado un vuelco a su método de investigación: no se trata de corroborar, en este caso, sino de *dar sentido* y tratar de conseguir, enfrentado al imaginario hollywoodiense habitual, un “happy collapse” (p. 240).

Así es como se presenta el libro, como una guía para aprender a vivir con y en la catástrofe. Los autores lo tienen claro: las personas que sean capaces de desarrollar esta actitud de acogimiento o, por decirlo de alguna manera, que consigan estar en paz con el desastre, serán los “colapsonautas”

(p. 27). Es decir, los individuos conscientes, situados —como el pensamiento de Donna Haraway—, y que formarán parte del nuevo tejido de vida que habrá que elaborar para convivir en un mundo arrollado no por una, sino por múltiples catástrofes ecológicas, energéticas, económicas, sociales y políticas. A este conjunto de posicionamientos y comportamientos ante el colapso y lo venidero o, mejor dicho, a esta propuesta de vivir bien lo que nos quede, es a lo que los colapsólogos han llamado la “colapsosofía” (p. 31), que da nombre a la tercera y última parte del texto y cierra así una obra que, ante todo, se plantea como una carta de ruta abierta para la no-desesperación.

La primera parte del ensayo, “Volver a levantarse”, se dedica a estudiar los modos en los que las personas nos enfrentamos a los acontecimientos difíciles. Compone, por tanto, una breve muestra de las formas y maneras que tenemos de resistir, afrontar o huir de las catástrofes. En este bloque, el primer asunto sobre el que los autores depositan atención es la cuestión de si verdaderamente el colapso de la sociedad termoindustrial es algo que podríamos decir que se está *viviendo*: ¿pensamos seriamente que estamos atravesando una catástrofe de dimensiones globales que agujerea cada una de las capas de vida del sistema Tierra?, ¿o nos contentamos con creer que la concatenación de crisis es algo circunstancial? Ciertamente los colapsólogos opinan que, en el fondo, somos conscientes de aquello a lo

que nos enfrentamos y que es por ello, precisamente, que la sociedad de hoy está más triste que nunca. Términos como “tristeza ecológica” (p. 46), “solastalgia” (p. 47), o “síndrome de estrés *pretraumático*” (p. 55) salen a la luz para describir la ansiedad y la tristeza que provoca el haberse desconectado brutalmente de un mundo que sufre y cuyo futuro no se quiere siquiera proyectar por miedo a sucumbir en el intento. Así, el texto anima tanto a cultivar las emociones positivas como a acoger también los afectos negativos, pues será de este modo, opinan, como estos últimos puedan superarse y ponerse el cuerpo en movimiento hacia delante, en dirección hacia la vida bien vivida de la colapsosofía. Estas sugerencias, aunque remotamente pudieran llegar a parecer órdenes, no se quedan tan solo en el plano de las directrices, sino que se ofrecen ejemplos y estrategias útiles llevadas a cabo por distintos colectivos, como el de “Ding-dingdong” (p. 58). Este proyecto se enmarca dentro de las vidas de numerosos familiares y dolientes de la enfermedad de Huntington, un desorden genético incurable que provoca degeneración de muy diversos tipos: muscular, psíquica, cognitiva; y que acaba provocando la muerte de los afectados. Partiendo de las enseñanzas del colectivo y de los estudios de la ecopsicóloga Joana Macy, los colapsólogos animan a crear discursos múltiples, pedagógicos y prácticos capaces de alentar a una población desesperada a emular una vida mejor, asumiendo la resiliencia como producto del “capital social” que pueda construirse en grupo a través de la ayuda mutua (p. 65). Es decir, no es cuestión de aislarse y experimentar el trauma en solitario, sino de compartir y convulsionar unidos, así el impacto sanador será mucho más fuerte. Es más, ante estas habilidades de resiliencia sobre las cuales dan algunas pistas de cómo cultivar, los autores también

plantean posibles mecanismos socio-culturales que puedan ayudar a madurarlas de manera preventiva: “¿Por qué no pensar en desarrollar capacidades contra la fragilidad a través del contacto directo con catástrofes reales, participando en misiones de ayuda humanitaria y acogida, o en iniciativas de reconstrucción?” (p. 67). En definitiva, la primera parte de este libro hace referencia a algo muy concreto: el hecho de “aprender a morir” (p. 78), pues no se trata tan solo de intentar salir de este entuerto de apocalipsis, sino de asumir —quizás de manera prematura— que se está produciendo un colapso y aprender a vivir con ello. A este respecto y volviendo de nuevo a las enseñanzas de Joana Macy, los autores hacen hincapié en la necesidad de ejercitarse en la “esperanza activa” (p. 85) o, lo que es lo mismo, en lugar de *esperar que todo salga bien*, reunir el valor de admitir que algo va mal y lanzarse a imaginar los caminos posibles para ponerse en movimiento a partir de ahí.

La segunda parte, “Dar un paso a un lado”, centra su atención en estudiar los modos de conciliar las distintas cosmologías que existen en el mundo: científicas, indígenas, tradicionales, incluso animales. Para justificar esta búsqueda, los autores parten de una cuestión muy sencilla: ¿quiénes deberían ser los responsables de decidir cuáles son los límites acaso aceptables del calentamiento global? ¿Los científicos?, ¿los grupos humanos afectados?, ¿el resto de especies? Ante tal problema indecidible, como suele ocurrir en el reino matemático, la colapsosofía plantea la idea de que en tanto que dicha hipótesis no se puede resolver, la solución pasará por armonizar todos los campos, materias y colectivos involucrados. Por esta razón los colapsólogos se embarcan en un viaje a través de las conocidas como “ciencias de la complejidad” (p. 102), que son todas aquellas que se entretajan

entre sí para llegar a conclusiones comunes, tal y como las abordaron en *Colapsología* (Servigne y Stevens, 2020). Sin embargo, y aunque estas ciencias de la complejidad trabajen en comunión, el texto reconoce que una sombra se cierne sobre ellas y sobre todas las demás: la incertidumbre. El tiempo que se viene será uno en el que habremos de actuar a ciegas, sin modelos establecidos, sin llegar a saber lo que verdaderamente ocurre hasta una vez hayamos avanzado, sea para bien o para mal, si no, “nos veremos condenados a asistir impotentes a la evolución del Antropoceno desde las ventanas de los apacibles laboratorios” (p. 107). Esta transdisciplinariedad que comienzan a analizar en las ciencias, la trasladan también al resto de saberes, rompiendo la jerarquía epistemológica tradicional y creando un mapa político de los conocimientos que se dan en la Tierra o, al menos, en la pequeña fracción de tejido geológico que somos los seres vivos. En pos de empapar la colapsosofía de las distintas cosmovisiones, los autores proponen algo muy concreto: abrir las ciencias y beber tanto del resto de vivencias del mundo como de los “saberes ecológicos tradicionales” (p. 115) y comenzar así a elaborar una “ciencia posnormal” (p. 117). De este modo es como se plantea la idea de generar diplomacia entre los distintos seres, ecosistemas y personas del sistema Tierra, es decir, una especie de acuerdo político entre —esta vez sí— todas las partes afectadas por el berenjenal del cambio climático. Surge aquí un término que guiará a partir de entonces el diálogo a lo largo del texto y que rescatan del antropólogo Arturo Escobar: el “sentir-pensar” (p. 138), que hace referencia precisamente al reconocimiento de la pluralidad de modos de existir y que acoge a todas las formas de *ser* o, como diría Latour, de *tener* —vida. De este modo es como este bloque de la pluralidad epistémica y ontológica

plantea nuevas vías para crear relatos frescos, conscientes, inclusivos y, sobre todo, re-presentativos. Haciendo referencia a la construcción de historias, los colapsólogos expresan su interés por la ciencia ficción, ya que consideran que para llegar a ser verdaderos colapsonautas es necesario que seamos capaces de explorar el futuro a través de la articulación imaginativa de supuestos y escenarios donde todos los agentes entremos en juego: “Los (buenos) relatos de ciencia ficción no están hechos para que creamos en ciertas cosas, sino para experimentar nuestras capacidades de transformación” (p. 149). Dentro de este juego que combina la transdisciplinariedad con la creatividad, el colapso deja de parecerse al apocalipsis de los escritos y comienza a asemejarse más a una obra surrealista donde todo es posible, eso sí, partiendo de un síncope que se da por sentado desde *Colapsología* (2020, Arpa Editores).

La tercera parte es la propiamente dedicada a esta nueva disciplina que fundan Servigne, Stevens y Chapelle, y así la titulan: “Colapsosofía”. Se fundamenta en dos premisas básicas que aparecen claramente definidas y dan nombre a cada uno de los bloques que dividen esta sección del ensayo. Por un lado, el hecho de *tender hilos*, ya sea entre humanos a través de la “cultura de la ayuda mutua” (p. 175), o con las demás especies, para lo que los autores vuelven de nuevo al término de “senti-pensar” (p. 187). Así, se afirma que en el colapso que viene “tendremos la necesidad no de recursos, sino de nuevos socios” (p. 181). Lo que se busca aquí es volver a tejer nuestra vida en el tapiz del mundo que somos todos, es decir, dejarnos re-encontrar con el resto de seres que han poblado y pueblan el planeta a través de la circularidad, la ayuda mutua y el reconocimiento de la sensibilidad e inteligencia de los ecosistemas y, para ello, se hará necesario un cambio radical de la

experiencia de vida que habrá de pasar por entender el tiempo de una forma mucho más holística: “el tiempo profundo” (p. 188). Se ha comprobado que el *corto plazo* no sirve de nada, es más, no solo imposibilita las acciones colectivas de reparación y reconstrucción, sino que “estas dos rupturas, con el pasado y el futuro lejanos, nos privan de vínculos y por tanto de posibilidades para volver a encontrar un sentido” (p. 188). Por otro lado, la segunda premisa que guiará las acciones de la colapsosofía será el hecho de *madurar* o, como lo describen los autores: “crecer y pacificar” (p. 198). Se habla de la “adolescencia patológica” de nuestras sociedades (p. 199) como la causa principal de no saber mirar a las tragedias de frente, reclusos en el plano de lo individual y perdiendo la propia capacidad de actuar —una visión que puede parecer algo paternalista. Asimismo, los colapsólogos recuperan el término de “la extinción de la experiencia” del pensador Robert M. Pyle (p. 214) para acusar la preocupante pérdida de vínculos con los seres vivos de cuyos ciclos de vida formamos parte y viceversa, responsabilidad de lo cual la tendría en gran parte el patriarcado histórico que, al impulsar la visión mecanicista del mundo y fundar el resto de opresiones, reduce lo natural a una suerte de recurso a dominar, al igual que hace con las mujeres y las personas indígenas. Este crecimiento o maduración al que aspira la colapsosofía, por tanto, tan solo será posible en “comunidades adultas” (p. 219) donde los colapsonautas sean resilientes, auténticos, entrelazados, acogidos y acogedores. En definitiva, pareciera que se han ido depositando cuidadosamente las ideas del ensayo, una a una, hasta llegar a este punto, donde todo cobra sentido una vez hilado. Ciertamente, el resultado de la lectura viene a ser bastante parecido al tipo de actitud que los autores esperan suscitar en el lector mismo: entender, a través de la transdisciplinariedad, la inter-

seccionalidad y el antiespecismo, las posibilidades que se pueden articular de cara a un colapso que —argumentan— empieza ya a dar sus primeros pasos. Si algo está claro, es que los años venideros no serán nada fáciles, y así es como nos animan a *imaginar*.

El ensayo de *Otro fin del mundo es posible* puede situarse como uno de los escritos más abiertos y pluriversales elaborados en torno al colapso, al concentrar saberes y perspectivas que van desde el reino animal hasta la espiritualidad o la ciencia ficción, al más puro estilo latourniano —aunque sin profundizar en la dimensión epistémica. Sin embargo, puede apreciarse un sesgo importante en cuanto a las posibilidades que se ofrecen como alternativa, al ser estas vías de escape/confrontación del problema acciones que buenamente se podrían encajar en el primer mundo; no siendo tan sencillo encontrar comunidades abiertas a este tipo de transversalidad en ciertos lugares de los países precisamente más castigados por el cambio climático, donde los conflictos armados, la migración y la explotación masiva de recursos pueden llegar a complicar mucho la construcción de redes del tipo que se augura en este ensayo. Sin tratar de disminuir la potencia de la propuesta, pareciera que los colapsólogos olvidaran un hecho importante: la agencia que nos es propia y a través de la cual podríamos pasar a la edad adulta de nuestros colectivos, viene en muchas ocasiones determinada por el contexto en el que nos desarrollamos y nuestras circunstancias, que no siempre van a ser favorecedoras de tales avances. Cuando en las conclusiones se arguye que es necesario buscar grupos donde escuchar y compartir, lugares donde podamos abrirnos a los demás sin miedo a ser juzgados por nuestras afecciones de desazón, no da la sensación de que se tenga en cuenta el hecho de que, tristemente, puede darse el

caso de que esto no sea posible. Asimismo, pareciera también que todo el texto está plagado de un derrotismo inicial que lo da todo por perdido, aunque paradójicamente anime a construir. El problema, según se ve, radica en el hecho de proponer dispositivos diegéticos partiendo de la base de un colapso que, aunque posible, no está determinado, y así lo atestiguan múltiples fuentes científicas que no se contentan con perder la esperanza —a pesar de ser este un término complicado. La imaginación que suscita el texto aparece coartada desde el inicio, no dando otra opción que la de reconstruir de cero, cuando buenamente podríamos dar aún un vuelco a nuestros sistemas socioecológicos y, aunque esto no le parara los pies al cambio climático, al menos serviría para componer nuevos modos de enfrentarlo haciendo uso de los instrumentos de los que disponemos. No obstante, y a riesgo de adelantar demasiado,

es probable que las claves creativas que se exponen en el libro sean precisamente una de las herramientas deseables para aprender a construir nexos y redes de ayuda mutua, eso sí, siendo conscientes de que no está todo perdido. De alguna manera el sesgo socio-epistémico estaría justificado o, al menos, tendría sentido también, al igual que el resto de raíces que se tejen a lo largo del texto y que encuentran su rizoma. En suma, *Otro fin del mundo es posible* se erige con fuerza y logra con creces su principal objetivo: suscitar el cambio de pensamiento y, ante todo, ayudar a digerir el duelo ecológico que nos es tan presente —aunque en Occidente no sepamos siquiera que lo estamos experimentando.

Alicia Macías Recio
(Universidad Internacional de La Rioja)

FOUCAULT, M. (2023). *Le Discours philosophique*. Paris: Seuil/Gallimard

Michel Foucault, libre pensador, filósofo y prolífico escritor, dedicó el mes de julio de 1966 a la redacción de una obra de notable nervio filosófico. En dicha obra, titulada *El Discurso filosófico*, se centra en diseccionar ese particular «discurso» que es la filosofía y cuya especificidad, complejidad y naturaleza todavía hoy ocupa el pensamiento contemporáneo.

El manuscrito autógrafo de doscientas nueve páginas —numeradas por Foucault hasta la página doscientas una— fue durante mucho tiempo erróneamente considerado un curso que Foucault impartió en la Universidad de Túnez durante los años 1966-1967.

No obstante, no es así. Se trata más bien de la primera versión de un ensayo que Foucault redactó después de su obra *Las palabras y las cosas*, probablemente en Vendevre-du-Poitou durante el verano de 1966, antes de su partida a Túnez. Esta hipótesis se ve respaldada por la fecha que menciona en la segunda sección de *El Discurso filosófico* «hoy, 27 de julio de 1966», por una carta que escribió en julio de 1966 («Tratando de definir lo que un discurso filosófico puede ser hoy»), y por una serie de anotaciones que encontramos en su «Diario Intelectual», que datan del verano de 1966.

Foucault, tras entregar *Las palabras y las cosas* a su editor en mayo de 1965,

comenzó a redactar el manuscrito de *El Discurso filosófico*. El contexto intelectual de entonces estaba atravesado por cierto fervor controversial a propósito del examen de la arqueología del pensamiento, cuyo resultado señalaba la reciente invención del hombre y clamaba su posible disolución. Precisamente, esta disolución que advirtió Foucault al final de *Las palabras y las cosas* constituye, a juicio del pensador francés, la condición de posibilidad para el reinicio de la filosofía.

La filosofía, declara Foucault, es un discurso específico y determinado históricamente, que se caracteriza por una serie de funciones particulares que deben ser sometidas al análisis del método arqueológico. Sobre el particular versará, por tanto, la tarea analítica realizada a lo largo de los quince capítulos que hallamos en *El Discurso filosófico*.

En el primer capítulo, titulado «El diagnóstico», en línea con Nietzsche, Foucault se propone disputar la arraigada alegoría de la profundidad, esa concepción milenaria que ha conferido a la filosofía la misión de desvelar los secretos y sentidos ocultos de la existencia y redimir al ser humano, liberándolo de las garras del mal. De esta manera, al amalgamar la tarea filosófica inicial con una reflexión sobre el lenguaje, Foucault resalta que Nietzsche, en su faceta de filósofo, restituyó a la disciplina su naturaleza arqueológica.

Consecuentemente, Foucault argumenta que la filosofía, en virtud de esta transformación, encuentra una vía para emanciparse tanto de la fenomenología como del estructuralismo, dos corrientes dominantes en la escena intelectual francesa de la época. La filosofía se convierte en una empresa diagnóstica y el filósofo se ve compelido a expresar lo que se presenta ante él, sin retrospectiva ni distancia, en el preciso instante en que se manifiesta. Al afirmar el presente, el

filósofo se convierte en el hombre del día y del momento, en un mero observador, más próximo que nadie al flujo constante de la realidad. Después de Nietzsche, el sujeto filosófico ya no se corresponde con la noción tradicional de la «especie hablante», que desde los tiempos de Descartes se suponía como aquel que revelaría un discurso universalmente verdadero. Este sujeto se halla ahora irremediabilmente arraigado en el presente y en su contemporaneidad, ya que a través de él se redefine la relación entre el discurso filosófico y el individuo que lo emite.

El discurso filosófico se articula en la actualidad dentro de contextos discursivos que previamente le eran ajenos, aunque aún conserva la posibilidad de llevar a cabo «actos filosóficos», de los cuales el diagnóstico mismo constituye solo un ejemplo paradigmático.

