

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 96. Septiembre-Diciembre 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 96. Septiembre-Diciembre 2025

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 96. Septiembre-Diciembre 2025

Director / Editor: Ángel María García Rodríguez (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 Barcelona*), 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 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 96. Septiembre-Diciembre 2025

Artículos

Fantasia y razón en Margaret Cavendish. O acerca del conocimiento de animales, vegetales y minerales. <i>Claudia Aguilar</i>	7
El reverso de la aporofobia: la protección del estatus como patología social. <i>Pedro Jesús Pérez Zafrilla</i>	23
Matemática y filosofía natural en Leibniz (1677-1686). <i>Federico Raffo Quintana</i>	37
¡Asume tu destino! Acerca del compromiso político de Heidegger. <i>Juan José Garrido Perinián</i>	53
La rebeldía sutil: una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger. <i>Martín Heredero Campo</i>	65
Dificultades, aciertos y desaciertos en la asunción del concepto de “estética” en Japón. <i>Jaime Romero Leo</i>	81
La inversión clausewitziana de la teología política. La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución. <i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	97
La reduplicación de la ontología social posfrankfurtiana. <i>Luiz Philipe De Caux</i>	113
Una aproximación al concepto de justicia en G.W.F. Hegel. <i>Leandro Sánchez Marín</i>	127
Precedentes del pensamiento psicoanalítico en la estética de Nietzsche. <i>Sergio Casado Chamizo</i>	145
Joaquim Xirau y Miguel de Unamuno. <i>Alberto Oya</i>	161
The Necessity of Practical Wisdom. <i>Jorge Ignacio Fuentes</i>	173

Reseñas

- MÉRIDA, L. G. (2023). *Campos de forma. La Axiomatización de la ontogénesis en Gilbert Simondon*. Granada: Editorial Universidad de Granada. (Juan Manuel Heredia)..... 195
- ROHBECK, J. (2023). *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*. Berlín: Springer. (Manuel Orozco Pérez) 199
- TURPÍN SAORÍN, J. (Ed.). (2023). *Antropología en devenir político. Encuentros trans-disciplinares*. Madrid: DADO Ediciones. (José Monteagudo-Fernández).... 204
- LARA, F., DECKERS, J. (eds.). (2023). *Ethics of Artificial Intelligence*. Cham: Springer (The International Library of Ethics, Law and Technology, vol. 41). <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-48135-2> (Robert Gamboa Dennis) 208
- ALEGRE, L., SÁNCHEZ, N. & PÉREZ, E. (2023). *Enciclopedia crítica del género*. Barcelona: Arpa. (Eduardo Guerrero Riesco) 212
- CABALLERO BONO, J. L. (2024) *La lógica y la imagen*. Granada: Comares. (Jaime Vilarroig) 216
- BALL, P. (2024). *How Life Works. A User's Guide to the New Biology*. Londres: Picador. (Francisco Javier Navarro Prieto) 219
- BUTLER, J. (2022) *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Barcelona: Arcadia. (Sandra Bonilla López) 224
- DENKER, A.; GROTH, M.; JENEWEIN, J.; ZABOROWSKI, H. (Editores), *Heidegger und die Psychiatrie*. Heidegger-Jahrbuch, Band 14. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2023. (Ariadna Melina González)..... 228
- GARCÍA GUAL, C; GOMÁ, J; HERNANDEZ DE LA FUENTE, D. (2024) *El estoicismo romano. Séneca, Epicteto, Marco Aurelio*, Barcelona: Arpa. (Marc Zapata) . 230

ARTÍCULOS

Fantasia y razón en Margaret Cavendish. O acerca del conocimiento de animales, vegetales y minerales

Fancy and Reason in Margaret Cavendish. Or on Animals, Vegetables, and Minerals Knowledge

CLAUDIA AGUILAR*

Resumen: Este artículo tiene como objetivo estudiar las nociones de fantasía y razón en dos obras de Margaret Cavendish: *Fantasías filosóficas* (1653) y *Philosophical Letters* (Cartas filosóficas, 1664). La hipótesis que nos interesa defender es que, a pesar de tratarse de una obra de juventud y una de madurez, esta distinción no hace mella en lo que respecta a estos dos conceptos. Es decir, observamos una continuidad entre el planteo de la obra de juventud de 1653 y el de la obra de madurez de 1664 en lo que respecta a la fantasía y la razón. Asimismo, a pesar de ciertos cambios en los nombres, la filósofa mantiene en *Philosophical Letters* su postura original respecto del conocimiento de animales vegetales y minerales.

Palabras clave: Cavendish, Fantasía, Razón, Conocimiento, Animales, Vegetales.

Abstract: This paper aims to study the notions of fancy and reason in two works by Margaret Cavendish: *Philosophicall Fancies* (1653) and *Philosophical Letters* (1664). I argue that, despite one being an early work and the other a mature one, this distinction does not affect her notions of fancy and reason. Therefore, there is continuity on this topic between the early work of 1653 and the mature work of 1664. Likewise, despite some name changes, in *Philosophical Letters* Cavendish maintains her original position regarding the knowledge of animals, vegetables, and minerals.

Keywords: Cavendish, Fancy, Reason, Knowledge, Animals, Vegetables.

Recibido: 02/09/2022. Aceptado: 15/01/2023.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su área de investigación es la filosofía moderna temprana. Correo electrónico: claudiaaaguilar@gmail.com. Entre sus trabajos se encuentran Aguilar, C. (2022). Relational Autonomy in Spinoza. Freedom and joint Action. *Comparative and Continental Philosophy*, 14 (1), 1-9 y Aguilar, C. (2020). Una filosofía fantástica. Prólogo a Cavendish, M, *Fantasías filosóficas* (pp. 13-20). Buenos Aires: Rara Avis.

1. Introducción

Los escritos de Margaret Cavendish (1623-1673) presentan una increíble variedad tanto en sus géneros como en los temas que abordan. Generalmente se divide su producción en obras de juventud —que van desde 1653 hasta 1655— y obras de madurez, que abarcan la producción de los años 1663-1668. Esta división tiene en cuenta que en el primer período la autora no había leído obras filosóficas de manera sistemática, como sí sucede con posterioridad (Calvente, 2022: 155). El objetivo de este artículo es analizar las nociones de fantasía y razón en dos de sus producciones: *Fantasías filosóficas* (1653) y *Philosophical Letters* (*Cartas filosóficas*, 1664), en aras de mostrar su continuidad. Ambos textos presentan características peculiares en su escritura. En *Fantasías filosóficas* encontramos una alternancia entre prosa y verso, mientras que *Philosophical Letters* tiene la forma de un epistolario, pero con la particularidad de ser cartas ficticias a una destinataria imaginaria.¹

Lo primero a aclarar es que allí tenemos dos concepciones de razón simultáneas: la primera en sentido amplio que, en el lenguaje de *Fantasías filosóficas*, son los espíritus racionales, y esto incluye la fantasía. En segundo lugar, está la razón en sentido estricto, que se circunscribe a un tipo de movimientos que realizan estos espíritus racionales o la materia racional. Es decir, el sentido estricto de razón lo delimita como un producto específico, entre otros, de la razón en sentido amplio. Aunque este segundo sentido sea muy marginal, motivo por el que no tendrá un análisis exhaustivo, las dos concepciones se mantienen tanto en dicha obra de juventud como en la obra de madurez mencionada. En otras palabras, el criterio para separar su producción no hace mella en su propia concepción de la razón y la fantasía. Por lo anterior, su postura respecto al conocimiento de animales vegetales y minerales sigue intacta desde 1653 hasta 1664.

Elegimos el par fantasía-razón y no solo razón en aras de reivindicar uno de los temas más sobresalientes de la obra de juventud: la fantasía.² Esta concepción de la razón y la fantasía cavendishiana es muy disímil de otras propuestas que encontramos en sus contemporáneos y merece un análisis pormenorizado. Asimismo, nos centramos en estas dos obras ya que, si bien últimamente el interés por la autora ha crecido (Broad, 2011: 457) y esto sobre todo en el mundo anglo-sajón (Monroy Nasr, 2014: 52); no se presta la misma atención a esta obra de juventud, justamente, por considerarla previa a su estudio sistemático filosófico. Quizá este es el motivo por el que, hasta donde pude ver, no hay bibliografía específica sobre el texto *Fantasías filosóficas*.³ Sin embargo, a mi juicio, encontramos ideas filosóficamente valiosas en esta obra de 1653, ideas que de hecho persisten en sus obras de madurez.

1 Para un análisis de la relación entre el estilo de escritura de la autora y su concepto de naturaleza puede consultarse Acevedo-Zapata, 2007. En cuanto a su concepto de naturaleza entendida como racional véase Goldberg, 2017.

2 Por razones de extensión, el análisis pormenorizado de los espíritus sensitivos y de la materia sensitiva será objeto de una investigación futura. En cuanto a la traducción de *sense* si bien en algunos casos se refiere al buen sentido, en los pasajes seleccionados el término se ajusta mejor a «sentidos», aunque para mantener el singular del texto original optamos por el término «sentido».

3 Una excepción a esto es Lisa Sarasohn, quien dedica gran parte del capítulo «The Life of Matter» a *Fantasías filosóficas* (Sarasohn, 2010).