El diagnóstico, según Foucault, representa la tarea de una filosofía empeñada en explorar incansablemente el terreno arqueológico, incluso en medio de la dispersión de estos discursos y en un momento en que prevalece la movilidad y la vacuidad. Esta labor le permite estudiar «el espacio en el que pensamiento se despliega, así como sus condiciones, su modo de constitución» (Foucault, 1996: 581).

En *El Discurso filosófico*, el diagnóstico posibilita que el método arqueológico tras-pase un umbral: partiendo desde la superficie misma de los enunciados, la filosofía accede no solo al modo de funcionamiento singular del lenguaje, que define la especificidad de su discurso, sino también a las transformaciones históricas que han influido en dicho lenguaje.

Foucault declara que la labor de la filosofía consiste en realizar un diagnóstico del presente y en explicar de qué manera nuestro tiempo es radicalmente diferente de nuestro pasado (Foucault, 1967: 634). La

actividad diagnóstica conlleva la tarea de expresar lo que somos en el presente y qué implica, en el contexto actual, comunicar lo que decimos.

Este «hoy», como Foucault también aclara en los tres últimos capítulos del manuscrito (primero, «Ahora», segundo, «El discurso filosófico y el discurso científico» y tercero, «Ficción y filosofía») corresponde al presente de una cultura.

Así pues, por un lado, se lleva a cabo una serie de análisis destinados a explicar la definición y el propósito de esta peculiar relación que la filosofía mantiene con su época. Por otro, se indaga en lo que distingue a la filosofía como un discurso que se supone capaz de expresar su contemporaneidad o actualidad, aspecto que ocupará un lugar central en la investigación de Foucault hasta el final de su trayectoria intelectual.

La concepción de Foucault sobre la relación entre la filosofía y los acontecimientos contemporáneos se basa en su definición de «discurso» como «conjunto de cosas dichas» en un momento específico. En este sentido, el discurso se diferencia tanto del sistema de posibilidades lingüísticas como de las restricciones formales de la lógica. Además, no puede reducirse a un sujeto que «realiza actos de habla», ya que este sujeto se constituye en el propio acto de discurso.

A diferencia de en *Las Palabras y las cosas*, en *El Discurso Filosófico* la noción de discurso, en lugar de limitarse a una época específica, abarca tanto las proposiciones expresadas como el «sistema inmanente» que rige la selección, circulación y conservación de las proposiciones en cada período. Foucault desarrolla su análisis del discurso filosófico a partir de cómo este actualiza el sistema lingüístico, reconociendo y adaptándose al presente.

Dejando provisionalmente de lado los conocimientos, las instituciones, las prác-

ticas, las condiciones de existencia que son contemporáneos al filósofo, Foucault se embarca en la tarea de definir el concepto de «ahora», que no se presenta como «sincrónico» con el discurso filosófico, sino más bien como «isocrónico». Esto significa que el «ahora» no se alinea en tiempo y espacio con el discurso filosófico, sino que se manifiesta en lo que se repite constantemente en cada instancia en la que se formula un enunciado filosófico. Para determinar la singularidad del discurso filosófico, Foucault se basa en lo que considera una analogía entre este y el lenguaje ordinario. Esta es la piedra angular que le permite dar forma arqueológica a los análisis relativos a la filosofía ya desplegados en *Las palabras y las cosas* y en sus cursos y obras de los años cincuenta.

Considera que la actualización de cualquier acto de habla no puede explicarse únicamente por la estructura lingüística. Si queremos comprender la forma en que un acto de habla tiene sentido debemos volvernos hacia lo externo al sistema lingüístico y analizar la dimensión extralingüística de cualquier situación enunciativa. En el funcionamiento del lenguaje ordinario, cada enunciado mantiene una relación indeleble y, sin embargo, muda, inarticulada con su exterioridad. Esta relación constituye el ahora del discurso cotidiano. En los enunciados del lenguaje cotidiano hay todo un conjunto de signos que remiten a ese preciso momento en el que se desarrolla el discurso. Este momento corresponde a la tríada no lingüística del yo-aquí-ahora.

La actualidad del discurso cotidiano es, por tanto, producto de la operación tácita que retoma constantemente este exterior extralingüístico a través de las funciones internas estructurantes del lenguaje, en las que se ha centrado la lingüística desde Jakobson. La sustancial diferencia es que mientras el discurso cotidiano cubre implícitamente la

actualidad de su situación enunciativa, el discurso filosófico recupera su actualidad duplicando y clarificando la relación que mantiene con su ahora.

Foucault se propone entonces aclarar la singularidad del discurso filosófico a través de una doble operación. Por una parte, comparándolo negativamente con otros tipos de discurso según sus respectivas relaciones con el sujeto hablante, así como el lugar y el presente desde el que habla; por otra, estableciendo positivamente, a partir de estas diferencias, las funciones discursivas de los enunciados filosóficos. En contraposición al discurso científico, que evita o neutraliza su relación con el presente, el discurso filosófico retoma activamente este momento presente a través de la función de justificación. Esta particularidad hace de la filosofía un discurso que aspira a la verdad, al igual que la ciencia, pero que está intrínsecamente ligado a un presente singular.

La relación de la filosofía con su momento presente no viene generada totalmente por su propio discurso, a diferencia de lo que ocurre en la ficción. Mediante su función de interpretación, el discurso filosófico analiza cómo, partiendo de un origen específico y bajo ciertas condiciones, un significado o una verdad pueden manifestarse en sus enunciados. El lenguaje filosófico ejerciendo su función crítica cuestiona los enunciados cotidianos y encarna una conciencia que, al expresar la transformación de la vida cotidiana, refleja una exigencia práctica o política.

A través de cuatro funciones: justificación, interpretación, crítica y comentario, Foucault destaca la singularidad del discurso filosófico, así como su posición y su funcionamiento específico dentro de la reorganización del régimen general de discursos que tuvo lugar en el siglo XVII.

Foucault rompe con la concepción tradicional de la filosofía como impulso teó-

rico para resolver preguntas previamente establecidas. Alega que, desde Descartes, la discontinuidad en el régimen de discursos en el siglo XVII hizo que la filosofía ya no se refiriera a objetos como Dios, alma y mundo, que antes compartía con la teología y la ciencia. Sin embargo, estos objetos no desaparecen, sino que se vuelven elementos funcionales del discurso filosófico. De tal modo, la radicalización del fin de la metafísica se produce con Kant a finales del siglo XVIII. En la obra de Kant, Dios, alma y mundo se convierten en lo inaccesible al conocimiento. Esto marca una dirección reseñable en la filosofía occidental, ya que la destrucción de la metafísica ya no implica la supresión de la ontología en favor del poder ontológico del lenguaje (metafísica de la representación), sino en una nueva forma de ontología relacionada con una teoría general del objeto y una ontología del fenómeno, que busca comprender la finitud humana al revelar o esconder una ontología dentro del discurso. Este cambio lleva a una ontología externa al discurso que se corresponde con una antropología.

Ahora bien, Foucault no trata, como se manifiesta en los capítulos octavo, «Los dos modelos de discurso», y noveno, «Filosofía, metafísica, ontología», la metafísica de la representación ni la antropología como epistemes en las que se habrían constituido las ciencias humanas. La arqueología del discurso filosófico, más bien, presta atención en cómo este discurso interactúa singularmente con otros, como la ciencia, la ficción, el lenguaje cotidiano y la exégesis religiosa. Se trata de considerar la relación de cada discurso con su presente como base para identificar sus diferencias con respecto a otros discursos.

Si Foucault define la filosofía como «discurso de discursos» en las notas acompañantes, no es para afirmar la primacía

del discurso filosófico sobre otros discursos, sino que se debe al proceso de historización arqueológica que inicia del estatuto mismo del discurso filosófico. Con ello pretende analizar las condiciones de posibilidad de la filosofía a partir del diagnóstico de crisis de la filosofía que, según Foucault, comenzó en el siglo XIX y que todavía está presente. Esta perspectiva difiere de la historia de la filosofía convencional que consideraba a la filosofía un dominio previo y autónomo con sus propias leyes, ubicado en un campo prediscursivo. Foucault cree que, si la filosofía existiera previamente a su discurso y ya tuviera sus propias reglas, entonces el cometido de la historia de la filosofía sería meramente restaurar ese núcleo prediscursivo a través de cada discurso filosófico particular (p.151). En este caso, la tarea del historiador de la filosofía sería negativa, centrada en recuperar lo reinante bajo los discursos, decir lo no pensado del pensamiento (p. 152).

En cambio, en la arqueología del discurso filosófico las obras analizadas no recurren a un campo externo. A diferencia de la historia de la ciencia o la literatura, la historia de la filosofía es parte integral de la filosofía. Las tipologías principales en la historia de la filosofía, historia de la filosofía como sistema, experiencia, ideología y desciframiento, también corresponden a modos de operación internos del discurso filosófico en relación consigo mismo. Su enfoque arqueológico introduce una dimensión histórica dentro del propio discurso filosófico, el «intersticio de las obras», lo que transforma el tiempo en un espacio de posibilidades simultáneas, en oposición a una noción de historia fruto de una continuidad de causas y efectos.

Reexaminada por el método arqueológico, la historia de la filosofía constituye un momento funcional dentro del discurso

filosófico. Esto se debe a que la filosofía, tal como la conocemos, está en proceso de desaparición. Ya no nos preguntamos en qué condiciones la filosofía puede articular la verdad, sino más bien qué apertura o acontecimiento no nombrado está presente en el discurso filosófico. Foucault explora cómo esta transformación se inicia con Nietzsche, en la medida en que su pensamiento altera las condiciones que permitieron a la filosofía tradicional distanciarse de otros discursos y presentarse como un discurso universalmente verdadero.

La función de interpretación o reflexión que solía distinguir a la filosofía de la ficción ya no es posible. La filosofía, al igual que la ficción, debe inventar su propio ahora cada vez que se expresa. Nietzsche condena todo rastro de metafísica en la filosofía, lo que impide que el discurso filosófico ejerza su función crítica. En lugar de ser un discurso sobre el mundo y una exigencia práctica, la filosofía se fusiona con la vida cotidiana para cuestionarla intensamente en el momento en que el tiempo del mundo se dobla sobre sí mismo. El discurso filosófico marca la diferencia que los eventos actuales siguen inaugurando, y así el diagnóstico se convierte en un acto filosófico en sí mismo.

En el duodécimo capítulo «Pensar después de Nietzsche», Foucault examina los principales esfuerzos postnietzscheanos para afrontar la descomposición del discurso filosófico. Estos intentos se desarrollan en un espacio discursivo donde la filosofía ya no puede ocupar el mismo lugar. A excepción de un caso particular al final del capítulo, las filosofías que Foucault analiza: el positivismo lógico de Russell, la ontología de Heidegger, la descripción de la experiencia y el análisis de las estructuras de Sartre, y de manera más indirecta, la influencia de Jaspers, todas

demuestran ser incapaces de lograr la coherencia que pretenden.

Estas filosofías, en su esfuerzo por redefinir los límites del discurso filosófico caen en la misma operación de reducción de la filosofía a uno u otro de los discursos de los que anteriormente se había distinguido.

En el capítulo decimotercero, Foucault destaca que no es suficiente analizar la función estructurante del lenguaje para comprender la mutación actual en nuestro pensamiento y cultura. La clave está en la proliferación indefinida de discursos y conocimientos, donde debemos buscar las nuevas condiciones de posibilidad de la filosofía. En esta orientación hacia la arqueología, la filosofía busca iluminar el orden que organiza una red compleja de relaciones interdiscursivas, que incluyen no solo los actos de habla y las formas de discurso, sino también objetos, materiales, instituciones y sistemas que transforman el discurso en elementos culturales. De ahí la importancia de los archivos, ya que definen las condiciones que permiten la selección, circulación y conservación de discursos en una cultura, otorgándoles una existencia concreta y material.

Foucault redefine la arqueología como una ciencia del archivo o una «disciplina del archivo-discurso» que actúa como un punto de conexión necesario entre disciplinas ya establecidas y el análisis de lo que las hace posibles. Esta arqueología examina tanto el archivo como la forma que rige las leyes de inscripción, conservación y circulación de los discursos, como también los discursos mismos, considerando su posición relativa dentro del espacio del archivo.

Aunque una «etnología general» de nuestra cultura es imposible en este contexto, Foucault argumenta que podemos avanzar mediante ensayos, análisis etnológicos parciales y una comparación interna,

pero diacrónica. Esto nos ayudaría a comprender las grandes rupturas en la historia de la cultura, así como los eventos que restauran arqueológicamente la singularidad de nuestra cultura, aislándola de cualquier otra.

La sugerencia foucaultiana apoya que la constitución de un archivo integral podría ayudar a comprender la mutación actual en el discurso-archivo de nuestra cultura. Este archivo integral se refiere al funcionamiento contemporáneo del archivo de la palabra, donde el discurso se independiza de la naturaleza de los actos de habla que lo originaron, y cualquier acto de habla puede provocar cualquier tipo de discurso.

En los capítulos finales, «El archivo», «La historia del archivo-discurso» y «La transformación del ahora», Foucault explicita la diferencia entre su enfoque arqueológico y las ideas de Derrida sobre la relación entre habla y escritura. Foucault arguye que, a través de la historia del archivo del discurso, se demuestra que la palabra, en lugar de la escritura, proporciona las condiciones de posibilidad de los actos de habla. El archivo no se limita a ser un lugar para reconstruir los actos de habla, sino que se abre a una proliferación ilimitada de discursos, pero sin caer en la dispersión errática de la escritura y sus huellas, situando en un espacio histórico que regula cómo se acumulan y utilizan los discursos.

Referencias

- Foucault, M. (1967). Qui êtes-vous, professeur Foucault?, dans DE I, 50, 629-648.
 Foucault, M. (2023). *Le Discours philosophique*. Seuil/Gallimard.

Carlota Gómez Herrera
 (Universitat de València)

SANTAYANA, G. (2023). *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion*. Edición crítica a cargo de David E. Spiech, Martin A. Coleman y Faedra L. Weiss, con Introducción de Paul Forster. Cambridge (MA): MIT Press.

Sin prisa pero sin pausa van apareciendo los volúmenes de la edición crítica de *The Works of George Santayana*, publicadas por MIT Press desde 1986. Acaba de salir, en julio de 2023, el volumen IX, que recoge *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, libro publicado en 1913, cuando fue incluido por *The Times* entre los mejores 100 libros del año (p. xii). Las «opiniones contemporáneas» de las que habla el subtítulo son: 1. el talante pragmatista de la época; 2. el modernismo católico; 3. H. Bergson; 4. B. Russell; 5. P. B. Shelley, y 6. la tradición gentil norteamericana.

Resulta sorprendente el rango de los temas abordados por Santayana, que van desde la teología a la literatura, pasando por la filosofía, anglosajona y continental. Sin olvidar que su estilo también es de amplio alcance puesto que aúna la fuerza del incisivo argumento filosófico y la pulida expresión del poeta que él mismo también fue. Pero más sorprendente puede resultar la ironía del propio título, perfectamente evidente para sus contemporáneos, aunque se le escapa al propio Paul Foster, autor de la Introducción. Santayana alude en él a la *Carta a los efesios* de san Pablo: «Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error» (*Ef* 4: 14). De modo que Santayana se ve a sí mismo —con ironía, claro— como heredero de un punto de vista clásico en filosofía desde el que poder enjuiciar severamente las modas culturales y filosóficas de su época. El juicio no es tan sumario como

pueda parecer a primera vista puesto que Santayana hace gala de una comprensión profunda de los autores; él es más bien un intérprete que un crítico al uso, su enfoque nunca es unilateral sino que asombra por los penetrantes giros que da. Por ello no se pueden resumir fácilmente sus apreciaciones hermenéuticas. Porque Santayana se revela como un crítico penetrante a la vez que acorado, incómodo aunque iluminador. No deja indiferente desde luego.

En su amplia y minuciosa Introducción, Paul Foster afirma que, aunque aquellas corrientes filosóficas no están ahora tan presentes, sí lo están las grandes cuestiones de fondo: «realismo, idealismo, pragmatismo; hechos y valores; razón y fe; ciencia y arte», por eso «*Winds of Doctrine* contiene grandes intuiciones, no solo importantes para el pensamiento de su época, sino también para el nuestro» (pp. lxxviii-lxxix). Completamente cierto. Veámoslo paso a paso.

El primer texto, «El talante intelectual de la época», va dirigido, se puede decir que *contra*, la moda emergente en ese momento: el pragmatismo, cuyo adalid era precisamente el primero maestro y luego compañero de Santayana en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard: William James. Al oponer el imparable industrialismo —así nombra Santayana al capitalismo— asociado al pragmatismo frente al cristianismo y los usos y costumbres tradicionales en claro declive, Santayana está de algún modo señalando a su propio drama personal. Él, que conocía Estados Unidos de primera mano, pero que se sentía afín a la vieja España y a los valo-

res del catolicismo —a pesar de ser ateo, en el sentido habitual del término—, no puede por menos que verse representado por ese enfrentamiento. Y la decisión es clara: igual que acababa de abandonar en 1912 su puesto de profesor en Harvard y Estados Unidos para volver a Europa, así, las frases más duras van dirigidas a W. James, quiero decir, al pragmatismo.

El segundo texto, «Modernismo y cristianismo», también es algo comprometido para Santayana. En efecto, su propia posición respecto a la religión está muy cerca del modernismo católico. Él acepta que los textos sagrados no son revelaciones de Dios sino del corazón de los profetas y los creyentes, que no se han de entender por tanto de modo literal sino metafórico; sin embargo, a Santayana le encantaba la parafernalia de la Iglesia católica y sus tradiciones, que, a su juicio, enraizaban con lo mejor de la antigüedad y con el rechazo de este mundo y sus riquezas a favor del mundo celestial y lo espiritual, justo lo contrario de lo que defendían los modernistas en su intento de adaptar el catolicismo al industrialismo vigente. Así que su crítica a los modernistas no es a su escrutinio racional de los dogmas ni a su rechazo de los milagros, sino a su pretensión de defender esas ideas y, a la vez, querer ser considerados como católicos. En definitiva, les falta, a su juicio, coraje para abandonar un barco que ven hacer aguas por todos sitios.