De manera conjunta, a pesar de ciertos cambios en los nombres, la filósofa mantiene en *Philosophical Letters* su postura original respecto del conocimiento de animales, vegetales y minerales.⁴ En primer lugar, exploraremos las concepciones de fantasía y razón en *Fantasías filosóficas*, así como su postura respecto al conocimiento de animales, vegetales y minerales, su concepción del cerebro, los grados de espíritus racionales, la relación entre los espíritus racionales y los espíritus sensitivos. En segundo lugar, analizaremos los temas antes mencionados en *Philosophical Letters*, a fin de mostrar la continuidad entre lo estudiado en el primer apartado y lo que encontramos en esta obra. Por último, esbozaremos algunas conclusiones.

2. Fantasía y razón en *Fantasías filosóficas*

Escrito en 1653, *Fantasías filosóficas* es el segundo texto que publica Margaret Cavendish. Lo que la autora presenta allí es un monismo material, que consta de una materia eterna e infinita sin lugar para lo inmaterial. Este monismo consta de infinitos grados de materia; es decir, si bien solo hay un tipo de materia, esta tiene infinitos grados: más tenue, más densa, más suave, más dura. Todo es materia, y lo que llama espíritus son cuerpos muy pequeños, un tipo de materia muy tenue y sutil (FF 66).⁵ Asimismo el movimiento también es uno solo pero tiene infinitos grados, ya sea más lento o más veloz (FF 33).⁶

Para analizar la razón y la fantasía en este monismo es necesario remitirnos primero a la individuación en él, ya que tanto una como la otra van a ser de partes individuales. Lo que tenemos al interior de esta materia infinita son infinitas partes, cada una de las cuales tiene una determinada figura. En la individuación de esta materia que se divide en infinitas partes es crucial la acción de un tipo muy específico de materia, la más tenue, que, como dijimos, Cavendish llama espíritus. Los espíritus pueden ser racionales o sensitivos. Los sensitivos son los que le dan movimiento a la materia inerte, cuando construyen determinada figura y posteriormente, al hacer que esta se mueva (FF 49); es decir, ellos construyen la figura reuniendo la materia (FF 55). Así, lo primero que debe suceder para que se construya una figura son espíritus sensitivos actuando sobre la materia inerte:

La materia tenue en la sólida puede avanzar,
y por su movimiento, la materia densa transformar. (FF 41)

Los espíritus sensitivos actúan sobre la materia inerte dándole movimiento y forjándole una figura. Por lo anterior, todas las figuras tienen vida (FF 46). Posteriormente sobre esa figura actúan los espíritus racionales. Entonces « [...] la diferencia entre los espíritus racio-

4 Como sostiene Michaelian, la categoría de conocimiento es central en la filosofía natural de Cavendish (Michaelian, 2009: 31). Este mismo autor realiza un análisis pormenorizado de la distinción entre conocimiento exterior y conocimiento interior. Ya que este tema no corresponde a los textos analizados aquí, no nos ocuparemos de dicha distinción.

5 Para referirme a *Fantasías filosóficas* utilizó las iniciales FF seguidas de la paginación de la traducción castellana consignada en la bibliografía. Por su parte, para referirme a *Philosophical letters* utilizo las siglas PL seguido del número de sección y carta. En caso de citar en castellano algún pasaje de esta obra la traducción es propia.

6 Para un análisis del movimiento en la filosofía cavendishiana véase Peterman, 2019.

nales y los sensitivos es que los sensitivos realizan las figuras a partir de la materia inerte, mientras que los espíritus racionales se ponen ellos mismos en la figura, ubicándose en número y medida» (FF 82). Así, todo tiene espíritus sensitivos y también espíritus racionales, aunque en distintos grados.

Estos espíritus racionales, así podría llamarlos, no obran sobre la materia inerte, como sí hacen los espíritus sensitivos, sino que solamente mueven la medida y el número, los cuales hacen a las figuras. (FF 57)

Los espíritus racionales actúan sobre cada figura, no sobre la materia inerte (FF 54). Por estar habitada por espíritus racionales todas las figuras tienen conocimiento. En una concepción bastante original, Cavendish plantea que el conocimiento es el movimiento que realizan los espíritus racionales en determinada figura. Es por esto que los vegetales y animales también tienen de algún modo sentido, por los espíritus sensitivos, y razón, por los racionales. Aunque debido a los espíritus racionales todas las figuras tengan conocimiento, ellas lo expresan de distinto modo. Los animales lo expresan de manera animal, los minerales de manera mineral y los vegetales de manera vegetal (FF 75). El tipo de conocimiento depende de la figura en cuestión. La autora lo expresa magistralmente en su poema titulado «Del sentido y la razón ejercidos en sus diferentes complexiones (*shape*)»:

Si todo tiene razón y sentido, entonces puede haber humanos, bestias, aves y peces: Ellos tienen, al igual que vegetales y minerales, para expresarlos, a su modo, la complexión de animales. Vegetales y minerales, como el hombre, pueden conocer, por más que como árboles y piedras deban crecer. (FF 77)

La complexión de cada figura es lo que hace a su tipo de conocimiento; y todas las criaturas (o partes individuadas de la materia infinita) son racionales porque la razón, aunque de distintos tipos, es algo que tenemos todos los animales, y también vegetales y minerales. En otras palabras, nos habitan espíritus racionales y tenemos conocimiento según nuestra complexión.⁷

Todo lo que tiene movimiento tiene espíritus sensitivos; ¿y qué hay en la tierra que no haya sido forjado o hecho en figuras, y luego deshecho por estos espíritus? De modo que toda la materia se mueve o es movida por los [espíritus] movientes. Si este es el caso todas las cosas tienen sentidos porque todas tienen en sí mismas algo de estos espíritus, ¿y si tienen espíritus sensitivos, por qué no racionales? Porque hay tanto infinito de cada grado de la materia como si hubiera una sola materia, dado que no hay cantidad en el infinito porque el infinito es una cosa continua. En tal caso, quién sabe, ¿los vegetales y minerales podrían tener algo de esos espíritus racionales que sería como una mente o alma en ellos, al igual que el hombre? Solo que los espíritus

7 Quien explora las consecuencias éticas de esta postura cavendishiana es Deborah Boyle en su capítulo «Humans and the Natural World» (Boyle, 2018). Sobre la originalidad de su concepción en el siglo XVII, puede consultarse Broad, 2011: 458.

quieren que esa figura (con un tipo de movimiento adecuado para eso) exprese el conocimiento de ese modo. (FF 74-75)

Podemos observar en el pasaje que la filósofa identifica el alma o mente de los animales con el conjunto de los espíritus racionales de esa figura. Los espíritus van «entrando» a la figura por grados, a medida que ocurre el crecimiento de dicha figura; la razón aumenta con los años según la concurrencia de los espíritus (FF 69-70). Si bien los espíritus racionales habitan particularmente una sección de una figura animal: la cabeza (FF 68) o, más precisamente el cerebro, ellos se encuentran en cada parte de la materia animada. Por lo anterior, es un error confundir el cerebro con la mente, porque la mente es el conjunto de los espíritus racionales de una figura, no se localiza en una sola parte. Ahora bien, estos espíritus parecen deleitarse más en materia como la sangre, el cerebro y los nervios, ya que al ser esponjosa, suave y líquida es más cercana a su propia naturaleza y allí además pueden moverse con más espacio (Cavendish incluso llega a conjeturar que tal vez la savia podría ser a las plantas lo que es el cerebro a los animales, FF 85). En efecto, si bien hay espíritus racionales en cada parte de un animal, la cabeza de los animales es como sala de mando de los espíritus racionales donde «bailan» sus figuras; ya que allí es el espacio más grande y con materiales esponjosos (FF 70). Cavendish nos trae la imagen de los bailes para referirse a los distintos movimientos que los espíritus racionales realizan, en contraste con la imagen del reloj sumamente elegida por los mecanicistas de su época (Boyle, 2018: 68). Estos bailes dependen de la complejidad de cada figura.

Volviendo a la fantasía, lo primero a recalcar es que son los espíritus racionales los que la generan. Primero los espíritus sensitivos actúan sobre la materia inerte, luego los espíritus racionales actúan sobre determinadas figuras generando lo que usualmente llamamos facultades: memoria, entendimiento, imaginación, fantasía, etcétera (FF 57). En esta obra, ellas son los distintos bailes que realizan los espíritus racionales. Cada una de ellas es un tipo de movimiento y el conocimiento de una figura consiste en la totalidad de ellas. Por ejemplo, cuando bailan la misma figura sin el objeto exterior se llama rememoración, se trata de fantasía «cuando los espíritus bailan figuras que ellos mismos han inventado; y de entendimiento, cuando bailan a la perfección, podría decir, para no perder ni la más mínima parte de aquellas figuras traídas por los sentidos» (FF 58). Su calidad depende de la cantidad de espíritus racionales involucrados, así como de la regularidad del movimiento de estos. Así, la fantasía es un producto de estos espíritus racionales, y en este sentido se ha llegado a sostener que en Cavendish la fantasía tiene una intencionalidad racional (Hock, 2018: 801). A su vez, la fantasía es un tipo de movimiento distinto del que estos espíritus racionales realizan cuando hablamos de razón en sentido estricto, es decir, de razonar. Razonar es un tipo de movimiento interno. Los movimientos de los animales pueden ser internos o externos. Como ejemplos de estos últimos tenemos: trepar, arrastrarse, volar, nadar, correr, etcétera. Los movimientos internos consisten, entre otros, en planear, resolver, examinar, comparar, juzgar, contemplar y, repetimos, razonar (FF 54). Por la enumeración aquí retomada y la que se presenta en múltiples pasajes (como, por ejemplo, FF 57 y FF 58), podemos sostener que Cavendish en varias ocasiones utiliza “entendimiento”, “razón” y “razonar” como términos intercambiables. Pero en este caso “razón” no se refiere al conjunto de los espíritus racionales sino a un movimiento peculiar de ellos. Así, razón en sentido amplio consiste en

el conjunto de los espíritus racionales que incluye la fantasía, y razón en sentido estricto nos circunscribe a un tipo de movimiento que estos espíritus racionales realizan, y que es distinto de la fantasía. Por lo anterior, la fantasía es un producto de estos espíritus racionales con tanta legitimidad como lo es la razón en sentido estricto.

Ahora bien, aunque los campos de acción de los espíritus racionales y sensitivos estén bien diferenciados, «los espíritus racionales son tan aptos para cometer excesos como los espíritus sensitivos» (FF 61), cuando hay muchos espíritus que no concuerdan y presionan unos sobre otros. En otras palabras, no hay una caracterización negativa de los espíritus sensitivos en aras de ensalzar a los racionales. Por ejemplo, el mismo movimiento que entre los espíritus sensitivos causa la fiebre en el cuerpo, entre los espíritus racionales causa la locura en la mente (FF 58). Lo que quisiera poner de relieve es que para la filósofa los espíritus racionales, la razón en sentido amplio, también pueden errar. Cavendish invierte el ejemplo cartesiano para sostener que cuando los espíritus racionales se mueven con *fantasmes* no generan el movimiento acorde al impacto corporal correspondiente, por lo que los pensamientos no registran ese impacto. A diferencia del caso cartesiano de dolor sin impacto, como vemos en el ejemplo del miembro fantasma (Descartes, 2004: 164), lo que falla en el ejemplo de Cavendish es el registro de los espíritus racionales de algo sensitivamente correcto: los *fantasmes* impiden que se note adecuadamente dichas afecciones corporales (FF 72). Traigo lo anterior a colación para mostrar que en la concepción cavendisheana la razón, los espíritus racionales, no está por encima de los espíritus sensitivos, esquema según el cual la razón vendría a enmendar los errores de los sentidos.

Por el contrario, la relación entre ambos grupos de espíritus la autora la explica remitiéndonos a la imagen de los «compañeros de trabajo» (FF 61). Existe una concordancia entre los espíritus racionales y los espíritus sensitivos reunidos en una figura, ellos son como compañeros de trabajo que se dan asistencia mutua en la elaboración de las tareas. Lo que se propone es una cooperación organizada entre ambos (Manzo & Calvente, 2022: 40). Esto sucede cuando ambos grupos van en la misma dirección. Ahora bien, ellos también pueden no concordar: los espíritus racionales se mueven a veces en una dirección y los sensitivos en otra. En este caso, la razón intenta moderar el apetito de los sentidos a través de indicaciones amorosas, esto es, con un movimiento contrario suave busca para que la imiten y sigan la indicación con movimientos semejantes.

Vemos así que la razón no es la rectora de los espíritus sensitivos, incluso, aunque a veces preferirían moverse en otra dirección, los espíritus racionales concuerdan con los movimientos de los espíritus sensitivos, moviéndose en la dirección que quieran los últimos (FF 61-62). Y lo que tenemos como resultado es una semejanza del movimiento de los espíritus racionales con los sensitivos (FF 71), por lo que existe una relación de complementariedad entre las acciones de ambos grupos. Sin embargo, también cabe aclarar que esta horizontalidad es contradicha por momentos en la obra, como cuando sostiene al referirse a los espíritus racionales que: «son más fuertes ya que, se podría decir, pertenecen a un extracto más alto de la química de la naturaleza, que produce los diferentes grados en el conocimiento debido a la diferencia de fuerza y finura, o sutileza, de la materia» (FF 74).

En resumen, en *Fantasías filosóficas* la razón en sentido amplio es el conjunto de los espíritus racionales de determinada figura, y la fantasía es uno de los «bailes» que estos espíritus pueden hacer, cuando es una figura que ellos inventan. Otro baile es la razón en

sentido estricto, que es un baile regulado. Los espíritus racionales al moverse en distintas direcciones producen diferentes tipos de conocimiento (FF 65), que las distintas figuras expresan a su manera. Así, la razón no es el cálculo de medios y fines, ni la facultad que domina las pasiones, sino este conjunto peculiar de cuerpos llamados espíritus racionales que, entre otras cosas, realizan las fantasías. Pero todos los movimientos de esos espíritus son conocimiento. Con esta concepción de los espíritus racionales Cavendish explica el conocimiento de todas las figuras de la naturaleza, al estar todas habitadas por espíritus racionales, luego de ser forjadas por espíritus sensitivos. Así cada animal, vegetal o mineral conoce según su propia complexión.

3. Fantasia y razón en *Philosophical Letters*

Como mencionamos, *Philosophical Letters* es una obra estructurada de modo epistolar que Cavendish escribe como si estuviese hablando con una destinataria. La obra se divide en cuatro secciones: en la primera discute ideas de Hobbes y Descartes, en la segunda de More, en la tercera de Van Helmont. En la última sección debate sobre concepciones de múltiples autores (de manera no tan pormenorizada como en las secciones previas) y presenta ideas propias sobre diferentes tópicos. No nos detendremos en esta ocasión en las controversias con otros filósofos, sino en la propia postura de la autora, que aparece en estas discusiones, respecto de la fantasía y la razón y en su concepción del conocimiento de los animales, vegetales y minerales.⁸

En cuanto a los rasgos generales de su filosofía, en primer lugar, podemos observar que en *Philosophical Letters* su concepción de la materia como única e infinita persiste. La materia es una y a partir de la acción del movimiento se generan distintas figuras.

No hay más que una materia y su movimiento es su acción por la que produce varias figuras y efectos. De modo que la naturaleza de la materia es una y la misma, aunque sus movimientos, es decir, sus acciones, sean diversos, pues los diversos efectos no alteran la naturaleza o la unidad de la única materia.⁹ (PL 4, 18)

La figura y, por tanto, la individuación se dan a partir del movimiento de la propia materia. Es decir, si tenemos en cuenta la obra de 1653, a grandes rasgos, su concepción de la individuación no cambia. Sin embargo, en esta descripción de la materia ya podemos observar una omisión crucial. No son los espíritus sensitivos los que forman la figura. En efecto, Cavendish abandona la terminología de «espíritus», ya sean racionales o sensitivos, debido a que esta nominación generó confusiones. La autora explica que anteriormente había llamado a la materia racional y sensitiva «espíritus racionales» y «sensitivos». Pero, en clara referencia a la postura cartesiana (Descartes, 1997), aclara que dicha denominación siempre

8 Para un análisis comparativo entre el materialismo de Cavendish, el de Hobbes y el de More véase Duncan, 2012.

9 «there is but one matter, and the motion of that matter is its action by which it produces several figures and effects; so that the nature of the matter is one and the same, although its motions, that is, its actions, be various, for the various effects alter not the nature or unity of the onely matter».

refirió a espíritus materiales en el sentido en que los eruditos hablan de espíritus animales que son materiales. La autora confiesa que jamás concibió espíritus inmateriales, ya que no puede concebir una naturaleza inmaterial. Entonces, el cambio de nombre tiene que ver solamente con una intención de esclarecimiento (PL 2, 34). Como veremos a partir de las mismas cartas, este cambio en la denominación no implica un cambio en su concepción de la razón y los sentidos. Volviendo a la materia, al igual que en *Fantastías filosóficas*, esta es todo lo que hay: no hay absolutamente nada en la naturaleza que no sea corpóreo (PL 2, 16), y no solo es única, sino que además es eterna (PL 4, 32). La materia también en esta obra es infinita al igual que el movimiento. A su vez, el movimiento es infinito en sus cambios y variaciones y la materia es infinita en sus partes (PL 1, 30).

En cuanto a la razón, vemos que aquella concepción tan particular de su obra de juventud persiste en 1664. Aunque lo que en *Fantastías filosóficas* eran llamados espíritus racionales en esta ocasión se los nombre como movimientos corporales racionales, lo que ellos hacen sigue siendo lo mismo. Primero, los antes llamados espíritus sensitivos, ahora denominados partes sensitivas de la materia, hacen la figura. Luego, la materia racional es la causa de todas las nociones, conceptos, imaginaciones, memorias y cualquier otra cosa que pertenezca a la mente, que obviamente sigue siendo material (PL 2, 13). Nuevamente, la razón es inseparable de la materia (PL 4, 18). La parte racional actúa sobre la figura forjada por la parte sensitiva, por lo que, al igual que en 1653, siguen siendo «compañeros de trabajo».

Similar a lo que ocurría en *Fantastías filosóficas*, el grado de racionalidad de determinada figura depende de la regularidad de los «espíritus racionales» que habitan en ella. Cuando un ser humano tiene más materia racional regulada, tiene más sabiduría que otro, ya que la materia racional que se mueve de forma regular tiene mayor sutileza (PL 1, 10). Asimismo, la idea de que en determinada figura los espíritus racionales entran por grados es una concepción de *Fantastías filosóficas* que se mantiene en estas cartas, por ejemplo, para explicar la razón en los niños. Así, Cavendish insiste en su concepción de la razón por grados para discutir con Hobbes la cuestión de si los niños tienen o no razón (PL 1, 11). La autora reconoce que algunas criaturas parecen tener más conocimientos que otras al nacer; por ejemplo, un potrillo tiene muchas más habilidades que un niño o un joven humano. Lo anterior no demuestra que un niño no tenga razón en absoluto, así como tampoco que el ser humano sea el monopolio de toda la razón porque los sentidos y la razón están en todas las criaturas (PL 1, 11). Lo que sucede es que existen distintos tipos y distintos grados de ello.