El tercer texto, «La filosofía de M. Henri Bergson», aborda precisamente a uno de los inspiradores del modernismo. Y aquí es tan clara la animosidad del tono del ensayo que aún debe doler a los bergsonianos actuales. Pocas veces se ve a Santayana perder la paciencia como aquí, y con un autor que estaba entonces en la cima de su fama, no solo en Europa, España incluida, sino en Estados Unidos. A Santayana le

molesta especialmente que Bergson se presente como una personal liberal e imparcial pero que sostenga prejuicios irracionales; que defienda la ciencia y, a la vez, el espiritismo. O que entienda el progreso evolutivo en el sentido de que las últimas ideas sean más verdaderas por el mero hecho de ser las más recientes; y la repetida oposición bergsoniana entre corazón (intuición) y cabeza (ciencia), que es precisamente el prejuicio romántico desmontado pacientemente por Santayana en su ambiciosa *La vida de la razón* (5 vols., 1905-6), donde no renuncia a la ciencia mecanicista. Tampoco es claro Bergson, a juicio de Santayana, respecto al comprometido asunto de la inmortalidad personal. En definitiva el famoso élan vital es más oscuro, según Santayana, que los fenómenos que pretende aclarar, como la aparición de ojos en especies distintas. En una de sus cartas, Santayana llega a llamarle «charlatán» (citado en p. xxviii) y en el propio ensayo afirma que él entendería que alguien —que fuera algo rudo, aclara cortésmente— llamase «basura» (p. 62) a la filosofía de Bergson.

En el cuarto texto, «La filosofía de Mr. Bertrand Russell», Santayana aborda las ideas filosóficas de un amigo. En efecto, a través de su gran amistad con el hermano mayor de Bertrand Russell, Santayana entró en contacto con este y estableció una amistad desde 1895 que se tradujo en referencias mutuas, discretas pero constantes, a lo largo de sus obras respectivas. Esas referencias están recogidas en mi artículo «George Santayana y Bertrand Russell: un diálogo» [*Limbo* 23/*Teorema* 25.1 (2006), pp. 1-14].

El primer acto del diálogo lo constituye precisamente este ensayo, donde Santayana evalúa los logros de los *Ensayos filosóficos* y de *Los problemas de la filosofía*, obras que Russell había publicado en 1910 y 1912 respectivamente. Santayana, siempre atento a

las novedades filosóficas, se congratula por la rebelión contra el idealismo dominante entonces en Inglaterra que Russell y G. E. Moore habían enprendido, por la constitución especial que Russell le da al mundo de las matemáticas, que aporta al ser humano la sensación de ser más que humano, y por las críticas al pragmatismo de James. Es de destacar que el ámbito de la lógica y de las matemáticas fue una inspiración clara para la teoría de las esencias del propio Santayana. Hasta ahí el acuerdo. El desacuerdo llega respecto al ensayo «Los elementos de la ética», donde Russell defiende que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, de la que es posible tener un conocimiento intuitivo. A Santayana, sin embargo, le parece un tremendo error convertir las nociones de bueno y malo en cualidades de las cosas dando pábulo así al dogmatismo y a la intolerancia. El propio Russell confesó que leyó *Winds of Doctrine* y que Santayana le convenció.

El quinto texto, «Shelley o el valor poético de los principios revolucionarios», no aborda obviamente a un contemporáneo sino que está escrito en el verano de 1911, tras haber dedicado el club de lectura con alumnos del curso 1910-1911 a leer a Shelley. Un autor que en aquel momento era criticado por Matthew Arnol, por ejemplo, por su vida personal, sus ideas políticas revolucionarias —contra la monarquía y la iglesia, y a favor del ateísmo y el amor libre—, circunstancias que afectaban a la valoración de su poesía. Santayana, por el contrario, considera que Shelley es un gran poeta a la vez que contextualiza sus ideas revolucionarias en el marco más amplio de la pérdida de valores durante el siglo XIX. Shelley, igual que los santos, místicos y profetas, contempla los ideales espirituales por ellos mismos, independientemente de sus beneficios prácticos.

Bien merece por ello, afirma Santayana, su epitafio, donde se lee: *Cor cordium* (p. 123).

Finalmente, el sexto texto, «La tradición gentil en la filosofía americana», fue la última conferencia que da Santayana en 1911, en la Universidad de California, antes de abandonar definitivamente Estados Unidos. En ella vuelve a hablar de Estados Unidos, como en el primer texto, pero retro trayéndose al siglo XIX, en especial, a su figura más influyente: Ralph W. Emerson. En este caso, la dificultad para Santayana tiene que ver no tanto con sus vínculos personales sino con la ambigüedad de su relación con el emersonismo. Él mismo fue considerado desde lejos, por Jorge L. Borges, por ejemplo, como emersoniano; pero, leyendo detenidamente este ensayo se percibe que pesan más las diferencias que las afinidades. Porque a Santayana le resultaba irrespirable el moralismo puritano calvinista de Nueva Inglaterra. Por eso deja su puesto de profesor en la Universidad de Harvard y elige la filosofía como forma de vida, no como profesión. En la conferencia, Santayana habla también de Mark Twain y de Walt Whitman, para acabar con William James, como «representante de la genuinamente americana» (p. 136), de modo que enlaza con el primer ensayo. *Winds of Doctrine* adquiere así una circularidad muy à la Emerson.

En la enumeración anterior no ha de pasar desapercibida una sonora ausencia. El santayanismo español se muestra orgulloso de la vinculación de Santayana con España: oficial, porque mantuvo su nacionalidad hasta el fin de sus días; afectiva, porque visitó a menudo Ávila y mantuvo la relación con su extensa familia política abulense mediante cartas y regalos; y simbólica, porque las alusiones a lo español son constantes en su obra. Pero, con todo, en *Winds of Doctrine* Santayana no incluye ningún

ensayo sobre España, ni sobre la España de la Restauración que tan bien conocía gracias a la relación con su padre, Agustín Ruiz de Santayana, ni sobre el Regeneracionismo, ni sobre Miguel de Unamuno, ya entonces una figura prominente en España aunque es cierto que *Del sentimiento trágico de la vida* es del mismo año 1913, y queda fuera de este libro. Destacar también que Unamuno era un intelectual de la misma generación que Santayana, como H. Bergson. De ahí que aún les faltara a los tres pensadores bastante obra importante que publicar.

Una breve información bibliográfica para terminar. De los seis ensayos que incluye *Winds of Doctrine* están todavía inéditos en castellano —y, por supuesto, reclamando su publicación— el primero, «The Intelectual Temper of The Age», y el quinto, «Shelley:

Or the Poetic Value of Revolutionary Principles». De los otros cuatro, tres de ellos, sobre el modernismo, sobre Bergson y sobre Russell, aparecen en los *Ensayos de Historia de la Filosofía* de Santayana (Tecnos, 2020, pp. 183-287) y el sexto, «La tradición gentil en la filosofía americana», está publicado en Krk (2018) como libro independiente en su colección Cuadernos de Pensamiento. Sus dos últimas frases me parecen un excelente final para esta reseña: «Seamos por tanto humanos con franqueza. Contentémonos con vivir en el intelecto» (p. 143).

Daniel Moreno Moreno
(IES Miguel Servet, Zaragoza, retirado)

GARRAU, M. (2023). *Politiques de la vulnérabilité*. París: CNRS Éditions.

Desde el prefacio, titulado “Pensar la vulnerabilidad en el tiempo del COVID y del resto”, Garrau toma como punto de partida sucesos recientes para argumentar que las políticas de la vulnerabilidad pueden tomar direcciones distintas a las que ella había considerado previamente. Garrau se dirige concretamente a la idea de que, a partir de la crisis desencadenada por la pandemia del SARS-CoV-2, tras largo tiempo de denegación habríamos tomado por fin conciencia de nuestra vulnerabilidad fundamental, común e irreductible. Podría parecer que la vulnerabilidad hubiera ganado un papel heurístico de cara a reconstruir el mundo post-pandémico bajo la promesa de garantizar las condiciones materiales, sociales y políticas que evitasen que una situación similar pudiera repetirse en el futuro.

No obstante, la autora denuncia que el rumbo que han tomado las políticas públicas en Francia desde entonces es contrario a lo que deberían ser a su juicio políticas con poder transformador que estuvieran a la altura de los nuevos retos (se señalan la multiplicación de violaciones a los principios democráticos, la persistencia de violencias de género y raciales, la intensificación de la urgencia climática y delicuescencia de los servicios públicos) y que marcaran una ruptura radical, dando realidad a ese “mundo de después”¹, a esa nueva normalidad. Garrau denuncia igualmente un “uso ideológico” de la vulnerabilidad fundamental que la convierte en un lugar común del lenguaje polí-

1 Esta y las demás referencias al texto son traducciones propias del original en francés.

tico, vaciando el concepto de sus ambiciones críticas y normativas originales. Este uso ideológico es reconocible al centrarse en una figura única de la vulnerabilidad, olvidando que hay tantas situaciones concretas y asimétricas de vulnerabilidad como individuos con historias particulares.

Por estos motivos, por la evidente connivencia pasiva de los poderes públicos frente a la multiplicación de las situaciones de vulnerabilidad, la autora enfatiza la importancia de desarrollar una conceptualización de la vulnerabilidad que subraye su potencial transformador y evite su estigmatización y despolitización.

En la introducción, Garrau identifica la finalidad de la política con la conquista de las condiciones para un ejercicio y mantenimiento estable de la autonomía de los individuos. Señala dos escollos principales para ello. En primer lugar, el hecho de que seamos seres fundamentalmente vulnerables debido a nuestra condición vital. En segundo lugar, la generación a partir de dinámicas sociales de una miríada de situaciones que agravan nuestra vulnerabilidad fundamental y que afectan de manera desigual a ciertos individuos, creando situaciones en las que se impiden *de facto* el ejercicio de la autonomía.

A partir de esta doble limitación del proyecto político hacia la autonomía, Garrau propone dos cuestiones fundamentales. La primera de ellas consiste en examinar hasta qué punto nuestra condición fundamentalmente vulnerable presenta realmente un escollo para la autonomía, cuestionando la aparente incompatibilidad entre ambas. La segunda cuestión se centra en explorar la posibilidad de desarrollar políticas concretas de la vulnerabilidad para transformar e incluso erradicar las dinámicas colectivas que intensifican de manera diferencial la vulnerabilidad.

Para abordar estas cuestiones, Garrau propone una terminología propia, introdu-

ciendo los términos de “vulnerabilidad(es) problemática(s)” y de “vulnerabilidad fundamental”. El primero hace referencia a aquellas vulnerabilidades “cuyo devenir no tiene nada de necesario y que constituye un problema moral y político” (p. 240). El último hace referencia al fondo antropológico irreductible sobre el cual las vulnerabilidades problemáticas emergen como respuesta a contextos sociales y políticos que amplifican la vulnerabilidad, generando una fragilización problemática.

Esta terminología propia permite a Garrau proponer respuestas morales y políticas a la vulnerabilidad. Estas propuestas están orientadas a reconocer la vulnerabilidad fundamental como el necesario telón de fondo de toda vida autónoma individual y social, haciendo justicia a la realidad de nuestra existencia, sin por ello abogar por la intensificación de nuestra frágil condición. También, le permite abordar la variabilidad de la vulnerabilidad destacando que, en muchos casos, estas diferencias son el resultado de vulnerabilidades inducidas por representaciones sociales y de acciones políticas que Garrau califica de injustas al limitar el acceso a bienes relacionales, sociales y materiales fundamentales para el ejercicio y/o conservación de la autonomía. Garrau busca resaltar las variaciones en la vulnerabilidad fundamental que obstaculizan la capacidad de ciertos individuos para ejercer su autonomía debido a contextos relacionales (sociales y políticos) que podrían ser transformados.

En la primera parte de su libro, titulada “La vulnerabilidad como estructura común de existencia, aproximaciones filosóficas”, Garrau elabora un análisis de tres filósofos políticos contemporáneos que han integrado la consideración de la vulnerabilidad en sus trabajos desde ópticas distintas. Se trata de Martha Nussbaum, Joan Tronto y

Axel Honneth. Garrau pone de relieve el hecho de que estos filósofos comparten una misma matriz para pensar la vulnerabilidad. Coinciden en que los seres humanos somos seres intrínsecamente vulnerables puesto que nuestra condición existencial está marcada por la exposición a los caprichos de la fortuna y a la influencia que otras personas ejercen sobre nosotros. Esta condición existencial vulnerable adolece de una paradoja central: para llevar una vida autónoma no podemos sustraernos de esta vulnerabilidad fundamental, por mucho que conlleve una amenaza constante a nuestra autonomía e incluso para nuestra existencia.

En el primer capítulo, Garrau explora la perspectiva de Martha Nussbaum, quien destaca cómo la autonomía se encuentra fuertemente vinculada a la fortuna, lo que la hace inherentemente vulnerable. Con un planteamiento de inspiración aristotélica según el cual la posibilidad de la autonomía del agente moral surge precisamente de esta vulnerabilidad, la filósofa norteamericana desafía la idea según la cual la vulnerabilidad supondría un defecto de nuestra condición.

Sin embargo, a partir de la teoría de la ética del *care* tal y como es planteada por Joan Tronto (objeto del segundo capítulo) y de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (tercer capítulo), Garrau pretende vincular la autonomía, con condiciones sociales sobre las cuales es posible actuar más allá de la vulnerabilidad ocasionada por infortunios. Con esto, busca señalar la necesidad de completar las reflexiones de los tres filósofos centradas sobre la vulnerabilidad fundamental con el análisis de aquellos procesos de naturaleza social que pueden intensificar de manera diferencial de esta vulnerabilidad fundamental, dando lugar a situaciones de vulnerabilidad problemática. Esto subraya la necesidad de que las

políticas de la vulnerabilidad deban tener en cuenta esta posibilidad de variación o intensificación de la vulnerabilidad fundamental.

En el cuarto capítulo, Garrau adopta una postura resueltamente crítica frente los filósofos mencionados, quienes identifican la fuente de nuestra vulnerabilidad con nuestra corporalidad. Sería entonces la dimensión corporal de la existencia humana, común para todos, el elemento que constituiría una amenaza para nuestra autonomía al hacernos estar expuestos, ser dependientes y, en definitiva, vulnerables. Garrau se distancia de este enfoque señalando la necesidad de desarrollar una mejor comprensión de esta vulnerabilidad fundamental destacando la dimensión simbólica más allá de la dimensión puramente corporal, si bien admite cierto enraizamiento corporal de esta dimensión simbólica. Además, con esta doble perspectiva que consiste en considerar también la vulnerabilidad como modulable, situacional, además de como fundamental, evita hipostasiar y reducir la vulnerabilidad a un atributo o a un estado del cuerpo, sin por ello aceptar un constructivismo radical.

En este cuarto capítulo, Garrau desafía también la concepción individualista de la autonomía centrada en el dominio y en la autodeterminación absolutas del individuo, identificando autonomía con libertad en el control soberano de capacidades internas. En su lugar, Garrau propone una concepción de la autonomía como “culminación frágil” que descansa sobre numerosas condiciones relacionales. Plantea así una concepción “expresiva” y “relacional” de la autonomía en tanto que “capacidad del sujeto de hacer oír su voz, a través de la expresión de lo que cuenta para él” (p. 220) participando así en la deliberación sobre las reglas y los fines de la vida común. Con esto, busca sacar a la luz los cimientos afectivos e intersubjetivos de la autonomía.

El objetivo de Garrau es elaborar un planteamiento de la autonomía que vaya más allá de un paradigma “racionalista” y centrarse en las condiciones relacionales que permiten su ejercicio. Este cuarto capítulo concluye la primera parte del libro, y su mensaje principal es que cualquier esfuerzo por proteger o fomentar la autonomía deberá buscar la transformación de los contextos relacionales en los que los individuos desarrollan y expresan su autonomía. Este capítulo trata, por lo tanto, de ofrecer una exposición de carácter normativo sobre cómo entender la autonomía en el contexto de las políticas de la vulnerabilidad, alejándose del enfoque estrictamente moral que caracteriza a los capítulos anteriores.

En la segunda parte del libro, titulada “La distribución no igualitaria de la vulnerabilidad, enfoques sociológicos”, Garrau se centra en analizar los factores, principalmente de naturaleza sociológica, que influyen directamente en la intensificación diferencial de la vulnerabilidad fundamental. Estos factores contribuyen a reproducir y a consolidar la vulnerabilidad en la vida de los individuos más allá de los momentos vitales de mayor vulnerabilidad por los que pasamos todos los seres humanos por igual, como la infancia temprana y la enfermedad. En esta segunda parte, Garrau trata de reunir de manera coherente y crítica una serie de análisis parcelarios que arrojan luz sobre diversos factores que generan, siguiendo su propia terminología, vulnerabilidades problemáticas que obstaculizan el desarrollo de la autonomía. Estos factores son la desafiliación social, la descalificación social y la existencia de diversas relaciones de dominación.

En el quinto capítulo, Garrau se adentra en el concepto de desafiliación social, tal y como lo propone Robert Castel para describir los procesos que conducen a la exclusión

mediante la fragilización de los lazos de integración y protección social en el mundo contemporáneo. Este concepto se revela como una herramienta eficaz, a juicio de la autora, para analizar las variaciones históricas de las vulnerabilidades problemáticas asociadas a factores de fragilización de los vínculos sociales que garantizan protección material y simbólica. Desde este punto de vista, las vulnerabilidades problemáticas se conciben como un conjunto de propiedades estructurales objetivas que tienen su origen en ciertos fenómenos socioeconómicos.

El sexto capítulo estudia el concepto de descalificación social de Serge Paugam. A través de este concepto, Garrau completa la discusión sobre la vulnerabilidad resultante de una integración socioeconómica débil aportando una perspectiva normativa. Aquí, define la integración como el proceso normativo en el cual un individuo internaliza las normas que rigen su espacio social. Este proceso involucra dinámicas de identificación y de reconocimiento, además de la protección socioeconómica sobre la que se centran los análisis de Castel.

La descalificación social, en este contexto, se refiere a la situación de retraimiento y aislamiento que surge debido a la degradación de estatus social. Esta degradación lleva a los individuos a ocupar posiciones subalternas, donde los status de frágil, de asistido y de marginal ocupan el podio de la vulnerabilidad. Esto conlleva una pérdida de prestigio, sancionada por un juicio normativo general que resulta en la pérdida de reconocimiento, de confianza y de estima. Las consecuencias de todo ello implican el alejamiento de las relaciones sociales que podrían ofrecer protección.

En comparación con los análisis previos sobre la desafiliación, este enfoque normativo tiene la ventaja de descentrar la perspectiva macrosociológica y objetiva

de Castel para priorizar la experiencia subjetiva de las situaciones de vulnerabilidad problemática. Esto permite mostrar cómo estas experiencias conllevan un cierto grado variable de fragilización simbólica y afectiva, dependiendo de la transformación global experimentada en la identidad social del individuo. Este grado variable se relaciona con el estatus inicial, el estatus final y el valor que tiene este cambio para la identidad del individuo.

En el séptimo capítulo, Garrau aborda las relaciones que van más allá de las perspectivas presentadas en los dos capítulos anteriores. Aquí, la autora se adentra en el análisis de la dominación masculina como punto de confluencia de dominaciones de género, de clase y de raza. El objetivo de este capítulo es mostrar que la dominación, en tanto que relación social *sui generis*, opera de manera similar a la desafiliación y la descalificación sociales en tanto que factor de vulnerabilidades problemáticas.

Para comprender de manera completa las situaciones de vulnerabilidad que afectan de manera diferencial a una parte mayoritaria que compone las sociedades contemporáneas, Garrau argumenta que este conjunto complejo de fenómenos de dominación debe ser incorporado al análisis sociológico que es el foco de esta segunda parte de su obra. No se trata solamente de hacer dicho análisis sociológico más exhaustivo, sino también y sobre todo se trata de examinar posibles vías de transformación y resistencia frente a estas formas de dominación.

En este punto, Garrau matiza su posición inicial al señalar que no todas las vulnerabilidades problemáticas tienen por sí mismas un cariz de pasividad negativa. Aquellas generadas por la dominación poseen un cierto potencial crítico y transformador. Sin embargo, evidentemente la mera toma de conciencia de la vulnerabilidad propia de,

en este caso, las mujeres dominadas, no es garantía infalible de movilización individual hacia la autonomía. La garantía de una tal resistencia transformadora reside en las formas colectivas de movilización susceptibles de promover formas de socialización no generadoras de dinámicas de dominación.

Por último, en la tercera parte, titulada “Hacia una política de la vulnerabilidad, el aporte del republicanismo contemporáneo”, Garrau expone las exigencias de una política de la vulnerabilidad. En primer lugar, destaca que una política de este tipo debe tener un enfoque crítico para combatir los procesos sociales que obstaculizan el desarrollo y ejercicio de la autonomía al generar vulnerabilidades problemáticas, tal y como se exploró en la segunda parte de la obra.

En segundo lugar, sostiene que una tal política debe poseer también una dimensión constructiva que permita el reconocimiento de la vulnerabilidad fundamental. Estos dos requerimientos diferencian claramente una política de la vulnerabilidad de las teorías liberales de la justicia, que se centran en la distribución igualitaria de derechos y de bienes. Una política de la vulnerabilidad debería centrarse en la transformación de los contextos sociales y de las condiciones relacionales de la vida común. Garrau subraya que no se trata de descartar las medidas distributivas, sino de reconocer que, por sí solas, serán insuficientes.

Para darle consistencia a este programa, Garrau elabora en el capítulo octavo una defensa de los ideales republicanos en tanto que promueven las condiciones de no dominación siguiendo al politólogo Philip Pettit. El capítulo noveno se centra en proponer una traducción institucional de estos ideales. Esto implica un modelo de democracia “de contestación” que permita a los ciudadanos el derecho de impugnación de leyes cuando éstas no reflejen sus intereses mayoritarios.

Además, Garrau señala las principales líneas de un modelo de políticas sociales, que incluye una “renta mínima de existencia”, y de virtudes cívicas como la vigilancia cívica, la valentía de hacer escuchar la propia voz, la atención al otro y la humildad moral. Este modelo busca promover el ideal neorrepblicano de la no dominación en todos los niveles de la vida social, incluyendo aspec-

tos simbólicos, relacionales y materiales. Dicho modelo debería igualmente estar en condiciones de garantizar una inclusividad que permita perennizar estas disposiciones.

Eduardo Cano Muñoz
(Universidad de Murcia)

REVERTER, S. (2022). *Feminismo sin testamento*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, Col. Sendes, 27.

La obra *Feminismo sin testamento*, de la autora Sonia Reverter, editada en 2022, es un trabajo que versa sobre los desafíos del feminismo al mismo tiempo que ofrece una reflexión crítica sobre el papel que en la actualidad desempeña este movimiento social. La autora, Profesora Titular de Filosofía de la Universidad Jaume I, propone una visión del feminismo como una práctica de libertad y no como una lucha identitaria por la igualdad. Desde este enfoque, Reverter busca descentrar la mirada feminista, dialogar con otras voces y replantearse cuáles son los sujetos políticos del feminismo a través de una perspectiva interseccional y performativa. Expone la autora que todo ello debe llevarse a cabo sin testamento, es decir, que el feminismo tiene una genealogía y un legado, pero no un mandato ni una norma impuesta ni establecida. Contiene referencias y alusiones a importantes pilares del movimiento feminista, como la filósofa Simone de Beauvoir, quien en su obra *El segundo sexo* disiente de esa construcción social que consideraba a la mujer como un ser inferior y dependiente del hombre, como una otredad absoluta que no tiene identidad

propia ni valor universal. Reverter retoma esta crítica de Beauvoir para analizar el feminismo como un movimiento transformador, una práctica de libertad y no solamente como una lucha por la igualdad.

El libro está dividido en cuatro partes bien diferenciadas, acompañadas de una tipografía que resalta visualmente, y que sirve de ayuda para navegar a través de los diferentes capítulos y apartados que conforman este libro.

En el capítulo primero, *¿Qué heredamos? Genealogías, herencias, mandados y testamentos*, hace un repaso de este movimiento desde la primera ola hasta la actualidad. Además, reflexiona acerca de la teoría y la praxis feminista resaltando la importancia de no establecer una separación entre ello, pues afirma que el feminismo es práctica, además de teoría, ya que tiene un propósito de transformación de la sociedad; el relato de las olas también es analizado en este capítulo primero donde hace un repaso por la historia de las denominadas *olas* del feminismo; también analiza la autora en esta parte el contrato social de la modernidad y el relato unifi-

cado, donde la autora cuestiona la universalidad y la neutralidad de estos conceptos, ya que reflejan los intereses y las visiones de ciertos grupos dominantes.

En el capítulo segundo, *Igualdad, diferencias y libertad*, aborda el debate entre igualdad y diferencia y cómo estos elementos se relacionan con la práctica de la libertad, así como las tensiones que sufre la libertad en el contexto patriarcal. En este capítulo, dividido en dos epígrafes, ‘Los conceptos de igualdad y diferencia’ y ‘Las tensiones de la libertad’, la autora analiza las tiranteces entre los elementos de igualdad, diferencia y libertad. Argumenta que estos no son opuestos ni excluyentes, sino que se influyen mutuamente y defiende una concepción de la igualdad y la libertad que integra la diversidad y la pluralidad. A lo largo de todo este capítulo plantea una reflexión crítica sobre los principios que orientan la organización de la sociedad y aboga por promover una visión más inclusiva, dialogante y democrática de la igualdad, la diferencia y la libertad.

En el capítulo tercero, *El debate identitario y sus trampas*, la autora propone una perspectiva interseccional y performativa, es decir, de acción, para entender cuál sería el sujeto político del feminismo, donde puede entenderse que este sujeto es la mujer como colectivo y que este conjunto es muy plural. Asimismo, examina las cuestiones de identidad y redistribución, el feminismo interseccional, así como esta teoría de la performatividad, es decir, de la actuación que debe ejercer el feminismo como agente transformador de la sociedad.

En el cuarto y último capítulo, titulado *Política y acción*, Reverter plantea el feminismo como una práctica de libertad y no como una lucha identitaria por la igualdad, argumenta que el feminismo es subversión en tres sentidos: por su posición marginal,

por su crítica al orden establecido y por su creatividad para generar nuevos sentidos y lenguajes. Este capítulo está dividido, a su vez, en cinco epígrafes. En el primero de ellos, la autora explica cómo el concepto de performatividad, desarrollado por Judith Butler, permite entender el género como una construcción social que se produce a través del lenguaje y la acción. La autora sostiene que el género es una categoría abierta que puede ser cuestionada. Además, a lo largo de los epígrafes siguientes de este capítulo cuarto reconoce que existen tensiones y conflictos entre las distintas perspectivas que confluyen en el espacio político, pero defiende que las coaliciones son necesarias para lograr un cambio social efectivo a través de criterios como el diálogo, el respeto, la solidaridad, la transversalidad y la inclusión. Explora, además, las innovaciones que el feminismo está introduciendo en el ámbito político y democrático y destaca cómo el feminismo ha ampliado el concepto de política más allá de las instituciones formales, incorporando las dimensiones éticas, afectivas, culturales y cotidianas de la vida social; asimismo, la autora examina los riesgos existentes en el contexto actual de despolitización global, caracterizado por el avance del neoliberalismo, el populismo, el fundamentalismo y otras formas de autoritarismo. La autora denuncia cómo estos fenómenos erosionan los derechos y libertades de las mujeres y las personas LGTBIQ+, así como los valores democráticos.

Cada capítulo merece atención por sí mismo, puesto que todos ellos abordan temas relevantes para entender el feminismo en su complejidad. No obstante, todos los epígrafes están interconectados entre sí a través de un hilo conductor, que es el movimiento feminista, su teoría y su acción, como práctica de libertad.

En esta obra, que propone una reflexión crítica y actual sobre el feminismo, así como a los desafíos a los que se enfrenta, destacan varias **tesis principales** que conforman el eje vertebrador. Entre estas ideas centrales, pueden resaltarse las siguientes:

a. El feminismo es una práctica de libertad y no una lucha identitaria por la igualdad. La autora establece una crítica hacia la separación entre teoría y praxis y hacia la idea de un sujeto mujer universal y homogéneo.

En este punto reflexiona acerca de cómo su alumnado a menudo pregunta si las clases se centrarán en teoría, en historia del movimiento feminista o en debates sobre feminismo. En ese sentido, la autora resalta que esta separación entre teoría y práctica es problemática, pues en el feminismo la teoría y la acción están intrínsecamente entrelazadas. Propone, asimismo, entender el feminismo como subversión, como instrumento de cambio, a la vez que defiende que este movimiento tiene una genealogía, una herencia y una memoria, pero no un testamento ni una única línea de acción.

En esta parte también hace referencia a pensadoras feministas como Joan Scott, quien expuso que reclamar la igualdad es afirmar la diferencia. Incide Sonia Reverter en la idea de que la teoría feminista no está desconectada de la práctica, puesto que la separación entre teoría y praxis impide ver aspectos interconectados que subyacen en las injusticias a las que tienen que hacer frente las mujeres.

b. La autora utiliza la metáfora de una *herencia sin testamento*, acuñada por el poeta René Char, quien inspiró a su vez a la filósofa Hannah Arendt y posteriormente a la filósofa belga Françoise Collin. Además, inspirada por esta última, fue acuñada por Fina Birulés. A través de este símil, expresa la idea de que el feminismo debe

ser flexible, plural y dialogante con otras voces y otras luchas. Por otra parte, analiza las diversas olas del feminismo como marco histórico de utilidad, aunque considera que no es suficiente para comprender la complejidad de los feminismos actuales, sino que se debe esparcir esa mirada más allá de la línea recta del relato de las olas.

Esta idea del feminismo sin testamento se vislumbra desde la dedicatoria que la autora hace a su hijo Dante, donde muestra el deseo de que el niño se sienta parte de esa genealogía feminista, que reconozca su legado, pero que también aporte su propia voz y acción. Esta dedicatoria al comienzo del libro supone un punto tan humano como tierno para la obra, así como una esperanza de futuro para la contribución que la infancia puede aportar en aras de una sociedad mejor.

c. La autora además hace una crítica hacia la banalización que el patriarcado ha hecho sobre la igualdad y propone aclarar bien los conceptos de igualdad y libertad para superar las contradicciones que pueden existir dentro del feminismo, donde lo verdaderamente importante es avanzar y luchar por una sociedad justa y plural y romper la estructura patriarcal.

d. Otro punto temático de la obra es que el feminismo debe enfrentar el debate identitario y sus trampas y proponer una perspectiva interseccional y performativa para entender ese sujeto político diverso y plural. La autora examina las cuestiones de identidad, reconocimiento y redistribución, el feminismo interseccional y la teoría de la performatividad, es decir, de la acción y la actuación. Con respecto a la identidad, argumenta que el género no es una esencia o una identidad fija y natural sino una construcción social y cultural que se produce a través de unas prácticas discursivas y performativas donde tiene cabida la diversidad.

d. El feminismo debe ser también interseccional y subversivo y buscar la transformación social y política desde una perspectiva creativa y crítica. Indica que el feminismo debe hacer política, entendida como posibilidad de organizar lo común, apartarse del paradigma esencialista, hermanar luchas, reorientar el concepto de género y deshacer relatos hegemónicos que ocultan los relatos deslegitimados, es decir, destaca la necesidad de revisar el concepto de género y desafiar las narrativas dominantes que han marginado las voces y las experiencias que no se ajustan a las normas tradicionales de género.

Como **valoración** de la obra en conjunto, puede destacarse la capacidad que demuestra la autora a la hora de ofrecer una mirada crítica y creativa sobre el feminismo actual. Es una obra útil para comprender las complejidades del feminismo en la actualidad y para reflexionar sobre las tensiones y los desafíos a los que se enfrenta este movimiento.

Resulta muy interesante otra metáfora que utiliza la autora, que es la de la silla vacía, tomada de René Char, para expresar que el feminismo es una herencia abierta que no impone condiciones ni obligaciones a quienes la reciben, sino que les invita a reinterpretarla y transformarla según sus propias experiencias y contextos. La silla vacía representa la libertad y la diversidad que caracterizan al feminismo sin testamento. La autora también relaciona esta metáfora con la técnica de la terapia Gestalt, que implica diálogo, sinceridad, proyección, etc. y entiende que la silla vacía es una forma de invitar siempre a alguien más al diálogo, que siempre puede haber más comensales en esa mesa de libertad de expresión y de respeto hacia las demás personas que la componen.

Igualmente, la autora ofrece una alta capacidad para dialogar con otras voces y otras luchas, no se limita a analizar el feminismo como un hecho aislado, sino que busca establecer puntos de conexión con otros movimientos sociales y políticos.

El estilo del libro es claro, preciso y riguroso a través del uso de un lenguaje accesible pero bien trabajado y culto. Además, contiene interesantes fundamentos filosóficos que dotan a la obra de rigor científico y que la enriquecen, a la vez que están tratados de forma muy didáctica para hacerlos comprensibles al gran público, manteniendo en todo momento la precisión técnica y lingüística.

Acaba el libro con unas **conclusiones** que ofrece la autora para finalizar. En ellas, sintetiza las ideas que ya ha ido desgranando a lo largo del trabajo, en las que plantea una visión plural de los feminismos actuales, abogando por combinar el reconocimiento del legado histórico del movimiento feminista con la necesidad de ampliar las fronteras de tal herencia. Además, incide en la necesidad de aportarle un enfoque interseccional que reconozca la diversidad de perspectivas.

Sobre la cuarta ola, considera que no hay necesidad de etiquetar cada nueva fase del movimiento feminista. No obstante, esto puede resultar discutible, puesto que la denominada cuarta ola atiende a nuevos aspectos que van surgiendo en una sociedad cambiante, como la maternidad subrogada, la paridad en la representación institucional y en los cargos públicos y privados, la diferencia de clases entre las mujeres, etc., esta denominada cuarta ola puede hilar más fino sobre algunos de los aspectos que ya anteriormente visibilizó la tercera. No obstante, no le falta razón a la autora al exponer que carece de sentido etiquetar todo lo que acontece, puesto que el feminismo es un

movimiento en constante evolución y por eso, hablar de cuarta ola, al igual que se podría hablar en el futuro de una quinta, sexta y sucesivas sería redundar sobre una idea repetitiva.

Las conclusiones que ofrece Reverter a la finalización de la obra también vuelven a recordar la importancia de un feminismo sin testamento, que ya se expone en el propio título, tema que se va tratando a lo largo de todo el libro. En ese sentido, vuelve a hacer hincapié en que las opiniones diversas y los debates son inherentes al movimiento. Resulta, por tanto, especialmente interesante la idea que expone Sonia Reverter de la trampa de la universalidad, en la que no se debe caer, pues la igualdad y la libertad son cruciales en un mundo que abraza la pluralidad, la diversidad y el constante cambio.

La autora considera, además, que el feminismo es capaz de cambiar el mundo a través del cuestionamiento y derribo de la estructura patriarcal, ese corsé que considera a la mujer inferior al hombre. Este cambio se puede lograr reivindicando la igualdad y la libertad como posibilidades reales de acción política y transformación social, reconociendo la diversidad y la pluralidad de las experiencias, las identidades y las luchas de las mujeres y subvirtiendo el orden instituido.

Como conclusión final al trabajo de Sonia Reverter, resulta interesante resaltar que es un libro tan didáctico como profundo, que sabe difundir y exponerle a un amplio público los saberes de la filosofía y la sociología, manteniendo el rigor a la vez que hace accesible el conocimiento. Se trata de un libro tan libre en sus opiniones como respetuoso hacia los diversos puntos de vista que pueden surgir entre el movimiento feminista, que hace una adecuada y profunda reflexión sin ejercer ninguna doctrina. Por

ello, es una obra que puede ser leída no solamente entre público universitario o por personas interesadas en la materia sino por un estudiantado de edades más tempranas, pues resultaría perfectamente comprensible desde Bachillerato y ofrecería una visión didáctica sobre un tema tan necesario como es el movimiento feminista, en general, y el feminismo sin testamento, en particular, desde un enfoque que respeta la diversidad y la libertad de las personas, y que no impone una única forma de ser o de pensar. Ciento sesenta y cuatro páginas de un *Feminismo sin testamento* que combina profundas y formativas reflexiones que conforman una lectura grata desde edades tempranas.