Uno de los pilares de *Fantastías Filosóficas*, esto es, el conocimiento de animales vegetales y minerales, se mantiene intacto en esta obra de 1664. Cavendish se explaya sobre la idea de Hobbes de que la facultad de razonar es propia del ser humano, ya que este, cuando concibe algo, puede preguntarse por las consecuencias de eso. La respuesta de la filósofa es que todas las criaturas pueden hacer lo mismo, solo que no lo hacen de la misma manera que el ser humano, por lo que este autor asume que no pueden hacerlo de ninguna manera. Lo anterior es independiente de que las otras criaturas no lo hagan a partir de aforismos o teoremas, sino según la manera particular de su inteligencia (PL 1, 10). Continúa:

[...] pues, ¿qué sabe el hombre si los peces no saben más de la naturaleza del agua, y de su flujo y reflujo, y de la salinidad del mar? ¿O si las aves no saben más sobre la naturaleza y grados del aire, o de la causa de las tempestades? ¿O si las lombrices

no saben más acerca de la naturaleza de la tierra, y de cómo se producen las plantas? ¿O las abejas de las diversas clases de jugos de las flores que los hombres? ¿Y si no hacen allí aforismos y teoremas a la manera de su inteligencia?¹⁰ (PL 1, 10)

El desprecio hacia las otras criaturas tiene su germen en la ignorancia humana respecto de ellas, por lo cual los seres humanos se imaginan como dioses diminutos en la naturaleza (PL 1, 10), y esto impide apreciar el conocimiento de las otras criaturas. Conocimiento que tienen por poseer todas ellas materia racional.

Cavendish explícitamente niega la postura de Hobbes según la cual la razón no es más que el cálculo. Para ella el cálculo no es la razón sino solo uno de sus tantos efectos. Al igual que en *Fantasías filosóficas*, la razón es, en sí misma, la parte más pura y sutil de la materia animada y los diversos movimientos de este tipo de materia producen diversos efectos que son las percepciones, la memoria, el recuerdo, etcétera (PL 1, 9). No se circunscribe al mero cálculo. «Por lo tanto, esta razón no se encuentra en una parte indivisa, ni está ligada a un solo movimiento, *ya que se encuentra en cada criatura más o menos*, y se mueve en sus propias partes de manera diversa»¹¹ (PL 1, 9. La cursiva es nuestra). Lo anterior es así ya que la materia racional produce distintos movimientos y todos ellos son conocimiento. En este sentido, Cavendish también discute enfáticamente con Hobbes el tema del lenguaje y la razón en animales no humanos. La filósofa resume la postura hobbesiana afirmando que para este autor el entendimiento es la concepción causada por el habla y esto a juicio del inglés es algo particular del ser humano. La autora insiste en que no sabe por qué Hobbes sostiene que el habla es algo únicamente humano, pero explicita la conclusión hobbesiana de que entonces el entendimiento es algo que pertenece solo a los seres humanos. La concepción de Cavendish es que el entendimiento es una parte del conocimiento; por lo que no es causado por el habla ni por los objetos externos. Al igual que en la obra de juventud, él es causado por la materia racional. La autora insiste en que el razonamiento no consiste en la adición y sustracción como sostiene Hobbes, sino que justamente la adición y sustracción son un producto del movimiento de la razón (PL 1, 10), entendiendo por esta la materia racional tal como ella la explica. Reiteramos, el entendimiento, equiparado aquí con la razón en sentido estricto (o razonar), es uno de los muchos efectos de la materia racional de una criatura, que es la razón en sentido amplio.

Ahora bien, para defender el conocimiento de criaturas que no sean humanas Cavendish no se contenta con refutar a Hobbes, sino que necesita explayarse sobre una de sus principales fuentes: Descartes. Así, la filósofa discute la idea cartesiana de que, a excepción de los humanos, los animales carecen de razón. El argumento cartesiano que retoma es que los animales no pueden expresar sus pensamientos por el habla o por algún otro signo como lo hacen los humanos. Para demostrar lo anterior, el autor señala que no es por falta de órga-

10 «for what man knows, whether Fish do not Know more of the nature of Water, and ebbing and flowing, and the saltness of the Sea? or whether Birds do not know more of the nature and degrees of Air, or the cause of Tempests? or whether Worms do not know more of the nature of Earth, and how Plants are produced? or Bees of the several sorts of juices of Flowers, then Men? And whether they do not make there Aphorismes and Theoremes by their manner of Intelligence?»

11 «Wherefore this Reason is not in one undivided part, nor bound to one motion, for it is in every Creature more or less, and moves in its own parts variously;»

nos que dichos animales no pueden hablar; porque, por ejemplo, algunas aves sí pueden hacerlo. El problema es que no entienden nada de esas palabras (Descartes, 2004: 77-78). La respuesta de Cavendish es que un ser humano que expresa sus pensamientos por medio de palabras no declara con ello su excelencia sobre las demás criaturas (más aún, afirma que un ser humano que habla no es tan sabio como uno que contempla). En definitiva, del hecho de que esos animales no hablen como los humanos o se expresen como ellos no nos habilita a concluir que no tengan conocimiento, razón o inteligencia (PL 1, 36). Vemos en esta ocasión que la insistencia de la autora en defender el conocimiento de los animales no humanos no se circunscribe a *Fantasías filosóficas*; por el contrario, en las cartas es una de sus declaraciones más recurrentes. Lo que ella postula es la peculiaridad de cada conocimiento, que es diferente en los distintos animales, al igual que en su obra de juventud (Aguilar, 2020: 17-18).

Ahora bien, como sabemos desde el apartado anterior, Cavendish no se contenta con postular el conocimiento de animales no humanos. Desde 1653, su postura es mucho más audaz. Lo que ella pretende defender es el conocimiento no solo de los animales (ya sean humanos o no), sino también de los vegetales y minerales. Esto nos marca una completa continuidad entre lo sostenido en *Fantasías filosóficas* y lo que encontramos en *Philosophical Letters*.

En su última carta se complace en expresar que algunos hombres que se consideran sabios se rieron con desprecio de mi opinión, cuando digo que toda criatura tiene vida y conocimiento, sentido y razón. Lo consideran no solo ridículo, sino absurdo. Preguntándose también ¿cómo podría creerse que un trozo de madera, metal o piedra tenía tanto sentido como una bestia, o tanta razón como un humano, sin tener cerebro, sangre, corazón o carne, ni órganos, conductos, partes o complexiones como los animales? A lo cual, respondo que no es ninguna de estas cosas mencionadas la que hace la vida y el conocimiento, sino que la vida y el conocimiento es la causa de ellos, que la vida y el conocimiento es materia animada, y está en todas las partes de todas las criaturas. Y para hacerlo más claro y perspicaz, el sentido y la razón humana pueden percibir, que la madera, la piedra o el metal, actúan tan sabiamente como un animal: como, por ejemplo, el ruibarbo o las drogas similares actúan muy sabiamente al purgar.¹² (PL 4, 30)

Nuevamente, toda figura tiene vida, por tener materia sensitiva, y toda figura tiene conocimiento, por tener materia racional. El problema que señala Cavendish es que los seres humanos creen que los vegetales y minerales son criaturas muertas, inertes, sin sentidos ni

12 «In your last, you were pleased to express, that some men, who think themselves wise, did laugh in a scornful manner at my opinion, when I say that every Creature hath life and knowledg, sense and reason; counting it not onely ridiculous, but absurd; and asking, whether you did or could believe, a piece of wood, metal, or stone, had as much sense as a beast, or as much reason as a man, having neither brain, blood, heart, nor flesh; nor such organs, passages, parts, nor shapes as animals? To which, I answer: That it is not any of these mentioned things that makes life and knowledg, but life and knowledg is the cause of them, which life and knowledg is animate matter, and is in all parts of all Creatures: and to make it more plain and perspicuous, humane sense and reason may perceive, that wood, stone, or metal, acts as wisely as an animal: As for example; Rhubarb, or the like drugs, will act very wisely in Purgig».

razón porque ellas no tienen la misma complexión (*shape*) que los animales. Así, el error es no considerar los diversos e intrincados caminos de la naturaleza que no son conocidos por una criatura en particular: el ser humano. Desde la primera sección de la obra, la filósofa enfatiza que no hay una parte en la naturaleza que no tenga vida y conocimiento, porque toda parte de la naturaleza es una mezcla de materia animada e inanimada. La materia animada se mueve por sí misma y la inanimada se mueve con la ayuda de esta (PL 1, 30). Lo que antes era llamado “espíritus racionales” y “sensitivos” conforman ambos lo que en esta obra es la materia animada. Y lo que en 1653 era nombrado como materia inerte es llamado en esta obra materia inanimada (Sarasohn, 2010: 59). Pero aunque la parte inanimada no tenga vida o conocimiento, ella nunca se da sola. La parte sensitiva le otorga vida y la racional, conocimiento. Así, reiteramos, el conocimiento, en tanto movimientos que produce la materia racional, puede ser humano, animal, vegetal o mineral, según cada figura (PL 2, 17). En otras palabras, las partes sensitivas y racionales de la materia son las partes vivas y conocedoras, respectivamente, de la naturaleza; no se puede sostener que los sentidos sean solo algo propio de los animales y la razón algo propio de los humanos, eso sería sostener que la naturaleza es ignorante en su mayor parte, y está muerta en todas sus partes que no son animales (PL 2, 18).