Referencias

- Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona: Herder Editorial.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge.
- Char, R. (1946). *Feuillets D'Hypnos*, Gallimard.
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
- Reverter, S. (2022). *Feminismo sin testamento*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, Col. Sendes, 27.
- Scott, J. (1988). *Deconstructing Equality versus Difference: or the Uses of Post-structuralism Theory for Feminism*. *Feminist Studies* 14 (1), pp. 33-50.

Rocío Lara Muñoz

CASTRO-GÓMEZ, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Madrid: Siglo XXI España

La obra del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez se despliega como una reflexión sobre temas que preocupan particularmente a la “filosofía latinoamericana” desde una posición que asume el giro decolonial incluso cuando sus libros versan sobre M. Foucault o S. Žižek. Esta obra no es una excepción.

El trabajo se mueve en dos planos: uno de historia de las ideas y otro plenamente filosófico, o, según el autor, “en el intersticio entre la filosofía y la historia” (2022, p. 25). Podemos sintetizar el libro en tres tesis no independientes entre sí. Primero: existió un grupo de filósofos al que podemos denominar *jóvenes hegelianos*, que puede ser pensado como una unidad en la diversidad. La unidad vendría dada por la discusión en torno del concepto de *ser genérico* (*Gattungswesen*); la diversidad, por las distintas posiciones políticas sostenidas. Este grupo tiene como antecedentes la formulación del concepto y un espacio de sentido propuesto centralmente por las obras de David. F. Strauss y Ludwig Feuerbach.

Segundo: sostiene que hay un desplazamiento desde un *absolutismo teológico* que marca buena parte del pensamiento político y filosófico heredado por el hegelianismo y las discusiones sobre la monarquía y el protestantismo, hacia lo que él va a llamar un *absolutismo antropocéntrico*. Sintéticamente, el fundamento absoluto representado por Dios se traslada hacia un esencialismo antropológico que “colocó al hombre como sede y origen de todo sentido” (p. 21). Esta “desmesura antropocéntrica” se constituye como definitoria de los jóvenes hegelianos. Para Castro-Gómez hubo aquí un aconteci-

miento filosófico y político importante en sí mismo, no es ni una “transición” al marxismo, ni la coda mal resuelta del hegelianismo (tesis interpretativas habituales).

En tercer lugar, sostiene que el pensamiento de Karl Marx, hasta lo que hoy conocemos como *La ideología alemana*, no presenta una ruptura con el absolutismo antropocéntrico; lo lleva al límite, pero sin poder trascenderlo. Si bien arriba a una crítica al *ser genérico* de la mando de una idea de *objetividad social* presentando una dinámica que excede la omnipotencia antropocéntrica, la teleología concluyente en reconciliación final se inscribe en el absolutismo antropológico.

El libro se compone de cuatro partes, la primera se denomina “Teología política y restauración”. Remarca aquí el impacto de la Revolución Francesa en Alemania, que abrió una “época bisagra” donde surgió la necesidad de una refundación traducida en dos tendencias que buscaron nuevos “marcadores de certeza” en la política. En términos del autor, por un lado surge una *teología política de la restauración*, por otro, de la mando de algunos seguidores de Hegel (Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach), una *antropología teológica de la Emancipación*.

Esta primera parte se despliega en cinco capítulos, el primero, “La batalla por el fundamento”, muestra una tendencia “restauradora” frente a los desafíos de la Revolución Francesa, donde el pietismo y pensadores como Heinrich Jacobi y Friedrich Julius Stahl intentan fundamentar de modo trascendente la Monarquía. Analiza como Jacobi presenta filosóficamente un “dualismo” que separa el poder de la razón

(instrumental) del acceso a lo “incondicionado”, vía sentimiento. Por su parte, Jacobi denuncia a todo panteísmo – que identifica con el espinosismo – en el que ubica a Hegel. Para el planteo conservador: “solo bajo la hipótesis de un Dios creador, capaz de amar a los hombre y pedirles obediencia, puede sostenerse la analogía de un monarca protector que debe ser obedecido de manera incondicional” (p. 58).

El capítulo II se propone remarcar en Hegel algunos elementos importantes para entender la reacción de algunos hegelianos al planteo restaurador. Por un lado, la idea – contraria a la inspiración pietista – según la cual “mientras que la religión conoce a Dios, pero de manera imperfecta, la filosofía se ocupa de conocer el «ser de Dios» en su objetividad” (p. 63). Esto viene acompañado de algo que Castro-Gómez encuentra en todos (salvo Moses Hess) estos autores: la reivindicación del cristianismo europeo como fase más desarrollada (y última) de la religión (para ser realizada o negada radicalmente). Las demás religiones son (des) entendidas como “particulares”, preparatorias para la religión consumada. El otro elemento es “El dogma de la encarnación de Dios”, “Dios «en sí mismo» como universalidad pura (el Padre); luego Dios «fuera de sí», como exterioridad (el Hijo); y en tercer lugar Dios como «conciencia de sí», es decir, como reconciliación con su propia esencia (el Espíritu Santo)” (p. 69). Hay aquí un movimiento objetivo y comprensible que sigue una secuencia (cara a los jóvenes hegelianos) en tres tiempos.

Los tres capítulos posteriores analizan los movimientos de Strauss, Bauer y Hess, en la protohistoria de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda (según la denominación de Strauss). Para Strauss, las escrituras deben ser leídas alegóricamente y Cristo – a diferencia de Hegel – debe ser enten-

dido como el *ser genérico*, cuya realización sigue en curso. El grado de autoconciencia moderna muestra que “la encarnación de Dios solo puede darse en la *humanidad* entendida como especie y no como individuo” (p. 85).

Para Bauer hay un proceso de autoconciencia en la humanidad donde el cristianismo juega un papel central, pero ésta se da gracias a los grandes hombres de la historia (Cristo, uno de ellos). El grado de autoconciencia presente, y Bauer es uno de sus representantes, lo lleva a la idea de que “todo lo existente es un reflejo de la alienación religiosa” (p. 115), estamos en la fase de “criticarlo todo”.

Si la cristología y el lugar ambivalente de Lutero son elementos centrales de estos debates, la excepción es Moses Hess, para quien es Espinoza la bisagra histórica. Hess, tan importante como Feuerbach para entender a Marx según el argumento del autor, irá combinando a lo largo de su obra elementos del mesianismo judío y socialismo, donde el movimiento de la autoconciencia estará marcado por la propiedad privada (y su disolución). Si “la meta... es un mundo organizado de forma que todos los hombres puedan ser autoconscientes” (p. 134), la acción política popular es el camino y es ahora.

La segunda parte del libro (capítulos VI al XI), “El hombre como ser genérico”, está dedicada íntegramente a la obra de Feuerbach entre los años 1828 y 1848, mostrando sus desplazamientos y novedades. Feuerbach parte de una crítica a la deriva del luteranismo que puso al individuo como criterio de verdad religiosa, cuando en realidad la razón es una capacidad genérica y objetiva, no personal y subjetiva; es la *especie* el órgano de la razón. El cristianismo y el luteranismo ya hicieron su parte en la historia,

es hora de dejar todos los dualismos de lado y abrazar el panteísmo.

Acomete luego una crítica profunda a Hegel, atendiendo a que este comienza con el *concepto de ser* (y no con el *ser*) y trata de subordinar la realidad al concepto. Aquí aparece la idea de que el Hombre, como ser genérico, es tanto racional como sensible. Con la publicación de *La esencia del cristianismo* (1841) se arriba, para Castro-Gómez, a la “desmesura antropocéntrica”. Aquí se propone la tensión entre la *esencia* del Hombre, es decir, sus competencias como especie, y la *existencia* histórica efectiva. Plantea que el ser humano como género es esencialmente *razón, voluntad y corazón*, tres facultades que se despliegan históricamente en el género. Pero no hay facultades si no hay *sensibilidad*, esta es la dimensión antropológica básica. El primer momento de la autoconciencia es religioso (alienado), pero finalmente su despliegue devuelve al género humano la capacidad ilimitada del corazón, la voluntad y la razón: esta es la escatología feuerbachiana.

Aquí, Castro-Gómez encuentra la ocasión para remarcar un punto de su tesis. Si “el Hombre no es un ser particular, como lo es un animal, sino un ser universal y por ello no es un ser limitado y no-libre, sino un ser absoluto y libre” (p. 252), le estamos atribuyendo cualidades divinas (teorema de la *excepcionalidad humana*). La naturaleza es naturaleza para él. El amor, además, su despliegue, implica un mecanismo de despolitización, ya que la comunidad humana final armonizada estaría garantizada. De aquí que “una comunidad de amor en la que el hombre pueda vivir reconciliado con su propia esencia” (p. 270) mediada por el Estado es el fin.

La Tercera Parte se denomina “Los hegelianos y la política” (capítulos XII a XVII). Si hasta aquí Castro-Gómez mostró el sur-

gimiento y centralidad del concepto de *ser genérico*, ahora, ya de lleno en el grupo joven hegeliano, muestra también la ausencia de un lenguaje político común. Constitucionalismo monárquico, republicanismo monárquico, democratismo, anarquismo y socialismo, son las distintas “orientaciones filosófico-políticas” (p.278) emancipatorias que podemos encontrar.

Los capítulos XIII y XIV reconstruyen las ideas políticas finales de Hegel y su discípulo Eduard Gans. Propone leer la ida de Monarquía constitucional defendida por ambos en clave de alejamiento de la deriva jacobina de la Revolución Francesa, entendiendo que la dialéctica no es negación absoluta, “porque el objeto nunca está completamente separado del sujeto que lo niega” (p. 284). Cambiarlo todo de golpe es una ilusión sangrienta. Castro-Gómez remarca aquí la idea de un Estado tutelar que evite las malas consecuencias del desarrollo de la *sociedad civil*. La posibilidad de una “plebe” (claramente visible para ambos), es decir, de gente que no pueda satisfacer sus necesidades mínimas, es la reintroducción de la esclavitud a la vez que un peligro para el “lazo ético”. La solución es, por un lado, las corporaciones (*Stände*), es decir, una suerte de gremios que garanticen el acceso mínimo a una vida digna; por otro, el colonialismo moderno: emigrar hacia otras regiones del mundo para encontrar allí las riquezas necesarias, sometiendo o destruyendo a las poblaciones autóctonas, incorporando así a esas geografías a la modernidad. A pesar del claro elemento colonial, Castro-Gómez destaca la idea de la sociedad civil como arena de antagonismos administrarles aunque no erradicables. Por el contrario, los hegelianos de izquierda van a abogar por una sociedad reconciliada, o, en otras vertientes, por un individuo reconciliado consigo mismo.

Desde el capítulo XIV al XVII, el autor va a describir la reacción de algunos jóvenes hegelianos al planteo monárquico constitucional. Para Arnold Ruge la Monarquía va en contra el concepto de Estado introducido por la Revolución Francesa que exige la soberanía popular, la no dependencia de la arbitrariedad del Monarca. Una Democracia popular y representativa es el camino. Y para ello, “es necesario desplazar el acento de la relación dialéctica entre sujeto y objeto hacia el polo del sujeto” (p. 336), la filosofía debe hacerse carne en el pueblo, único protagonista verdadero de la historia. De ahí la importancia de Ruge como editor y enlace entre los distintos elementos del grupo de jóvenes hegelianos.

Otra reacción tuvo la facción del “club de los doctores”, con quien Marx tuvo al principio un acercamiento y luego un rechazo insuperable. Bruno Bauer y su hermano Edgar, así como Max Stirner sostuvieron que “es el uso de la razón (individual) y no alguna naturaleza humana común aquello que hace que el hombre sea libre” (p. 360). El gran pecado de todos sus compañeros joven hegelianos es su creencia en un humanismo igualitarista. Los Bauer, desde un individualismo ya para este entonces ateo, consideran que “lo universal no remite a ningún objeto” (p. 334). La autoconciencia es libre cuando se lleva una vida (individual) independiente con respecto a cualquier tipo de objetividad. Para eso el Estado laico y racional dirigido por grandes hombres, basta. A su vez, Stirner sostiene que vivir en un mundo “civilizado” implica la ilusión del Espíritu, los mitos, los dioses. Es una vida encadenada por las ideologías, es el sacrificio del egoísmo ante “las ideas fijas”. Ni sociedad civil, ni economía, ni Estado, “el Único... se orienta hacia el puro gozar de sí” (p. 392).

Opuesta es la deriva del Hess, para quien el problema es la pauperización creciente

fruto de la revolución industrial, y no la forma que cobra el Estado. La filosofía debe realizarse en el pueblo, y esto es a través de la implantación del socialismo (la unidad entre el trabajo y el disfrute). Inscribire al socialismo en un movimiento objetivo, no subjetivo (solo como respuesta y propuesta de los pauperizados). “Es la ley de la dialéctica: la tensión entre esencia y existencia del hombre, diagnosticada por Feuerbach, tendrá que resolverse pronto.. (esto) exige la acción (*Die Tat*)” (p. 408).

La cuarta parte, “Las herencias teológicas de Marx”, consiste en seis capítulos (XVII-XXIII) donde muestra un Marx absolutamente imbuido de los debates joven hegelianos, bajo las influencias de Feuerbach y Hess. Sus análisis van desde los primeros artículos (1842), donde conceptos como *emancipación*, *ser genérico* y *enajenación* son nucleares, hasta los escritos hoy conocidos bajo el nombre “La ideología alemana” (1846), donde se produce una radicalización de la postura antropológica llevada hasta su deconstrucción.

La idea central es que Marx lleva al límite el planteo de los jóvenes hegelianos donde “una *reocupación* del lugar de Dios por parte del Hombre y la consecuente neutralización de lo político... (y) la indecibilidad propia de lo político desaparece y es sustituida por una garantía trascendente que ya no es teológica sino antropológica” (p. 451).

Comienza analizando cómo los primeros escritos de 1842 son deudores plenos de Feuerbach, aunque con un desplazamiento: hay una extensión de la tensión esencia-existencia de la conciencia al Estado. Marx reivindica a la democracia, pero no como una forma más de gobierno, sino como “la *constitución genérica* de la política” (p. 446) fundada en disposiciones genéricas como el amor y la cooperación. La confianza en

el *ser genérico* licua la separación Estado/sociedad civil.

En los escritos de 1843, el foco (Hess mediante) se desplaza hacia la pauperización que conlleva la “revolución industrial”. La emancipación humana no es solo una emancipación de ideas religiosas o una cuestión de representación política, sino de “subsistencia”. Es la alienación en la propia vida material la que sostiene a las analizadas por los jóvenes hegelianos; el norte emancipatorio es el socialismo. La tensión esencia-existencia, desplazada, expandida, sigue primando.

En cuanto a los manuscritos de 1844, Castro-Gómez identifica en Marx al *ser genérico* con la capacidad productiva del género. La alienación ahora es definida en términos de la distancia entre el *ser genérico* (productivo y universal) y la existencia individualizante de los seres humanos, despojados del elemento productivo esencial. La tensión esencia-existencia no deja de ser una escatología de reconciliación. Identifica además un nítido especismo. Marx habla de la naturaleza como “el cuerpo inorgánico” del hombre, pero el género humano es definido por la *excepcionalidad* de la producción. El género escapa al círculo repetitivo de la naturaleza. El ser humano es un exceso respecto de la naturaleza.

El autor discute la interpretación de Althusser que indica que las célebres “tesis sobre Feuerbach” presentan una ruptura. Para hacerlo, las analiza a la luz de *La sagrada familia*, escrita en paralelo. Si bien Marx plantea, a través de la idea de *praxis*, una historicidad al “sensualismo” abstracto y fijo de Feuerbach, y llega a planear que la noción de ser genérico no puede ser una “premisa de la historia” sino “un resultado” (p. 526), no hay ruptura para Castro-Gómez.

Finalmente analiza los trabajos dispares reunidos hoy bajo el título de *La ideología*

Alemana. Inscribe los textos dedicados a Steiner y Bauer en una defensa de Feuerbach. El texto sobre este último (según investigaciones actuales, compuesto de siete fragmentos), presenta un tajante alejamiento de la categoría de alienación. Ya no se parte de ninguna esencia, sino de los individuos corpóreos reales para cuya reproducción necesitan asociarse. Las distintas fases de la asociación, definidas por la complejización de la división del trabajo (cuyo reverso son las distintas formas de propiedad) no refieren ya a esencias y alienaciones. Sin embargo, el antropocentrismo se sigue observando en la idea de que la historia del ser humano es la historia de la apropiación de este sobre la naturaleza. “La naturaleza no le importa a Marx por sí misma, sino como un momento de la praxis humana” (p. 538). La escatología persiste, el camino obligado deriva necesariamente en el comunismo.

El Capítulo XXIII, “Final. Marx, Stirner y el problema de las ideologías” es una suerte de crítica a Marx, utilizando a Stirner, pero que se engancha con lo que Castro-Gómez apunta como restos de antropocentrismo teológico. Aunque Marx va más allá de Feuerbach y los jóvenes hegelianos al desplazar la centralidad de la conciencia, “expulsa la contingencia” (p. 563). Stirner, al contrario, piensa que la dominación no es una estructura histórica particular sino el fruto de la fascinación de los individuos por las “ideas fijas”, con las que tratan de conjurar la contingencia y el no-poder frente a la naturaleza (su exceso). No llega Marx al “descubrimiento básico del materialismo”, esto es, “que lo único necesario de la realidad (natural o social) es su contingencia” (p.557).

El trabajo de Castro-Gómez es realmente muy minucioso en la reconstrucción de los debates, a la vez que nunca pierde la argumentación de conjunto, donde muestra

que el grupo de jóvenes hegelianos se erige como respuesta a la “restauración teológica prusiana”. Es contundente tanto en mostrar la centralidad del concepto de *ser genérico*, como su dispersión política.

El nuevo absoluto, el Hombre, re-ocupó el lugar de Dios; la nueva teleología, que comienza con un Hombre primigenio no consciente de su esencia, transcurre por una larga historia civilizatoria de enajenación necesaria de la misma, llegando, más tarde o más temprano, a la reconciliación autoconsciente (individual o del género). Esquema del que no se aleja Marx, participante inequívoco, para Castro-Gómez, del movimiento joven hegeliano. La reinscripción de las “tesis” y la “ideología alemana” en el campo joven hegeliano es convincente

y es justamente en este punto donde el trabajo empalma una reconstrucción histórica puntillosa con una pretensión normativa impuesta desde el presente: se define al materialismo como la necesidad de la contingencia, citando a autores como Žižek o Meillassoux. Si bien su análisis llega a 1846, el núcleo argumental de la filiación antropoteológica del debate moderno emancipador nos revela un núcleo a ser tenido en cuenta por toda evaluación no solo de la modernidad, sino también de las propuestas críticas de la misma como la decolonialidad.