Aunque cada especie tenga percepciones diferentes no por eso unas tienen conocimiento y otras no. A decir de esta autora, una percepción diferente no es una no percepción. Cavendish plantea una posible objeción: hay quienes sostienen que es irreligioso afirmar que, a excepción del ser humano, alguna criatura es racional. Lo que responde a esta acusación es que, por el contrario, es irreligioso sostener que la única criatura racional de toda la naturaleza es el ser humano (PL 4, 30). Cavendish brinda dos ejemplos correspondientes al conocimiento vegetal y mineral: una campana y una caja de sorpresas, que es un juguete de madera. Cada uno de ellos en su propia especie tiene tanto conocimiento como un animal en la suya (PL, 2, 13). La campana tiene conocimiento mineral y este juguete, al ser de madera, conocimiento vegetal. Porque todos ellos tienen materia racional y el conocimiento consiste en los movimientos de esta última. La autora sostiene que asumir que solo el ser humano tiene razón es algo que muestra un exceso de orgullo, autoconvencimiento y presunción (PL 4, 30).

Ahora bien, como adelantamos, al igual que en *Fantasías filosóficas*, encontramos en las cartas una noción amplia de razón junto con una concepción más acotada de ella. En consonancia con su obra de juventud, vemos aquí una concepción de la razón en sentido amplio que es sinónimo de esta materia racional y una concepción de la razón en sentido estricto que define de la siguiente manera:

El razonamiento es una comparación de las diversas figuras con sus diversas posturas y acciones en la mente, lo cual, unido a las distintas palabras, producidas por movimientos sensitivos, informan a otra parte distinta y separada; como a otro hombre, sobre las concepciones de su mente entendimiento, opiniones, y similares.¹³ (PL 1, 10)

13 «Reasoning is a comparing of the several figures with their several postures and actions in the Mind, which joyned with the several words, made by the sensitive motions, inform another distinct and separate part, as an other man, of their minds conceptions, understanding, opinions, and the like».

Esta definición complementa de manera más minuciosa lo sostenido en *Fantasías filosóficas*, donde solo aparecía una pequeña mención. La materia racional tiene distintos efectos, entre ellos la comparación antes mencionada, que llama razonar, y otro producto peculiar es la fantasía. Así, la concepción de la obra de juventud según la cual la fantasía es un producto de la materia racional continúa en *Philosophical Letters*, aunque en esta ocasión no nos remita a la imagen de los distintos bailes para explicar en qué consiste. En la carta 16 de la tercera sección, encontramos también esta concepción de la fantasía, ya presentada en *Fantasías filosóficas*, como algo material hecho por la materia racional. En esta ocasión, la autora declara que una fantasía material no puede producir efectos inmateriales, esto es, ideas de espíritus incorpóreos, negando nuevamente la existencia de estos últimos (PL 3, 16). Los apetitos son producto del movimiento de la materia sensitiva; pero la fantasía (junto con las pasiones,¹⁴ la memoria y la imaginación) es un efecto del movimiento de la materia racional.

Ahora bien, como la materia sensitiva y la racional son muy parecidas en sus acciones es difícil distinguirlas (PL 1, 12). Esta dificultad al distinguirlas no invalida lo sostenido en *Fantasías filosóficas* respecto a que los espíritus racionales y los espíritus sensibles son como compañeros de trabajo, con acciones distintas y delimitadas entre sí. La parte racional de la materia es similar a la sensitiva porque ambas son parte de la materia animada. Por eso, aunque distinguibles entre sí, es posible confundirlas (PL 1, 35). La filósofa insiste en su idea de que la distinción entre la materia racional y la sensitiva tiene que ver con que la materia racional es más sutil y pura y esto implica una diferencia entre sus efectos (PL 1, 37); pero lo anterior no modifica la idea de cooperación mutua entre la materia sensitiva y la racional.

En cuanto al cerebro, de modo similar a como lo hizo en su obra anterior, la autora explica que lo que hay en cada cuerpo es una mezcla de materia animada racional y sensitiva, así como también materia inanimada. Por lo cual, no se puede asignar un lugar exclusivo a la materia racional, otro lugar a la sensible y otra a la inanimada, sino que todos estos grados de materia están mezclados entre sí en todo el cuerpo. Por lo anterior, los sentidos y el conocimiento no son una propiedad específica únicamente del cerebro o de la cabeza. En la carta 18 de la segunda sección Cavendish se explora sobre la relación entre la fantasía, la razón y el cerebro: su opinión es que la fantasía y la razón no están hechas solamente en el cerebro. Si ellas suceden en el cerebro, no es porque es un cerebro, sino porque allí hay materia sensible y racional. Pero ambas actúan en todas las partes de una figura, no solo en el cerebro. Al igual que en su obra temprana, lo que llama aquí «alma» o «mente» de cada criatura consiste en la parte racional de la materia de su figura, que produce la fantasía, los pensamientos, etcétera. En breve, es un alma material (PL 2, 30). Como mencionamos, esta concepción del alma de los animales también pudimos observar en *Fantasías filosóficas*, cuestión que denota nuevamente una continuidad entre ambas obras. La autora insiste en que la mente humana es algo material y que la creencia humana de poder encontrar algo inmaterial procede de su vanagloria: esta creencia en sustancias inmateriales en la naturaleza es como la creencia en duendes que asustan a los niños (PL 1, 18). En conclusión, vemos así que su concepción de 1653 de que el cerebro es el lugar donde habita mayor materia racional en una figura animal se continúa en esta obra de madurez. Sin embargo, al igual que

14 De este modo, son llamadas por Begley «pasiones racionales». (Begley, 2017)

en *Fantasías filosóficas*, la materia racional (o, en los términos de su obra de juventud, los espíritus racionales) no es algo que se ubique únicamente en el cerebro, sino en toda porción de materia, en cada figura. Y toda esa materia racional de una figura es su mente o alma.

En verdad, en mi opinión, el hombre es más irracional que cualquiera de esas criaturas, cuando cree que todo el conocimiento no solo está confinado a una sola clase de criaturas, sino a una parte de una criatura en particular, como la cabeza o el cerebro del hombre; porque ¿quién puede pensar razonablemente que no hay otro conocimiento sensible y racional en la materia infinita, sino lo que está solo en el hombre o en las criaturas animales?¹⁵ (PL 4, 30)

Al respecto, la filósofa es taxativa: la materia racional está tanto en los poros de la piel como en las partes del cerebro; tanto en el talón como la cabeza. Esto hace que, aunque haya diferencia de clases y tipos, en todas partes hay conocimientos. Por lo tanto, la diferencia de conocimiento no es un argumento para sostener que algunas partes no tienen conocimiento en absoluto. En definitiva, no solo todas las criaturas tienen conocimiento, sino también todas sus partes (PL 2, 19); en tanto criaturas que son partes individuadas de una materia infinita sensible y racional.

4. Conclusiones

El análisis de las nociones de razón y fantasía nos muestra una continuidad taxativa entre *Fantasías filosóficas* y *Philosophical Letters*. Ya se nombre a la razón como espíritus racionales o de otra manera, esta se corresponde con la materia racional que habita cada figura de la naturaleza. Asimismo, la fantasía es un producto de esta razón entendida en sentido amplio; como así también es un efecto de esta razón el razonar, la razón en sentido estricto. Por este motivo, la fantasía no es menos racional que la razón en sentido estricto, porque ambas son efectos de los espíritus racionales o materia racional, ambas son distintos movimientos de ella. La fantasía ocupa un lugar menor dentro del análisis de *Philosophical Letters* en comparación a su rol en *Fantasías filosóficas*. Pero, sin embargo, su concepción de la fantasía se mantiene en la obra de 1664. Poner de relieve la continuidad de ambas obras, y en especial de su concepción de la fantasía, es importante para valorar profundamente este escrito de juventud, que no ha recibido tantos análisis como otras producciones de la filósofa.

La continuidad de las obras también es observada en su concepción del conocimiento de animales, vegetales y minerales, que permanece intacta entre 1653 y 1664. La defensa del conocimiento animal, vegetal y mineral es de suma importancia en *Fantasías filosóficas* y toma un lugar aún más protagónico en las discusiones de *Philosophical Letters*. En las cartas no teme discutir directamente esta postura con filósofos contemporáneos a ella. Por lo anterior, vemos que el conocimiento de todas las criaturas no era solo un invento de su

15 «Truly, in my opinion, Man is more irrational then any of those Creatures, when he believes that all knowledge is not onely confined to one sort of Creatures, but to one part of one particular Creature, as the head, or brain of man; for who can in reason think, that there is no other sensitive and rational knowledg in Infinite Matter, but what is onely in Man or animal Creatures?»

fantasía en la obra temprana, sino también un producto de la razón en sentido estricto. Esta concepción del conocimiento como los movimientos de los espíritus racionales que habitan en cada figura, ya sea animal, vegetal o mineral, es una idea previa a su lectura sistemática de obras filosóficas, pero que no es abandonada con posterioridad al estudio correspondiente. Tener en cuenta esta concepción, y considerarla en su complejidad, nos ayuda a evitar el camino de aquellos mencionados en las cartas: que se consideran sabios y se ríen con desprecio de dicha opinión por un exceso de orgullo, autoconvencimiento y presunción.

Bibliografía

- Aguilar, C. (2020). Prólogo a Cavendish, M. (2020), *Fantasías filosóficas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Azevedo Zapata, D. M. (2017). Margaret Cavendish, Escritura, Estilo y Filosofía Natural. *Kriterion*, 137, 271-290. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n13703dmaz>.
- Begley, J. (2017). The Minde is Matter Moved: Nehemiah Grew on Margaret Cavendish. *Intellectual History Review Department of English, University of Oxford*, 4 (27), 1-22. <https://doi.org/10.1080/17496977.2017.1294862>.
- Boyle, D. (2018). *The Well-Ordered Universe: the Philosophy of Margaret Cavendish*. New York: OUP.
- Broad, J. (2011). Is Margaret Cavendish worthy of Study Today? *Studies in History and Philosophy of Science*, 42 (3), 457-461. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2011.02.004>.
- Calvente, S. (2022). Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish. En S. Manzo (coord.). *Filósofas y filósofos de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.
- Cavendish, M. (2020). *Fantasías filosóficas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical Letters, or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age*. Londres.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. La Plata: Terramar.
- Duncan, S. (2012). Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly*, 29 (4), 391-409.
- Goldberg, B. (2017). Epigenesis and the rationality of nature in William Harvey and Margaret Cavendish. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 39 (2), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s40656-017-0134-5>.
- Hock, J. (2018). Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish's *Poems and Fancies*. *Studies in Philology*, 115 (4), 766-802. <https://doi.org/10.1353/sip.2018.0029>.
- Manzo S. & Calvente S. (2022). El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas. En S. Manzo (coord.). *Filósofas y filósofos de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.
- Michaelian, K. (2009). Margaret Cavendish's Epistemology. *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (1), 31-53. <https://doi.org/10.1080/09608780802548259>.

- Monroy Nasr, Z. (2014). Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la Filosofía Experimental. En Platas Benítez, V. & Toledo Marín, L. (Eds.) (2014). *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración*. México: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Peterman, A. (2019). Margaret Cavendish on Motion and Mereology. *Journal of the History of Philosophy*, 57 (3), 471–499. <https://doi:10.1353/hph.2019.0055>.
- Sarasohn, L. (2010), *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy in the Scientific Revolution*. Baltimore: John Hopkins University Press.

El reverso de la aporofobia: la protección del estatus como patología social*

The reverse of aporophobia: Status protection as a social pathology.

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA**

Resumen: La aporofobia ha sido teorizada por Adela Cortina a partir de la tendencia a la cooperación, desarrollada desde la neuroética. En este trabajo defendiendo que la comprensión de la aporofobia se puede enriquecer si abordamos este fenómeno desde la psicología del estatus. Este análisis desde las lentes del estatus aporta tres ventajas: Permite conceptualizar filosóficamente dos tipos de conductas aporóforas que denomino aporofobia directa y aporofobia oblicua. Segunda, nos ilumina sobre el reverso de la aporofobia: cómo actúan quienes se reconocen como pobres en situaciones de aporofobia. Tercera, muestra cómo la aporofobia rompe con la lógica del reconocimiento recíproco.

Palabras clave: aporofobia, estatus, autoestima, reconocimiento, preferencias adaptativas.

Abstract: Aporophobia has been theorized by Adela Cortina from the tendency to cooperation, developed from neuroethics. In this work I argue that the understanding of aporophobia can be enriched if we approach this phenomenon from the psychology of status. This analysis from the lens of status provides three advantages. It allows philosophically conceptualizing two types of aporophobic behavior that I call direct aporophobia and oblique aporophobia. Second, it enlightens us on the reverse of aporophobia: how those who recognize themselves as poor behave in situations of aporophobia. Third, it shows how aporophobia breaks with the logic of reciprocal recognition.

Keywords: aporophobia, status, self-esteem, recognition, adaptive preferences.

Recibido: 08/09/2022. Aceptado: 03/02/2023.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO CIPROM/2021/072, financiado por la Conselleria d'Innovació, Universitats, Ciència i Societat Digital de la Generalitat Valenciana.

** Profesor Titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. Correo electrónico: p.jesus.perez@uv.es. Mi trabajo actual se centra en la neuropolítica, el tribalismo político, la polarización política y la distorsión del debate público en el mundo digital. Publicaciones recientes: “La paradoja aristotélica: cómo los discursos expresivos animalizan el debate público”, *Isegoría*, 67:e03, <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.03>; “El tribalismo digital, entre la furia y la farsa: pinchemos la burbuja de la polarización artificial en internet”, *Opinião Pública*, 28 (1), 2022, 33-61.

Introducción

La aporofobia, concepto acuñado por Adela Cortina, ha sido conceptualizada por ella principalmente en su obra *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Allí aborda este fenómeno acudiendo a los desarrollos de las neurociencias y la psicología evolucionista producidos en el último medio siglo. Cortina toma como base de su argumentación especialmente la tendencia a la reciprocación defendida por autores como Trivers (1971).

En este trabajo defiendo que la comprensión de la aporofobia se puede enriquecer si abordamos este fenómeno desde otros autores de la psicología evolucionista. En concreto, si la estudiamos desde los enfoques que la psicología evolucionista hace sobre el estatus. La tesis que defenderé es que analizar la aporofobia a través de las lentes del estatus resulta sumamente fecundo, a un doble nivel. En primer lugar, permite distinguir entre dos tipos de conductas aporófobas: aquellas en las que se practica la aporofobia de forma directa y aquellas en que la aporofobia se produce de forma oblicua o indirecta. Como argumentaré, cada una de estas conductas responde a mecanismos psicológicos distintos. Pero, en segundo lugar, acercarnos a la aporofobia desde el estatus nos ilumina sobre lo que llamo “el reverso de la aporofobia”. Esto es, nos permite comprender cómo actúan en determinadas situaciones las personas que se reconocen como pobres, entendiendo aquí la pobreza como “posesión de un menor estatus”. En estos casos, la persona que se reconoce como poseedora de un menor estatus tiende a ocultar su bajo estatus de diferentes formas. Estos comportamientos representan una clara patología social y se explican si conectamos los estudios sobre el estatus con el fenómeno de las preferencias adaptativas.

En primer lugar, a modo de introducción, sintetizaré la exposición que Cortina hace del fenómeno de la aporofobia en su libro *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Seguidamente expondré las tesis principales de la psicología evolucionista sobre el estatus. Sobre esta base, en tercer lugar, introduciré la distinción entre la aporofobia directa y la aporofobia oblicua. Defenderé que, mientras la primera se rige por la tendencia a la reciprocación, la segunda se explica mejor por el impulso a la búsqueda de estatus. Finalmente analizaré ese reverso de la aporofobia: cómo quien se reconoce como pobre en determinadas circunstancias (particularmente en contextos de aporofobia) trata de proteger su menor estatus. Aquí desgranaré diversos ejemplos de este comportamiento dirigido a proteger el menor estatus y lo haré mostrando su conexión con el fenómeno de las preferencias adaptativas. De esta forma, el enfoque propuesto en este trabajo desde la psicología del estatus presenta la aporofobia como una moneda de dos caras: por un lado, se muestra como un rechazo al pobre y, por el otro, hace patente la necesidad que el pobre siente de proteger su menor estatus en determinados contextos (particularmente en los aporófobos).

1. Bases neuroéticas de la aporofobia

Adela Cortina denuncia la existencia de una clara disonancia: por un lado, están las declaraciones y principios que se promulgan a nivel político, académico y mediático sobre la igualdad de todas las personas, sobre la necesidad de trabajar por una sociedad de ciudadanos poseedores de derechos sociales en el marco de un Estado social de justicia, así

como sobre los valores de la hospitalidad y la acogida a las personas migrantes. Pero estos principios de igualdad, justicia y solidaridad, que funcionan tan bien a nivel teórico como ideal normativo, sin embargo, chocan con ciertas actitudes y comportamientos cotidianos de rechazo a los pobres y marginados: vagabundos, migrantes, o, incluso, hacia familiares y amigos pobres (Cortina 2017, 64).

Cortina, preguntándose por las causas de esta disonancia, apunta a la configuración de nuestro cerebro. Cortina defiende que tenemos un cerebro aporóforo. Para mostrar su tesis se apoya en los descubrimientos y teorías desarrollados desde la neurociencia y la psicología evolucionista que han dado lugar a la fecunda reflexión neuroética de las últimas dos décadas. Un elemento de especial trascendencia en el que coinciden los diferentes autores de la neuroética es que el proceso evolutivo ha configurado la estructura actual de nuestro cerebro y ello arroja implicaciones sobre el comportamiento humano. Las diferencias entre los autores (psicólogos, antropólogos, neurolingüistas, filósofos) están en determinar el alcance que esa configuración cerebral, fruto del proceso evolutivo, tiene sobre el comportamiento humano en ámbitos como la toma de decisiones o la formación del juicio moral.

En este sentido, hay quienes han denunciado las carencias de diferentes propuestas neuroéticas para explicar de forma completa la formación del juicio moral, así como sus inasumibles pretensiones naturalistas (Cortina, 2011). No obstante, a pesar de sus carencias explicativas, estas teorías neuroéticas permiten evidenciar la influencia de las emociones en nuestro comportamiento, así como la existencia de elementos heredados del proceso evolutivo, como el carácter parroquial de la simpatía (Cortina 2010a, 138; 2017, 74). Algunos de estos aspectos subyacen a ciertas tendencias que manifestamos aún en la actualidad, siendo una de ellas precisamente la aporofobia. Por ese motivo, Cortina se remite al marco apuntado desde la neuroética para conocer las bases cerebrales de nuestro comportamiento aporóforo.