Maximiliano Alberto Garbarino
(Universidad Nacional de La Plata)

PÉREZ NAVARRO, P. (2023). *Orden y peligro. Por una deslocalización queer*. Barcelona: Bellaterra.

Hola, Pau:

Por fin puedo comentarte algo sobre tu libro, cosa que debería haber hecho con más prontitud. Te pido disculpas por la tardanza. Además, creo que lo que escribo es muy breve teniendo en cuenta las 200 páginas de tu libro. Pero es lo que he podido articular con cierta coherencia después de leerlo, no sin cierta dificultad, como te he repetido. Y tengo la impresión de que esa coherencia permitiría añadir más contenidos. Pero esto me retrasaría aun más.

Me reafirmo en lo que te dije hace unos días: lo encuentro muy interesante y, a la vez, difícil. Lo segundo, la dificultad, me la atribuyo a mí, como lector. He perdido

memoria y a medida que voy leyendo me voy olvidando de lo que he leído, lo cual dificulta la formación de una visión global. Y esto se agrava porque, también a mí, me resulta muy denso en su contenido. Pero seguro que a otro tipo de lectoras/es más en forma les resultará más accesible. Además, hay aspectos que no sé si los entiendo bien, como el recurso a la emigración para significar la “deslocalización de lo queer”, que figura como subtítulo del libro, lo cual le confiere una relevancia especial. Por cierto, respecto a la emigración me pasa lo mismo que a ti: veo pasar chicos africanos por delante de mi casa del campamento hacia La Laguna, y viceversa, que me deslocalizan a mí imaginariamente hacia su lugar de procedencia, su viaje, su estancia

en campamentos precarios, etc. En relación con ello he impartido una conferencia – a la que ha asistido un público más que reducido – titulada “La complejidad migratoria desde una perspectiva ética”. Fue en la Real Sociedad Económica de Amigos del País de La Laguna.

Pero atendiendo a lo interesante que me resulta tu libro empiezo por la actualidad de los problemas que aborda, y sigo por su perspectiva global, que va desde EEUU a Hong Kong, pasando por América Latina y Europa. A lo cual hay que añadir el rigor bibliográfico que sustenta todo eso. No soy capaz de imaginar cómo has tenido acceso a una bibliografía tan detallada y de una procedencia tan diversa. Tan “escondida” para un lector no como yo. Supongo que te ha ayudado a ello tu estancia en Brasil, en Portugal, etc. Más Internet.

Hablando de los problemas que aboras y su actualidad: el orden (público) y el peligro que lo amenaza. La dialéctica entre ambos no es nueva —basta recordar las luchas y revueltas del movimiento proletario— pero sí lo es su versión actual: entre el orden heteropatriarcal, visibilizado por el feminismo devenido excluyente, y el peligro representado por lo excluido, el colectivo LGTBI —¿agrupado bajo el horizonte queer? — Sobre todo asociado a las pandemias Covid-19 y VIH, y considerado él mismo una pandemia más a los ojos del orden público. Todo lo cual me lleva a concluir que el orden público, y el peligro que percibe, son una mezcla de moralidad y sanidad y sus contrarios, inmoralidad e insalubridad, cuya clave está en el sexo, el género y la competencia reproductiva, hegemonizada por el binarismo sexogenérico. Lo cual implica, además, al derecho y a la política, predominados ambos por el sistema patriarcal, una de cuyas preocupaciones está en el debate sobre la gestación subrogada, así como sobre la abolición de la

prostitución. O el que provocó la ley sobre la transexualidad.

En el sustrato teórico de todo eso encuentro la *metáfora*, a la que el libro le dedica una pandemia especial, en términos metafóricos, claro: “pandemia de metáforas”. Referida, si no me equivoco, a la metáfora de la guerra utilizada para conferir un significado especial a la pandemia bioquímica, extensible a una pandemia moral, el peligro que amenaza al orden público. En lo cual tienen que ver los dos libritos de Sussan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas* y el *El sida y sus metáforas* (2003). Lo que visibiliza críticamente la autora es cómo una palabra usada metafóricamente — la guerra — *produce determinados efectos* en la percepción sesgada de enfermedades como la tuberculosis y el cáncer. Y cómo esta percepción produce más efectos en la actitud social y médica ante ellas. Lo cual nos lleva a la performatividad de Austin-Derrida-Butler que, más allá de sus diferencias —“hacer” algo con intención o sin intención— coinciden en que ese hacer sólo es posible *con palabras*.

Es verdad que Sontag critica la metaforización de la enfermedad, que ella misma hubo de padecer en la modalidad de cáncer, pero esa crítica no anula los efectos que produce cuando está activada. Entre otros, los dos libros suyos que acabo de mencionar que, por su parte, están “efectuando” sobre este texto mío. Esto me lleva a la metáfora del *injerto* que Derrida aplica a la escritura y que tú mencionas oportunamente. Y que yo desconocía pese a mis aproximaciones a su escritura, se ve que insuficientes. Esa metáfora te lleva a ti a distinguir entre metáforas botánicas y genéticas (de estas no recuerdo ahora mismo ninguna y no estoy para rebuscar). Y siguiendo con metáforas está la de la “pandemia” que, si no estoy equivocado,

tú mismo utilizas para referirte al colectivo LGTBI a ojos del orden público vigente.

La performatividad metafórica se revela, así, como el trasfondo filosófico de la problemática en juego. Porque visibiliza la dimensión pragmática o comunicativa, *causal*, de las palabras, frente a la lógica y la semántica. La lógica es la clave de la ontología idealista platónica y su descendencia, cuyo criterio es la verdad como coherencia lógica entre las palabras. Y la semántica es el espacio la de la ontología naturalista que va desde el naturalismo metafísico aristotélico hasta el biologismo contemporáneo, que hace suyo el feminismo “carca” (por su proximidad al heterosexismo); y cuyo criterio es la verdad como correspondencia entre las palabras y sus referentes.

Sin embargo, la pragmática —dando por supuesto a las dos dimensiones anteriores, pero sólo relativamente— es la que moviliza la ética y la política a la hora de hacer cosas con palabras éticas y políticas —o de hacer cosas éticas y políticas con palabras— de forma relativamente autónoma o independiente. Al margen de cualquier condicionamiento ontológico más o menos fundamentalista, en versión teológica o filosófica, —tradicional o clásica—. Por ejemplo, el biologismo contemporáneo, al que se recurre para explicar el binarismo heterosexual y su potencial reproductivo, es una opción política y no un imperativo ontológico o epistemológico. La exigencia imperativa del binarismo sexual por parte de cierto feminismo no es epistémica sino política, aunque la segunda se disfrace de la primera. Por lo tanto su lenguaje es pragmático, aunque se disfrace de semántica.

De lo anterior se sigue que el orden público, con sus exigencias éticas y políticas, carece de un sustrato ontológico que lo legitime como fundamento de una normatividad obligatoria universalmente, que justifica el

rechazo y, si hace falta, la eliminación violenta y mortífera de las peligrosas y peligrosos que lo cuestionan de un modo u otro. Por eso tú mismo te haces eco de que no existe una versión del orden público originaria y fundamentalista, sino diversas versiones que se van sucediendo en la historia. Lo cual se justifica porque dicho orden es algo que *se hace con palabras*. Mejor dicho: algo que hace el poder heteropatriarcal con las palabras de las que se declara *propietario exclusivo*, como ejemplifican los regímenes autoritarios o semiautoritarios que castigan a quienes no repiten sus propias palabras y se atreven a usar libremente las suyas. Por eso me hubiera gustado leer algo más sobre el régimen de la *propiedad privada* de las palabras que tú aplicas en el caso del “nombre propio”, pero que a mi juicio constituye una de las claves del orden público en cualquiera de sus versiones. Al apropiarse privadamente de las palabras, el orden público se apropia del *poder* de hacer cosas éticas y políticas e imponérselas a la población. ¿Será el orden público una metáfora del orden de las palabras construido por quienes tienen el poder de hacerlo?

Lo mismo vale para las posiciones que defiendes en tu libro. Tu usas libremente tus propias palabras, pero tampoco puedes fundamentarlas en nada más allá de tus propias exigencias éticas y políticas; que se reinjertan (si me permites este uso de la metáfora en cuestión) otras manifestaciones con o sin palabras. Como el baile y otros movimientos corporales. Palabras que siempre son las que *hacen las cosas* que reivindican quienes las pronuncian, o bien constituyen un elemento imprescindible. Creer lo contrario ha sido el error de movimientos que han rechazado alguna de las versión es del orden público, como el marxismo, que recurrió a su propio fundamento —el materialismo histórico y economicista—; o el feminismo

que defiende el biologicismo naturalista o el naturalismo biologicista para salvaguardar la categoría “mujer” frente a otras propuestas, como la vinculada a las reivindicaciones transfeministas.

Por eso mismo, no existen ni la identidad en abstracto ni las identidades concretas de grupos o personas autodelimitadas o autoencerradas en sí mismas y separadas y enfrentadas a las “otras”. Sólo existe apertura e interconexión. De lo primero deriva la exposición y la *vulnerabilidad* que nos caracteriza, a falta de un fundamento absoluto, religioso, filosófico, o científico que nos de seguridad. Y de la segunda la *interdependencia* que nos proporciona un mínimo de seguridad ante la primera. Gracias a las palabras que intercambiamos en conversación, diálogo y/o relatos.

Y para terminar, algunas preguntas:

¿es la apertura, la exposición, la vulnerabilidad y la interdependencia, que nos

hacen éticamente viables, lo que caracteriza al universo queer? ¿Es esto lo que constituye el mensaje central de Butler? Y, si es así, ¿la deslocalización queer consiste en la proyección sin límites de esta visión de la realidad a otros ámbitos de la vida humana?

Soy consciente de que el “injerto” que me he permitido hacer de tu libro podría ramificarse más, pero creo que con la versión actual es suficiente para darte cuenta de la lectura que está detrás.

Referencias

Sontag, Susan, *La enfermedad y sus metáforas*, Muchnik, 1996, y *El sida y sus metáforas*, 1996.

Gabriel Bello Reguera
(Universidad de La Laguna)

AMENGUAL COLL, G. (2021). *La solidaridad. Historia, concepto, propuesta*. Madrid: Comillas.

El libro de Gabriel Amengual Coll, catedrático de la Universidad de las Islas Baleares, es una obra sin afán de exhaustividad, como marca el autor en varios lugares del libro, pero muy completa y que, además, permite cierta apertura a nuevas propuestas. Creo que cabe considerar este libro como uno de los cúlmenes en el pensamiento y la investigación de Amengual. Anteriormente, Amengual (1993) ya había escrito acerca de la solidaridad como concepto, y en unos años más tarde (Amengual 1998) trató un libro sobre ello. Es más, desde hace algunos años ha tratado la solidaridad en otros filósofos (véase: Amengual, 2017). Que ahora

publique una obra sobre la solidaridad es entonces fruto de un largo camino, recorrido lentamente y madurado con paciencia. Pasemos sin más dilación al libro.

En el prólogo Amengual deja claro que la intención de su libro es reflexionar acerca del concepto de «solidaridad». Ese concepto es a veces oscuro, abandonado, e incluso ha llegado a ser visto socialmente como un sin-sentido. No obstante, el catedrático plantea reenfocar el concepto de solidaridad para traerlo a la actualidad, tarea que para él es acuciante y un nuevo desafío. Para ello hay que verlo en su decurso histórico.

Primero los fundamentos.

El primer capítulo se dedica a Hippolyte Renaud especialmente, de quien proviene el surgimiento del concepto desde la Revolución francesa, con la *fraternité*. No obstante, es a partir de 1840 que la solidaridad comienza a tener sus elaboraciones teóricas más minuciosas. Su esplendor surge precisamente porque la solidaridad «ya no es un sentimiento, ni una idea, sino una necesidad vital, la de la ayuda mutua en la adversidad» (p. 51).

El segundo capítulo es sobre Pierre Leroux. El francés sustrae su concepto de solidaridad de una base antropológica. Al ser el ser humano sociable entonces deviene en reciprocidad. En algunas circunstancias concretas, el ser humano pasa de la reciprocidad a la solidaridad. Pero es una solidaridad muy especial porque no tiene como grupo a los amenazados o a los desvalidos, sino que la solidaridad es para Leroux referente a la sociedad en su conjunto. También hay en Leroux cierto tinte religioso en su concepto. De hecho, reconocimiento el francés que el sentido de la fraternidad aparece ya en Aristóteles, lo cierto es que afirma que es con el Cristianismo donde irrumpe con mayor vigor por ser una superación de las limitaciones asumiendo valores concretos.

El tercer capítulo remite a Constantin Pecqueur. Para él la solidaridad es una dependencia natural y necesaria que ayuda a implementar la felicidad, el perfeccionamiento, el bienestar y la libertad de las personas. No obstante, también hay una solidaridad de carácter moral que es voluntaria. Pecqueur utiliza su concepto principalmente desde la economía, siendo que la solidaridad nos descubre a unos siendo dependientes de otros, pero a su vez la solidaridad moral debe crear unidad donde la economía causa división.

Con el cuarto capítulo se analiza a Ferdinand Lasalle. Con él, la solidaridad alcanza estatuto político porque es inma-

nente al Estado. Esto es, una institucionalización política de la solidaridad. Si bien en el Estado siempre está presente el riesgo de devenir en totalitarismo, también Amengual muestra que esto vienen cuando se tergiversa la solidaridad y se la refiere solo dentro de un parámetro nacionalista.

El quinto capítulo es sobre John Stuart Mill. Amengual aquí podría parecer arriesgado: ¿la solidaridad dentro de uno de los padres del utilitarismo? Sin embargo, para Amengual la ética utilitarista de Mill requiere del concepto de solidaridad. Es cierto que el inglés no trata directamente el tema, pero «la solidaridad se hace presente en el sentimiento de simpatía y en el interés por el bienestar por los demás y la mejora de la sociedad o humanidad» (p. 119). El incremento de la felicidad proviene por un interés hacia la humanidad en su conjunto, dando lugar a acciones supererogatorias.

Ahora Amengual pasa a vislumbrar la propuesta posterior francesa. Comienza en el sexto capítulo con Charles Gide. Este autor se sale de lo común. La solidaridad es para él biológica, con fundamentación científica, nutriéndose del evolucionismo de Darwin. Que haya interdependencia, además, produce que también en economía haya asociación y cooperación. Es más, en la sociedad se van generando cooperativas como medio de transformación del tejido social. Para Gide, la solidaridad es una especie de juego del seguro: si uno gana, todos ganamos.

El capítulo séptimo trata sobre León Bourgeois. Este autor reivindica la vertiente biológica de la solidaridad. Pero él lo extiende a su propuesta: el solidarismo. Esta no es solo una propuesta sobre la solidaridad, sino toda una concepción también sobre la sociedad.

En el octavo capítulo Amengual esboza las principales teorías sobre la solidaridad

de Henri Marion y Alfred Fouillée. Como tal, es un capítulo breve que introduce las pinceladas precisas. El noveno capítulo está dedicado a Émile Durkheim. El sociólogo tiene una visión de la solidaridad desde la objetividad. Lo que quiere es observar los hechos sociales y establecer las leyes que lo rigen. La solidaridad es aquí un hecho social que proviene de una conciencia común y de una necesidad mutua. Aunque también aparece aquí una dimensión moral que, aunque imperceptible a simple vista, es una especie de deber. La dimensión moral aparece en relación de los hechos sociales que son normativos, y de ahí esta vertiente de la solidaridad. Dicho de otro modo: la solidaridad es para Durkheim algo sociológico, pues está en el centro del comportamiento de una sociedad.

A continuación, Amengual pasa al solidarismo alemán. El primero es Pesch, economista y teólogo. Amengual procede con un estudio de su antropología y de sus propuestas morales para terminar por exponer su solidarismo. Pesch afirma que hay un valor absoluto del individuo, pero que el individuo es eminentemente un ser social. La solidaridad anida aquí: tiene un carácter moral, al igual que todas las relaciones sociales y toda la actividad económica. La solidaridad pone de relieve al ser humana como fin de la economía, siendo que la solidaridad es la realización de nuestra esencia tanto individual como social. Además, plantea la atención a los más desfavorecidos y lleva a la caridad a principio estatal.

El capítulo once está dedicado a Gustav Gundlach. Este autor es cercano a la propuesta de Pesch. Gundlach se mueve en términos neoescolásticos, por sorprendente que parezca. Con Gundlach el solidarismo se sitúa con vigor teóricamente. Él es quien hace más patente los presupuestos teóricos del solidarismo. Por otro lado, Gundlach

tiene un planteamiento muy personalista también, pues la persona es el centro de toda la teoría solidarista por su condición de irrepetible. Así, Gundlach al final es también uno de los pensadores que acercan el cristianismo a nociones marxistas, como la clase social, la lucha de clases, y a otros más liberales como los derechos liberales y la democracia parlamentaria.

El doceavo capítulo trata sobre Oswald von Nell-Breuning. Este autor es muy interesante por su concepción social. Para Nell-Breuning, la sociedad es eminentemente solidaria, pues es la solidaridad la que pone de manifiesto la comunidad. También es subsidiaria, pues la sociedad tiene por objeto la ayuda mutua entre los miembros de la sociedad. El individuo, además, tiene que tener conciencia de la sociedad en la vive y viceversa, de tal modo que al final se coimplican. Por ello, hay que vivir la sociedad responsablemente, lo que Amengual ha visto como un paso ontológico a deontológico.

El capítulo trece está dedicado a Max Scheler. El ser humano es un ser social, pero cada uno es dueño de sí mismo y debe ser el responsable de sus actos. Esto es, poner el centro de atención en sus acciones. Con Scheler ya no es solo la solidaridad como ejercicio mutuo en la que los individuos se implican entre ellos. No. Hay un cambio de paradigma: es el que pierde en favor del otro para que el otro gane. Como señala Amengual, al final la propuesta de Scheler es posible porque está de trasfondo el amor cristiano para pautar a la solidaridad propiamente dicha.

Con esto se llega al siglo XX. Aquí inaugura John Rawls. Y esto es extraño porque Rawls no tiene propiamente una teoría de la solidaridad. Pero la prioridad de la libertad y de la igualdad, hacen que la solidaridad plantee como objetivo que la sociedad se mantenga a través de ella, es decir, es dota-

dora de cohesión social. Por otro lado, también es cierto que subraya Rawls que solo se puede ser libre en sociedades libres. De resultas, es un concepto de solidaridad que tiene como objetivo la cohesión social en último término.

El capítulo quince está dedicado a Van Parijs. Este autor se centra en la renta básica. Esto provoca que la solidaridad en Van Parijs alcance niveles políticos, estatales, gubernamentales, y de todo el nivel institucional. En Van Parijs, sin embargo, no se presenta la solidaridad como relación mutua, sino que la ignora. Así pues, Amengual creo que en este capítulo se torna algo crítico con el autor al que trata, pues es cierto que Van Parijs trata la equidad, pero la equidad, como bien señala también Amengual, es una paradoja: es afín a la solidaridad como cohesión social, pero también es una ayuda desinteresada hacia el necesitado. Eso hace creer que todo el mundo está atendido, lo cual es manifiestamente falso.

El capítulo dieciséis aborda a Jürgen Habermas. Aquí Amengual, tras considerar la teoría de Habermas sobre el tema se percató de que la solidaridad habermasiana es solidaridad a nivel universal, quedando el particular aislado, solo como un caso dentro de lo social porque prefiere la prevalencia del conjunto social. Eso deja al particular aislado, manteniendo al indefenso vulnerable. Al observar a los individuos como elementos atómicos de las redes sociales, la solidaridad habermasiana viene a ser un bien entre compañeros compartido intersubjetivamente. Pero nada más. Esa concepción tiene el peligro de ser considerada como protección solamente. La solidaridad, sin embargo, no es solo cooperación social o protección, sino que va más allá. Además, otra crítica es que es difícil que haya una implicación real entre bienestar particular y bienestar social porque «no siempre se puede dar por un

hecho que ambas se impliquen sin ninguna tensión o conflicto» (p. 292). Toda relación social lleva a un conflicto antes o después. Por eso, en este punto a la teoría de Habermas es interesante, aunque cuestionable en su práctica.

En el capítulo siguiente, el autor recorre la teoría de Johann Baptist Metz. Su teoría tiene una fuerte inspiración bíblica. Él caracteriza a la memoria como la verdadera dimensión de la solidaridad. Es el recuerdo del pasado de opresión lo que produce el impulso de atender a los olvidados contemporáneos. Por eso la reciprocidad, o sea, corresponder al otro que está a mi mismo nivel, no es suficiente. La solidaridad precisa de querer ayudar al que está en una situación más desfavorecida. Pero no por paternalismo, sino porque sufrimos con esa persona, nos ponemos en su lugar. Así pues, «la solidaridad no se guía por lo que pueda recibir, sino por lo que necesita el otro, a quien afirma incondicionalmente en su singularidad» (p. 303).

El último capítulo es posiblemente el más jugoso de todo el libro. En él Amengual realiza una propuesta. Amengual recorre ahora a algunos autores, pero por temáticas que se han abordado. Reordena así todo el contenido del libro. Si el autor de la reseña no comprende mal la propuesta de Amengual, él aboga por una solidaridad que no excluye al otro, ni al desfavorecido, sino que los auxilia y ayuda. Pero no por un criterio moral, ni por uno cultural, sino porque la comunidad actual exige el respeto a la diversidad produciendo la integración de todos con todos. La solidaridad con el otro, para empezar, no puede ser interesada. Si es interesada, ya no es solidaridad. Por eso es importante ser solidarios por ejemplo con el tercer mundo, y no solo ser aparentemente solidarios mientras al mismo tiempo se les explota. El solidario no tiene por qué ganar nada con su acción

solidaria, sino que incluso renuncia. Hay que recuperar la solidaridad en un sentido fuerte, incluso si eso conlleva a perder en parte, como el ser solidarios frente a la pobreza. También hay que ser solidarios globalmente, entendiéndonos a todos como personas que habitan en el mundo, esto es, ser solidarios con los migrantes. Aquí, ser solidario no es ser tolerantes, sino integradores de las nuevas formas de vivir que se instauran. También debe haber una solidaridad feminista más allá de la sororidad. A fin de cuentas, ¿qué es la solidaridad? Fraternidad entre todas las personas de este planeta. ¿Cuál debe ser el fin de la solidaridad? Preservar y respetar la dignidad de las personas y de los pueblos a través de la ayuda para que, mediante el perder para que gane otro, al final se instaure una igualdad.

En general, el libro de Amengual es un buen libro sobre la solidaridad por tres motivos. El primero es que el recorrido es bastante amplio. Si bien el autor afirma no ser exhaustivo, lo cierto es que es muy completo. El segundo es que se agradece que el autor siempre cite las obras de referencia de los autores a los que aborda, dando así un rasgo de fiabilidad bastante notable en su exposición. Por ende, la rigurosidad es algo muy apreciable en este libro. Por último, creo que una parte valiente del libro es el último capítulo. Que el autor sostenga un

diálogo con los otros pensadores que ha abordado y se atreva a hacer su propuesta sobre la solidaridad es un final que no deja indiferente y que prueba que al autor no solo le interesa el tema historiográficamente, sino también a nivel vital. Y las cosas que se hacen con corazón siempre marcan una diferencia. Así pues, este libro afirmo que es un libro con corazón. De ahí su mayor fortaleza.

Referencias bibliográficas

- Amengual, G. (1993), «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad», *Dimensiones críticas de la Filosofía política*, 1, pp. 135-151.
- Amengual, G. (1998), *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid: Caparrós.
- Amengual, G. (2017), «Reconocimiento y solidaridad», *Studia Hegeliana*, 3, pp. 7-27. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v3i.11421>
- Amengual, G. (2021), *La solidaridad. Historia, concepto, propuesta*, Madrid: Comillas.

Andrés Ortigosa
(Universidad de Sevilla)

DAUDEY, J. (2023). *La Pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine*. París: L'Harmattan.

Encontrar el punto de vista adecuado para analizar el sistema filosófico de Friedrich W. Nietzsche no es tarea fácil, como testimonia la ingente bibliografía sobre él publicada desde antes incluso de su falle-

cimiento el 25 de agosto de 1900¹. No obstante, entre esta multitud de intentos se

1 Véase *Weimarer Nietzsche Bibliographie*, accesible en: <https://opac.lbs-weimar.gbv.de/DB=4.4/>

pueden hallar investigaciones que proponen vías de aproximación poco o nada transitadas y que aportan nueva luz a la comprensión de su pensamiento. Un ejemplo lo constituye *La Pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine*, del filósofo francés Jonathan Daudey.

Publicado en 2023, Daudey parte en este escrito de la tesis de que Nietzsche, como los antiguos filósofos griegos, concebía *la filosofía como la medicina del hombre* (pág. 11), teniendo, en su caso, como misión evaluar *el estado de salud* del pensamiento occidental. Con el fin de poder demostrar cómo en Nietzsche se halla una «auténtica *metodología del filósofo como médico*» (pág. 13), Daudey se basa no sólo en los escritos publicados del pensador germano, sino también en los fragmentos póstumos que los complementan. De esta manera, se pone de manifiesto cómo la figura del «filósofo-médico» constituye «la clave de bóveda» del sistema nietzscheano (pág. 14).

Daudey toma la idea del «filósofo-médico» de Gilles Deleuze, quien distinguía entre «filósofo médico» (el que interpreta los síntomas), «filósofo artista» (el que modela los tipos) y «filósofo legislador» (el que determina el rango y la genealogía)². Esta categorización le sirve a Daudey para sostener que, sin el estudio previo de este *primer* filósofo, no se puede comprender la tarea de Nietzsche, quien, «en lugar de construir una filosofía del futuro sobre fundamentos frías y enfermos», quería «comenzar por revelar los síntomas, el método de curación de las patologías de la filosofía y de sus objetos con el fin de abrir paso a la creación» (pág. 15).

En este sentido, Daudey afirma que «el filósofo-médico es un filósofo que escarba,

que despelleja, que sólo utiliza su martillo para destruir, socavar, fracturar o poner a prueba los reflejos de la humanidad» (pág. 17, cfr. pág. 20)³. Es decir, su tarea «como médico de la cultura»⁴ consiste en convertirse en un «*detector de matices*» (pág. 44) de los distintos grados de salud o de enfermedad de lo aquí se denomina no «historia de las ideas», sino «*historia de las enfermedades*» (págs. 16 y 37).

Para esta acción terapéutica, Nietzsche se sirve de «un vocabulario médico para hablar filosóficamente de la cultura, de la civilización, de la modernidad, de la moral o de la filosofía misma», en el que «las nociones de salud y enfermedad» se pensarán lejos «de las categorías morales de bien y de mal que enferman a la filosofía, mas también a la medicina» (pág. 18)⁵.

Este proyecto filosófico, que se comprende «como una revolución metodológica para una nueva filosofía del futuro» (pág. 32) y que dispone de unas «*reglas para la dirección de la filosofía como medicina*» (pág. 16), no hay que entenderlo, advierte

2 Gilles Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Editorial Anagrama, Barcelona, 1998, pág. 108.

3 Más adelante, Daudey explicará que «este martillo hay que entenderlo como la herramienta del escultor, por ejemplo, que debe destruir la materia para que pueda aparecer una creación; este martillo es también el del piano *forte*, que golpea la cuerda tensa, genera un desequilibrio que abre una resonancia creando así un sonido, un acorde [...] todo trabajo crítico debe abrir la puerta a lo afirmativo, a lo activo, al Sí» (pág. 183).

4 Véase el fragmento póstumo de invierno de 1872-1873, 23[15] (KSA 7:545), así como el de otoño 1873 – invierno 1873-1874, 30[8] (KSA 7:734). Esta formulación debía constituir, como confiesa Nietzsche a sus amigos Carl von Gersdorff el 2 de marzo y a Erwin Rohde el 22 de marzo de 1873, el título de una obra sobre filosofía griega.

5 Véase Malcolm Pasley: «Nietzsche's Use of Medical Terms», en Malcolm Pasley (ed.): *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. Routledge, Londres/Nueva York, 2010, págs. 88-112.

Daudey, como «una simple metáfora filosófica» (pág. 35). En efecto, el lenguaje médico de Nietzsche tiene una clara intencionalidad *anti-metafísica*, que se manifiesta en el uso consciente de términos como «síntoma», «diagnóstico» o «patología», reemplazando incluso la palabra «problema» por «síntoma»⁶.

En este contexto, Daudey subraya que el término clave de la filosofía nietzscheana sería el de *décadence*⁷, pues «la enfermedad es, según Nietzsche, no una causa, sino un efecto de la *décadence*» (pág. 47)⁸, como se observa en el hecho de que «filosofía, religión y moral son síntomas de la *décadence*» (pág. 48)⁹.

Establecidas estas premisas interpretativas, Daudey estructura su investigación en tres partes. La primera (págs. 23-75) está dedicada a esbozar los «orígenes de la filosofía como medicina» en Grecia y en Roma con el fin de mostrar cómo el filósofo alemán se inserta en esta tradición clásica. Ahora bien, en este punto no hay que caer en el error de pensar que Nietzsche mantenía,

como los griegos y los romanos, que «*la medicina cura los cuerpos, la filosofía las almas*», puesto que, para el autor de *Humano, demasiado humano*, no existe tal distinción: tanto «alma» como «cuerpo» son una y la misma vía de acceso al hombre. De ahí que su filosofía trabaje en «una misma consulta», tratando «las enfermedades del alma y las del cuerpo» de manera conjunta (pág. 19).

Por lo que respecta a la Hélade, Daudey expone el pensamiento de Hipócrates (págs. 50-53), Demócrito (págs. 53-56), Platón (págs. 56-64) y Epicuro (págs. 64-69) para pasar a Boecio (págs. 70-75). Del filósofo romano, Daudey destaca su concepción de la curación a través de la *consolación*, receta ésta que contrapone a Nietzsche (págs. 70-75), quien se cuestionó por qué se ha de consolar, cuando de lo que se trata es de *curar* de la enfermedad, calificando en consecuencia a toda filosofía de la consolación de *antifilosofía* (pág. 91).

La segunda parte («Convertirse en “filósofo-médico”», págs. 77-129) Daudey la dedica casi en exclusiva a analizar el apartado segundo del prólogo a la edición de *La ciencia jovial* de 1886. De este texto, se resalta el deseo de Nietzsche de recuperar la sensibilidad y el valor del cuerpo como «el mejor consejero» a la hora de diferenciar entre «los bien constituidos» y «los mal constituidos»¹⁰. De hecho, base de la transvaloración de todos los valores es la revalorización del cuerpo que Daudey, parafraseando a Nietzsche, define como «la mejor guía»¹¹, puesto que es el símbolo de la

6 Véase el fragmento póstumo de verano de 1886 – otoño de 1887 5[31] (KSA 12:195): «Todo gran problema es un síntoma».

7 Este término aparece siempre en francés, pues la fuente de Nietzsche es Paul Bourget (*Essais de Psychologie Contemporaine. Baudelaire – M. Renan – Flaubert – M. Taine – Stendhal*. Alphonse Lemerre éditeur, París, 1883) y Charles Féré (*Sensation et mouvement. Études expérimentales de psycho-mécanique*. Félix Alcan, París, 1887 y *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Félix Alcan, París, 1888).

8 Fragmento póstumo de primavera 1888, 15[31] (KSA 13:427). La definición de *décadence* se halla en *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», §§35 y 37 (KSA 6:133-134 y 6:136-139), así como en *El Anticristo*, §6 (KSA 6:172). Lo opuesto a la *décadence*, se expone en *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», §2 (KSA 6:266-267).

9 Fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[168] (KSA 13:354).

10 Fragmento póstumo de primavera de 1884, 25[485] (KSA 11:141).

11 La expresión «La guía del cuerpo» aparece por vez primera en un fragmento póstumo de verano – otoño de 1884, 26[374], (KSA 11:249). Nietzsche lo define como un «fenómeno mucho más rico que permite una observación más clara» del hombre, pues «la creencia en el cuerpo está mejor estable-

voluntad de poder» (pág. 86). De ahí que sea «decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* – no por el “alma” (como ha sido la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, *el resto* se sigue de aquí...»¹².

Esta restauración de la importancia del cuerpo le lleva a Nietzsche a presentar una antítesis que sería clave en la comprensión de su tarea filosófica: Grecia contra el cristianismo¹³. De ahí que califique tanto al cristianismo¹⁴, como a sus derivaciones seculares filosóficas¹⁵ de creaciones de «los mal constituidos»¹⁶.

Daudey inicia la tercera parte de su investigación («Experimentar la gran salud», págs. 132-194), sosteniendo que, según Nietzsche, hay que *desintoxicar* la historia de la filosofía occidental, es decir, *acabar* con sus enfermedades (pág. 133) y con ese «animal enfermo» que es el hombre moderno¹⁷. En este contexto, Daudey destaca la lucha filosófico-médica de Nietzsche contra *la moral cristiana* (pág. 138) y, más en concreto, contra la *compasión*, a la que califica de patológica y de «infección»¹⁸

que ha paralizado a los grandes hombres en todos los momentos decisivos de la historia de Occidente¹⁹ y de la que tiene que desprenderse todo médico que quiera ser eficiente en su trabajo²⁰. Pues «nada es más insano, en medio de nuestra insana modernidad que la compasión cristiana. Ser médico *aquí*, ser inexorable *aquí*, emplear el cuchillo *aquí* – jeso es lo que nos corresponde a *nosotros*, ésa es *nuestra* especie de amor a los hombres, así es como *nosotros* somos filósofos, nosotros los hiperbóreos!».²¹

Frente a la compasión, Nietzsche defendería, escribe Daudey, que «el dolor, el sufrimiento, *el mal* y *sus otras oscuras pasiones* son la cotidianidad ontológica de la humanidad» (pág. 118). Aquí es donde aparece la necesidad de *la guerra*, que se identifica con la vida y en su lucha despiadada contra la enfermedad y el sufrimiento. Suprimir este «remedio curativo»²² sería para el filósofo sacrificar la vida misma (pág. 146).

En este punto, Daudey advierte que esta glorificación de la guerra²³ podría ser considerada por el lector moderno como «amoral». Contra esta interpretación, Daudey es muy explícito en su tesis, según la cual el autor de *Así habló Zaratustra* «no es que

cida que la creencia en el espíritu» (fragmento póstumo de agosto – septiembre de 1885, 40[15], KSA 11:634-635).

12 *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», §47 (KSA 6:149).

13 Véanse los fragmentos póstumos de primavera de 1888, 14[13] (KSA 13:223) y 15[61] (KSA 13:448), así como *El Anticristo*, §§51-52 (KSA 6:230-234).

14 *El Anticristo*, §51 (KSA 6:230-232).

15 Véanse los fragmentos póstumos de verano – otoño de 1884, 26[3] (KSA 11:151), 26[8] (KSA 11:152) y 26[412] (KSA 11:262).

16 Fragmento póstumo de primavera de 1884, 25[407] (KSA 11:118).

17 *La genealogía de la moral*, III, §13 (KSA 5:367).

18 Fragmento póstumo de finales de 1886 – primavera de 1887, 7[4] (KSA 12:268).

19 Véase *Aurora*, §133 (KSA 3:125-127).

20 Véase el fragmento póstumo de verano de 1880, 4[128] (KSA 9:133).

21 *El Anticristo*, §7 (KSA 6:174). Cfr. *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», §4 (KSA 6:270).

22 *Humano, demasiado humano*, II, «El caminante y su sombra», §187 (KSA 2:634).