Concretamente, Cortina, para dar cuenta de la aporofobia, se apoya en dos tesis. La primera es la tendencia del cerebro a la disociación: nuestro cerebro tiende a evitar integrar la información que resulta desagradable. Esto explica que las personas rechazan tanto los acontecimientos como las personas que les resultan molestos. Este mecanismo psicológico de disociación está a la base del sesgo de confirmación y proporciona la primera base evolutiva de la aporofobia para Cortina: rechazamos de forma inconsciente todo aquello que consideramos molesto o que nos trae problemas (Cortina, 2017, 73).

La segunda base de la aporofobia es la capacidad de reciprocidad. Una tesis compartida en el ámbito de la psicología evolucionista es que nuestro cerebro se formó durante milenios en el marco de convivencia de grupos pequeños de no más de ciento treinta personas. En este contexto era de vital importancia procurar la ayuda de los otros y evitar su rechazo, ya que ser rechazado por el grupo acarreaba una muerte segura (Malo 2021, 87; Cortina 2010a, 137). Es por ello que el cerebro desarrolló unas tendencias evolutivas que fomentaban la simpatía hacia los cercanos y unos códigos emocionales de conducta que impulsaban la cooperación con los cercanos para, así, garantizar la supervivencia en ese entorno social concreto. Este fue, según Trivers (1971, 48-49) el origen de sentimientos como el de amistad o el de gratitud, que impulsaban a los sujetos a favorecer la cooperación con quienes se portaban de forma altruista con ellos. Del mismo modo, la vergüenza o la culpa advertían a los sujetos la necesidad de disculparse por una no cooperación para evitar el castigo del

grupo (Trivers 1971, 50). Así también, el sentimiento de indignación y el castigo moralista eran impulsos dirigidos a punir a los individuos que no cooperaban (Trivers 1971, 49-50).

En este sentido, para Cortina la reciprocación y el intercambio se han constituido como el núcleo de la convivencia social desde el periodo de formación de nuestro cerebro en la época ancestral hasta nuestras modernas sociedades basadas en el contrato (Cortina 2017, 78-79). En consecuencia, quienes nada tienen que ofrecer en la sociedad del intercambio, los pobres, sufren el rechazo de los demás individuos justamente porque representan una molestia para estos. El pobre será para Cortina no meramente quien no tiene recursos, sino quien resulta molesto en cada contexto determinado porque no tiene nada que intercambiar (Cortina 2017, 81): el vagabundo, el migrante, el familiar pobre del que es mejor no hablar ante las amistades...

Ahora bien, la tesis que deseo defender a continuación es que el fenómeno de la aporofobia se puede analizar de una forma más concreta si distinguimos los contextos sociales en los que hay una relación directa con el pobre (cuando alguien evita a un mendigo en la calle) de aquellos otros contextos en los que la relación con el pobre aparece de forma oblicua (cuando la persona trata de ocultar ante otras personas su relación con alguien pobre). En mi opinión, mientras en la relación directa con el pobre el rechazo de éste se rige precisamente por esa tendencia a la reciprocación, en aquellos casos en los que la relación es oblicua, lo que está presente es más bien otra tendencia evolutiva señalada desde la psicología evolucionista: el afán de estatus. Para mostrarlo, en la siguiente sección expondré las tesis principales de la psicología evolucionista sobre el estatus.

2. El estatus en la psicología evolucionista

Como he señalado, Trivers enfoca el proceso evolutivo desde una lógica de la cooperación ínsita en nuestro cerebro por el desarrollo de las emociones morales. Estas emociones impulsan a las personas a ganarse la estima del grupo como forma de mantener la supervivencia. Frente a este modelo, otros autores conciben la interacción social en la época ancestral en términos de conflicto mediado por el establecimiento de jerarquías de estatus.

Los diferentes autores aportan distintas definiciones de estatus. Cheng, Tracy y Henrich definen el estatus social como “el grado de influencia que alguien posee sobre la distribución de recursos, los conflictos y las decisiones del grupo” (Cheng et al. 2010, 334). Para Gilbert, Price y Allan (1995, 152) el estatus se deriva de la posición que el sujeto ocupa en la jerarquía social. El sujeto conoce su posición a partir de la comparación con otros en función de su capacidad para luchar por los recursos. Esa capacidad para luchar por recursos se muestra de dos formas: a través de la dominancia (intimidación) o bien mediante el respeto que el individuo recibe de otros sujetos (Gilbert et al. 1995, 154). Por su parte, para Anderson, Hildereth y Howland el estatus se define como “el respeto, admiración y deferencia voluntaria que un individuo recibe de otros en virtud de su valor instrumental para el grupo” (Anderson et al. 2015, 575).

Ante esta diversidad de definiciones, yo optaré aquí por aportar una que recoge elementos esenciales de todas ellas. Podemos definir el estatus como “el respeto, admiración y deferencia voluntaria que un individuo recibe de otros en virtud de la posesión de unas

cualidades valoradas por el grupo”. Esta definición permite incluir tanto el hecho de que un sujeto posea objetivamente unas cualidades (fuerza, destrezas, inteligencia) que le dan poder sobre otros, como el hecho de que esas cualidades son relevantes en tanto que son valoradas por el grupo y, por ende, el resto de miembros del grupo reconocen el mayor estatus (valor) de esa persona al poseer esas cualidades.

Más allá de las diferencias entre los autores, todos ellos coinciden en apuntar a la competición por el estatus como un rasgo adaptativo de los humanos que compartimos con los animales. En el entorno social, tanto animales como humanos compiten por la posesión de bienes (territorio, alimento, pareja) y lo hacen mostrando unas habilidades específicas que les sitúen por encima de sus competidores. Además, esta competición por el estatus con otros individuos llevó al desarrollo de diferentes adaptaciones psicológicas motivacionales y afectivas. La primera de esas motivaciones, y la más importante, es la comparación social. Como señalan Gilbert, Price y Allan (1995, 149), la comparación social es un fenómeno ubicuo en animales y humanos. Los individuos monitorizan su estatus y el de los otros en el entorno social con el objetivo de calibrar su posición en la jerarquía social. Ello les permitirá conocer su valor relativo y saber si están en condiciones de luchar por los recursos. Así, la propensión a calibrar el estatus es una primera y elemental regla de supervivencia en el entorno social. Además, mostrar a los otros la posesión de un alto estatus (mediante el prestigio o la dominancia) o un bajo estatus (batiéndose en retirada) son estrategias de supervivencia dirigidas a evitar conflictos innecesarios que dañen a los más débiles (Cheng et al. 2010, 335).

Por otro lado, para estos autores las emociones morales como el orgullo, la vergüenza, la envidia o el resentimiento son explicables también desde el estatus. La comparación social y las señales de deferencia y admiración (o, en su caso, de rechazo) que los sujetos reciben de los otros en función de la posesión o carencia de rasgos valorados por el grupo estarían a la base de las emociones morales del orgullo (en el primer caso) y de la envidia o el resentimiento (en el segundo). Es decir, recibir señales de atribución de estatus (admiración) genera en los sujetos orgullo, lo que les lleva a luchar por subir en estatus en ese entorno. En cambio, las señales de rechazo provocan emociones de resentimiento o vergüenza, que impulsan a los sujetos a no competir por estatus y buscar la interacción en otros contextos en los que puedan recibir aprobación (Gilbert et al. 1995, 155).

Evidentemente, las cualidades que otorgan estatus a los sujetos varían en cada contexto social: en la academia se prestigia la inteligencia, en el fútbol la destreza física y en una agencia de modelos la belleza. De ahí que el estatus de los sujetos varíe de un escenario a otro (Anderson et al. 2015, 575; Gilbert et al. 1995, 155). Alguien puede tener un alto estatus en la academia por su inteligencia, pero tener un bajo estatus en el fútbol si no tiene destrezas físicas. En cualquier caso, los sujetos monitorizan su estatus en cada contexto en función de las cualidades que allí se valoran y, de esta forma, reconocen su posición relativa dentro del grupo. Este es un fenómeno interesante por lo que veremos a continuación, pues los sujetos tienden a relacionarse con personas con un estatus similar, ya que relacionarse con personas de mayor estatus las daña en su autoestima (Gilbert et al. 1995, 160).

De esta forma, elementos señalados como la tendencia de los sujetos a la comparación social y a calibrar su estatus relativo en un grupo, la propensión a relacionarse con gente de un estatus similar, así como esta lectura de las emociones morales desde las lentes del esta-

tus, nos permiten abordar el fenómeno de la aporofobia en una dimensión más amplia. En la siguiente sección introduciré la distinción entre una aporofobia directa y una aporofobia oblicua. Posteriormente, expondré el reverso de la aporofobia: la perspectiva del pobre que percibe su menor estatus.