23 Véase, p. ej., el inicio del apartado 7 de «Por qué soy tan sabio» de *Ecce homo*, donde Nietzsche sostiene que «por mi naturaleza soy guerrero» (KSA 6:274) y expone su «praxis guerrera» en el ámbito filosófico (KSA 6:274-275). Asimismo, en los borradores a *Así habló Zaratustra* se dice: «Zaratustra tiene que incitar a sus discípulos a la conquista de la tierra – la máxima peligrosidad, el tipo máximo de victoria: toda su moral es una moral de la guerra – querer *vencer* a toda costa» (verano-otoño de 1884, 26[269], KSA 11:220).

no quiera la moral en absoluto, sino que no quiere *esta* moral: el filósofo-médico está ahí para erradicar o, por decirlo positivamente, para curar al hombre de esta moral, para ateologizarlo» (pág. 148)²⁴.

Es decir, Nietzsche no desea ni proclama «una humanidad sin moral que no cree en la existencia de la verdad», sino que lo que pretende es «sanar al hombre de la moral actual y de la confusión entre la verdad y los prejuicios personales de los filósofos» (pág. 21)²⁵. Para el pensador alemán, con la creencia en esa «Circe de los filósofos»²⁶ *se condena* la vida²⁷, ya que la moral actual representa únicamente los valores supremos de «los debilitados, los enfermos mentales y los neurasténicos»²⁸. Por esta razón, Nietzsche sostendrá que no *cre*e en la moral²⁹, que médicamente hablando «los juicios morales son epidemias que tienen *su tiempo*»³⁰ y que el resultado de dos mil años de cristianismo se manifiesta en el «apaciguamiento» del hombre europeo³¹. «Un hombre enfermo,

debilitado, sufriente –recapitula Daudey– es más susceptible de ser moral, por el contrario, un hombre lleno de salud, de una gran vitalidad, tendría una mayor propensión a ser inmoral» (pág. 145)³².

Aquí entraría en juego lo que Daudey denomina «*philaletheiai*» (pág. 148) y que en el sistema nietzscheano sería considerado como un síntoma de la «*dégénérescence*»³³ del filósofo» (pág. 149; cfr. *El Anticristo*, §§53-54). Según Daudey, Nietzsche no despreciaría y no se estaría burlando de la verdad, sino que lo que él exigiría sería que ésta fuera *vital*, es decir, que se componga y elabore «con la esperanza de alcanzar un cierto nivel de salud física y psicológica» (pág. 31)³⁴. De esta forma, se entiende que Nietzsche desdeñara el sacrificio de Sócrates y que exhortara a «los filósofos y amigos del conocimiento» a que evitaran el martirio y «sufrir “por amor a la verdad”»³⁵.

Daudey cierra su investigación con una serie de reflexiones acerca de la «embria-

24 Véase Diana Aurenque: *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*. Springer, Wiesbaden, 2018.

25 Nietzsche escribe que en lugar de «valores *morales*» habría que hablar de «valores *naturalistas*» con el fin de «naturalizar la moral» (fragmento póstumo de otoño de 1887, 9[8], KSA 12:342), así como también que los valores morales son valores *aparentes* en comparación con los *fisiológicos* (fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[104], KSA 13:282).

26 Entre otros textos, véase el prólogo a *Aurora*, §3 (KSA 3:12-15).

27 Fragmento póstumo de otoño de 1887, 10[192] (KSA 12:571).

28 Fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[65] (KSA 13:250).

29 Véanse los fragmentos póstumos de otoño de 1885 – otoño de 1886 2[195] (KSA 12:162-163) y 2[203] (KSA 12:165-166).

30 Fragmento póstumo de verano – otoño de 1881, 11[117] (KSA 9:483).

31 Fragmento póstumo de principios de 1886 – primavera de 1886, 4[7] (KSA 12:180-181).

32 «Inmoral» para el hombre «enfermo», «débil», «*décadent*», «mal constituido». Para una definición de lo que Nietzsche entiende por moral, véanse los fragmentos póstumos de primavera de 1885, 34[264] en KGW VII 4/2, pág. 71 y otoño de 1885 – otoño de 1886 2[165] (KSA 12:147-148) y 2[190] (KSA 12:161). De entre sus obras publicadas, *Más allá del bien y del mal*, §260 (KSA 5:208-212), *El caso Wagner*, epílogo (KSA 6:50-53) y lo que expone en los apartados «Moral como contranaturaleza» y «Los “mejoradores” de la humanidad» de *Crepúsculo de los ídolos*.

33 Este término técnico, que aparece en Nietzsche a raíz de su lectura de la obra de Charles Féré *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, no es tratado por Daudey en su estudio, siendo simplemente mencionado de pasada en tres ocasiones (págs. 99, 149 y 167).

34 El fragmento póstumo de primavera de 1885 sostiene que «el criterio de verdad reside en el aumento del sentimiento de poder» (KGW VII 4/2, pág. 71).

35 Cfr. *Más allá del bien y del mal*, §25 (KSA 5:42) y *El Anticristo*, §53 (KSA 6:234-235).

guez» (*Trunkheit*) y la «ebriedad» (*Rausch*) (págs. 165-194), concluyendo que el pensamiento de Nietzsche hay que definirlo como un sistema filosófico del «decir sí» (págs. 182-186), puesto que el momento de la creación y de la actividad a él intrínsecas son *primordiales* (pág. 183). Así, en esta interpretación positiva de la filosofía moral de Nietzsche, el eterno retorno (pág. 184) tendría un papel central, en tanto que se identifica con «la voluntad de creación» que ofrece «una nueva *ética afirmativa y creadora* que quiere la vida, que quiere la embriaguez» (pág. 186).

Como el lector puede comprobar, nos hallamos ante una monografía que constituye toda una novedad dentro de los estudios nietzscheanos³⁶ y que, gracias al uso constante del legado póstumo, consigue llevar a cabo una exposición de la filosofía nietzscheana con una coherencia y precisión exquisitas. El hecho, además, de que se acerque desde el punto de vista médico le permite observar un sistema lógico y congruente con una tarea muy clara y definida que se manifiesta inalterable desde *El nacimiento de la tragedia* hasta sus últimos escritos de 1888.

En este sentido, no quisiéramos finalizar esta reseña sin poner de relieve algunos pequeños matices que podrían aportar aún más luz a esta sin duda sugestiva investigación.

Dentro del contexto de una concepción de la filosofía como medicina, se podría haber hecho hincapié en el papel fundamental que tiene la *fisiología* en Nietzsche³⁷, quien en *Ecce homo* confesaba que desde 1878 «no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales»³⁸. Asimismo, en esta obra se resalta la importancia que él otorgaba tanto a la cuestión de la nutrición³⁹ como a la del clima⁴⁰. Estas áreas, Nietzsche no sólo las aplica a su persona, sino también las utiliza para su interpretación de la realidad histórica en la que vive. En este sentido, apunta Daudey, siguiendo a sus maestros griegos⁴¹, el filósofo ha de vivir en armonía con su doctrina⁴² y, de esa manera, ser un modelo de vida para los demás⁴³.

36 Véanse Tobias Dahlkvist: «Nietzsche and Medicine», en Helmut Heit und Lisa Heller (Hg.): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Walter de Gruyter, Berlín/Boston, 2014, págs. 138-154; Sangbum Lee: *Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches* (tesis doctoral de 2014 en <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/17760/lee.pdf?sequence=1&isAllowed=y>), así como Sergio González Bisbal: *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad* (tesis doctoral de 2018 en <https://www.tdx.cat/handle/10803/665676>).

37 A este respecto, véanse James A. Snyder: «Nietzsche's Physiology», en *International Studies in Philosophy*, 26. 1 (1994), págs. 83-91; Razvan Ioan: «Philosophical Physiology: Schopenhauer and Nietzsche», en *Nietzsche, German Idealism and Its Critics. International Conference on Nietzsche and German Idealism 2012 Lissabon*. Walter de Gruyter, Berlín, 2015, págs. 208-222; Marina Silenzi: «Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87: Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie», en *Nietzsche-Studien*, 49 (2020), págs. 1-28.

38 *Ecce homo*, «Humano demasiado humano», §3 (KSA 6:325).

39 Daudey cita aquí a Arnaud Sorosina: *Du régime philosophique. Nietzsche diététicien*. Éditions Manucius, París, 2019.

40 Véase *Ecce homo*, «Por qué soy tan inteligente», §§1 y 2 (KSA 6:278-283).

41 Véase, p. ej., el fragmento póstumo de invierno de 1870-1871 – otoño de 1872, 8[5] (KSA 7:220).

42 Véase el fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[107] (KSA 13:285-286).

43 Así habló Zarathustra, «De la virtud que hace regalos», §2 (KSA 4:100). Dentro de esta línea interpretativa, se puede leer Víctor Berríos Guajardo: «Terapéutica y dietética en *Ecce homo* de F. Nietzsche», *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 24-25 (2020), págs. 33-45.

De ahí que la misión del filósofo-médico cobre una dimensión sociopolítica, retomándose aquí el proyecto filosófico expuesto por Platón en *La república*: «el filósofo-médico de Nietzsche y la metáfora filosófico-médica de Platón están inextricablemente unidas a la cuestión política de la

civilización, así como también de la humanidad y de la época presentes» (pág. 100).

Jordi Morillas
(Universidad de Lübeck)

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

1. Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2024

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2024. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias! CLAVE: Apellido(s), Nombre, número de originales evaluados en 2024.

Abat Ninet, Antoni 1
Abellán García, Javier 1
Acosta Díaz, Benedicto 1
Aguilar, Fernando 1
Aguilar, Claudia 2
Alcalá Rodríguez, Francisco Javier 1
Almagro Holgado, Manuel 1
Álvarez Mateos, María Teresa 1
Andrada-Zurita, Carolina 1
Aranzueque Sahuquillo, Gabriel 1
Barbarrusa, Daniel 1
Barceló, Axel 1
Barragué, Borja 1
Barroso Fernández, Oscar 1
Barroso Rojo, Maribel 1
Bea, Emilia 1
Béjar, Carlos 1
Bello Hutt, Donald 1
Broncano Rodríguez, Fernando 1
Buffone, Jesica 1
Busquets, Ester 1
Butierrez, Luis Fernando 1
Caneda Lowry, Santiago 1
Carral, Uxia 1
Carriquiry, Andrea 1

Caruncho Franco, Pamela 1
Casado Chamizo, Sergio 1
Castañeda, José 1
Castillo Gaitán, Bernardo 2
Castleton, Alexander 1
Cayuela Sánchez, Salvador 1
Christofoletti, Rogério 1
Conde, Violeta 1
Coronel Tarancón, Alberto 1
Corsico, Luciano 1
Cuesta, Micaela 1
De la Rosa Carbonell, Dayana Cecilia 1
De los Ríos Gutiérrez, Iván 1
de Luelmo Jareño, José María 1
de Morais Maia, Victor Renato 1
Díaz Erbetta, Myriam 1
Díaz León, Esa 1
Díaz López, Lucas 1
Díaz Muñoz, Guillerma 1
Díaz Rodríguez, Óscar 1
Díaz Romero, Paula 1
Dero Dante, Gabriel 1
D'Hers, Victoria 1
Erquiaga Martínez, Cristina 3
Escutia Domínguez, Ignacio 2

Espinoza Verdejo, Alex	1	Montes Sánchez, Alba	1
Feito, Lydia	1	Mora, Jesús	1
Fernández Bascones, Elisa	1	Moreno Muñoz, Miguel	1
Fernández Díez-Picazo, Gustavo	1	Mota Pinto, Silvio	1
Ferrari, María Luján	1	Moyano, Cristian	2
Ferrer Santos, Urbano	1	Müggenburg y Rodríguez-Vigil, Gabriela	1
Gaitán Torres, Antonio	5	Mumbrú Mora, Alex	1
Gama Barbosa, Luis Eduardo	1	Muñoz Sánchez, María Teresa	1
García Blanca, Jesús	1	Navarro Laespada, Llanos	2
García Ruiz, Alicia	1	Navarro Reyes, Jesús	1
García-Lorente, José Antonio	2	Núñez Sánchez, Felipe	1
Garrido Rodríguez, Natividad	1	Ortega, Ramón	1
Giombini, Lisa	1	Ortigosa, Andrés	1
Gómez Franco, Irene	1	Ortiz Gala, Irene	1
Gracia Gómez, Alfonso A.	1	Osswald, Andrés Miguel	1
Grande Sánchez, Pedro José	1	Osta Vélez, Matías	1
Guarde Paz, César	1	Palacio Avendaño, Martha	1
Gutiérrez García, José Antonio	1	Palacios Morales, Aïda	2
Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo	1	Parra Jounou, Iris	1
Haro Almansa, Francisco Andrés	1	Pavesi, Pablo	2
Heras Escribano, Manuel	1	Penelas, Federico	1
Hereza, David	1	Pérez Bernal, Marian	1
Hermida, Cristina	1	Peris Sánchez, Antonio	1
Hérmendez Pérez, Abraham	1	Peris Suay, Ángel	1
Herrera Guevara, Asunción	2	Pinedo García, Manuel de	2
Ibarra Figueroa, Williams	1	Pinto de Almeida, Leonardo	1
Jaume Andrés, Luis	1	Pizzi, Jovino	1
Lavilla de Lera, Jonathan	1	Portas Pérez, Teresa	1
León Casero, Jorge	1	Postigo Asenjo, Marta	1
Llorca Albareda, Joan	1	Prieto López, Leopoldo José	2
López, Nicolás	1	Recasens, Josep	1
López Alós, Javier	1	Rendón Ángel, Juan Edilberto	1
López Sastre, Gerardo	1	Rodríguez, Juan José	1
Loureiro, João	1	Rodríguez, Yésica Rosa	1
Luengo Cruz, María	5	Rojas Jiménez, Alejandro	1
Maiaru, Julieta	1	Romero Cuevas, José Manuel	1
Martín Mozo, Gonzalo	1	Romero Pérez, Rosalía	1
Mascaró, Luciano	1	Rueda, Jon	2
Medina Vizuete, Lola	1	Sabuco, Assumpta	1
Mendoza-Canales, Ricardo	1	Sánchez Ordorika, Elías	1
Molina Cantó, Eduardo	1	Sanfélix Vidarte, Vicente	1
Monasterio, Aníbal	1	Santiago Muíño, Emilio	1
Montserrat Molas, Josep	1	Seoane, Francisco	1
Montemayor, Carlos	1	Serra, Marcello	1

Serrano de Haro, Agustín	1	Turégano, Isabel	1
Serrano Marín, Vicente	1	Tutor, Andrés	1
Sonna, Valeria	1	Vallejo, Álvaro	1
Spica, Marciano Adilio	1	Vega Encabo, Jesús	1
Stisman, Andrés	1	Velasco Arias, Gonzalo	2
Suárez Tomé, Danila	2	Velayos Castelo, Carmen	1
Szeftel, Micaela	1	Vergés, Joan	1
Tejeda Barros, Antonia	1	Vidal Mayor, Vanessa	1
Tonelli, Malena	1	Wagner, Astrid	2
Torregroza Lara, Enver Joel	1	Zagal Arreguin, Héctor J.	1
Toscano Méndez, Manuel	1	Zuloaga Daza, Juan David	2
Travaglia, Marcos	2	Zúnica García, Alfonso	1
Tula Molina, Fernando	1	Zúnica Ramajo, Isabel	1

2. Datos estadísticos de los años 2022, 2023 y 2024

	2024	2023	2022
Envíos recibidos ¹	194	187	216
Envíos aceptados	70	72	90
Envíos rechazados	95	112	113
Envíos rechazados (antes de revisión)	40	54	44
Envíos rechazados (después de revisión)	55	58	69
Envíos publicados	82	63	63
Días hasta la primera decisión editorial ²	60	33	32
Días hasta la aceptación	95	122	91
Días hasta el rechazo	105	85	76
Tasa de aceptación ³	45%	34%	43%
Tasa de rechazo ⁴	55%	66%	57%
Tasa de rechazo antes de revisión	27%	33%	24%
Tasa de rechazo después de revisión	28%	32%	34%

Murcia, 5 de enero de 2025. Dr. Salvador Rubio Marco (Editor Jefe/Secretario de *Daimon*)

1 Los envíos incluyen todo: artículos, notas críticas, reseñas e informaciones (por ejemplo, el listado anual de personas evaluadoras).

2 El número de días que la mayoría de envíos tardan en recibir la primera decisión editorial, como rechazarlo inmediatamente o enviarlo a revisión. Estos datos indican que el 80% de envíos alcanzan una decisión dentro del número de días proporcionado. Esta estadística intenta describir el plazo en que la mayoría de autores/as que hacen un envío a su revista recibirán una decisión.

3 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.

4 El porcentaje para el rango de fechas seleccionado se calcula para envíos que fueron enviados durante este rango de fechas y que han recibido una decisión final. Por ejemplo, pongamos por caso que se hicieron diez envíos durante este rango de fechas. Cuatro fueron aceptados, cuatro rechazados y dos aún esperan una decisión final. La tasa de aceptación será del 50% (4 de 8 envíos) porque los dos envíos que no han alcanzado una decisión final no son contabilizados.

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) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones en avance (versión evaluada y aceptada para 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 95. Mayo-Agosto 2025

Artículos

La estructura seductora de la moral cristiana a partir de Nietzsche: una comparación con el habitus de Bourdieu. <i>David del Pino Díaz</i>	7
Hayek y las tensiones del modelo liberal evolucionista. <i>Santiago Navajas</i>	21
Lengua y justicia: los debates sobre el valor de las lenguas. <i>Sergi Morales-Gálvez</i>	37
Martin Heidegger, lector de la <i>Metafísica</i> de Aristóteles. En torno a unas notas autógrafas custodiadas en la Universidad de Salamanca. <i>María Martín Gómez</i>	55
Filosofía de la vulnerabilidad. <i>Silvia L. Gil</i>	71
The right to migrate: a matter of freedom or justice? <i>Borja Niño Arnaiz</i>	85
Sulla concezione bardiliana dell'arbitrio. Una preparazione al realismo logico. <i>Federico Ferraguto</i>	99
La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica. <i>Jorge Latorre Merino</i>	115
La base corpórea de nuestros estados mentales: corporeidad basal y relacional. <i>Rafa Castro</i>	129
Una propuesta de articulación de labor, producción y acción en Hannah Arendt. <i>Aída Palacios Morales</i>	145
Ser sí mismo y ser otro. Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802-1810). <i>Juan José Rodríguez</i> ..	161
La expresión de la carne en Merleau-Ponty. <i>Leonardo Verano Gamboa</i>	177
Reseñas	195
Informaciones sobre Daimon 2024 (revisores y estadísticas)	237