3. Aporofobia directa y aporofobia oblicua

El análisis realizado hasta el momento nos permite advertir cómo el fenómeno de la aporofobia, entendido como el rechazo al pobre, se puede articular de dos maneras diferentes y en cada una de ellas el rechazo al pobre responde a un mecanismo psicológico distinto. Por un lado, hay una aporofobia directa. Esta se produce en aquellas situaciones en las que la persona percibe una relación directa con el pobre. Esa relación puede ser por aproximación física: ver al mendigo en la calle o encontrarse con el amigo necesitado que pide favores que nunca devuelve. También puede haber una relación directa a través del impacto emocional producido por la visualización del pobre a través de los medios de comunicación: la llegada de pateras a las costas emitida en los informativos, por ejemplo. En todos estos casos se activaría en los sujetos tanto la tendencia al rechazo a los que no van a reciprocarse, así como el mecanismo de disociación que recoge Cortina en su modelo teórico. En ambas situaciones, la visualización del pobre (en la proximidad o en televisión) crea un contexto que activa nuestras tendencias evolutivas dirigidas al rechazo a quien no tiene nada que aportar y a quien nos puede resultar molesto. En cambio, unas imágenes en televisión de la llegada de turistas o de un jeque con un séquito de sirvientes no generan ese sentimiento de rechazo porque, siguiendo a Cortina, en los turistas o en el jeque reconocemos a personas que sí pueden reciprocarse porque tienen algo que intercambiar (dinero para gastar en nuestro sector turístico o, en el caso del jeque, inversiones millonarias en empresas estratégicas). Por tanto, su visualización no nos resulta ni mucho menos molesta (Cortina 2017, 21).

Ahora bien, en otros casos la aporofobia se manifiesta de una manera diferente, en un doble sentido. Por un lado, la relación con el pobre aparece de una forma que podemos calificar de oblicua: la persona percibe la relación con el pobre, pero esa relación no es captada por otras personas que la acompañan. Un ejemplo lo representa el grupo de abuelos que comienzan a hablar de los trabajos de sus nietos y el abuelo cuyo nieto es pobre calla. Otro ejemplo, sobre el que volveré después, es cuando un grupo de personas bien posicionadas socialmente en una gran ciudad (profesionales liberales) suben a un taxi y resulta que el taxista es un conocido de una de esas personas, ya que ambos son oriundos de un pueblo pequeño en el que todos se conocen. Entonces esa persona se hace el sueco, ignora al taxista y no le dirige la palabra en todo el trayecto. De esta forma la relación con el pobre no es percibida por sus compañeros.

Ambos ejemplos revelan una segunda diferencia entre la aporofobia directa y la oblicua: en la aporofobia directa el sujeto mejor situado siente un rechazo hacia el pobre porque éste está en una situación inferior y no tiene nada que aportarle en esa sociedad del intercambio. Sin embargo, en la aporofobia oblicua el sujeto siente algo distinto. Siente que evidenciar su relación con el pobre lo señalará a él mismo como pobre ante el resto de personas presentes, al quedar las otras mejor situadas que él. De ahí que en estos casos hable de “aporofobia

oblicua”. Lo hago así porque en ellos para el protagonista lo que aparece en primer plano no es la relación con el pobre, sino la relación con otros sujetos bien situados. Aquí la relación con el pobre queda en un segundo plano. Además, lo que preocupa al sujeto es cómo su relación con el pobre puede dañar su posición entre las personas bien situadas. Este punto es clave ya que muestra cómo en este contexto el rechazo al pobre viene impulsado por la necesidad de esa persona de proteger su estatus en el entorno social. De ahí que sea más correcto analizar esta forma de aporofobia desde la psicología del estatus expuesta en la sección anterior.

En esta línea, el ejemplo de los abuelos que comentan el trabajo de sus nietos representa lo que podríamos calificar como exhibición o berrea de estatus. La berrea es una lucha incruenta de berridos mediante la que los ciervos machos buscan aparentar una mayor fuerza física con el objetivo de expulsar a los otros machos de la lucha por las hembras, evitando así la confrontación física en la que alguno de los contendientes pueda resultar malherido (Malo 2021, 173) o, si acaban enganchados por la cornamenta, puedan acabar ambos muertos por hambre y sed. Pues bien, las conversaciones de abuelos sobre el trabajo de sus nietos funcionan de modo similar, aunque aquí los sujetos compiten por el estatus. Efectivamente, esas conversaciones reproducen un contexto pragmático en el que todos los participantes monitorizan el estatus del resto y, por tanto, todos son conscientes de que necesitan quedar bien posicionados. Así, cada uno toma la palabra para hablar de lo bien situado profesionalmente que está su nieto o nieta: “mi nieto es médico”; “mi nieta es arquitecta”; “mi nieta es jueza”, etc... Cada una de estas expresiones no es una manifestación inocente y gratuita del oficio del nieto o la nieta. Representa en realidad una berrea de estatus: cada cual busca exhibir un estatus con el objetivo de marcar un nivel de estatus que el resto, al menos, debe igualar. Prueba de ello es que aquel abuelo cuyo nieto tiene un trabajo de baja cualificación no expresa el trabajo de su nieto. No lo hace porque ese abuelo capta intuitivamente que esa conversación no se rige por una racionalidad comunicativa ni versa realmente sobre los oficios de los nietos. Esa conversación es un ejercicio de racionalidad estratégica dirigido a marcar un estatus.

Por ese motivo, el abuelo cuyo nieto es pobre es consciente de que expresando el oficio de su nieto evidenciará ante los compañeros su menor estatus. Porque, como el contexto pragmático representa una berrea de estatus, si el abuelo dice “mi nieto es camarero” todos intuitivamente entenderán “mi estatus es inferior al vuestro”. Así, en estos casos emerge ese impulso a la búsqueda de estatus heredado del proceso evolutivo y evidenciado por la psicología (Cheng et al. 2010, 334), y provoca en el sujeto la conducta apropiada para proteger su menor estatus. Por eso ese abuelo opta por callar o por cambiar de tema (“parece que ha quedado buena tarde”) y lo hace con el objetivo de proteger su menor estatus. Esto sucede porque lo que ese abuelo tiene presente no es tanto su relación con su nieto, sino cómo esa relación afectará a su estatus en el grupo de abuelos. De ahí que sea una aporofobia oblicua.

Ahora bien, esta aporofobia oblicua es interesante también porque justamente abre el fenómeno de la aporofobia a la perspectiva del pobre. Es decir, mientras en la aporofobia directa el sujeto protagonista es el mejor situado, en la aporofobia oblicua el protagonista es alguien que, por su relación con el pobre, se reconoce a sí mismo como pobre frente a otros. En este sentido, la aporofobia oblicua, analizada a través de las lentes del estatus, nos muestra el reverso de la aporofobia: qué siente el pobre en su relación con alguien mejor situado

y por qué se comporta de la manera en que lo hace. De esta forma la aporofobia oblicua permite conceptualizar filosóficamente un conjunto de situaciones sociales de diversa índole (algunas de ellas aporófobas, otras no) en las que, inadvertidamente, los sujetos reconocen una gran diferencia de estatus entre ellos. Esto lleva a los que se ven en la posición inferior a retraerse o a actuar de una forma que oculte su menor estatus. El resultado de ello es un conjunto de relaciones patológicas que rompen con lo que debería ser una relación normal entre personas en diferentes escenarios. En la última sección abordaré algunas de esas situaciones.

4. La protección del estatus como patología social

Adela Cortina presenta su democracia comunicativa como un modelo cordial de ética del discurso. Para Cortina, la relación dialógica no presupone solo unas pretensiones de validez que entrañan una relación de simetría entre las partes (Habermas 1991, 160). Presupone también la existencia de un vínculo cordial entre los hablantes. Es decir, los sujetos se reconocen recíprocamente como personas con una misma dignidad y, al mismo tiempo, reconocen entre sí un vínculo originario, que impulsa en ellos el sentimiento ético de compasión desde el que articular la convivencia respetando sus legítimas diferencias (Cortina 2010b, 88; Ortega Esquembre 2019, 219).

Esta base teórica de reconocimiento recíproco se puede aplicar a las relaciones entre personas en ámbitos particulares del mundo de la vida, por expresarlo en la terminología habermasiana. Así, entre amigos debe regir, como señala Aristóteles, el amor al otro por sí mismo y no por el interés que cada uno obtiene del otro (Aristóteles 2000a, 1159a10); o en el encuentro casual en una gran ciudad de dos paisanos oriundos del mismo pueblo (que no tengan rencillas entre ellos) debe reinar el gozo del encuentro con alguien con quien existe un vínculo y el placer por conversar sobre novedades relativas al pueblo.

Sin embargo, actualmente en estos contextos sociales, y en otros, especialmente en nuestras sociedades capitalistas, subyacen dos elementos que pervierten la lógica del reconocimiento recíproco. El primero es acertadamente señalado por Goulet. Para este teórico del desarrollo el modelo de felicidad occidental se basa en la posesión de bienes. Ciertamente, Goulet reconoce que el tener bienes es una parte consustancial del ser humano. Como seres imperfectos, todas las personas necesitan tener bienes para desarrollar su existencia (Goulet 1999, 67). De hecho, el ser humano necesita tener bienes más allá de los necesarios para la subsistencia. Porque, como decía Aristóteles, los hombres “no han formado una comunidad sólo para vivir, sino para vivir bien” (Aristóteles 2000b, 1280a6). En este mismo sentido señala Goulet que el ser humano necesita tener una cantidad de bienes lo suficiente “para que pueda dedicar una parte de sus energías a otros asuntos que no sean de la misma subsistencia” (Goulet 1999, 68). Es decir, el ser humano necesita poseer una cantidad suficiente de bienes que le garantice no sólo la subsistencia sino también la estima y la libertad en su entorno social.

Ahora bien, la conexión del *tener* con el elemento de la estima representa un punto fundamental para abordar la aporofobia. Por un lado, como se defiende por los teóricos del reconocimiento desde Hegel, la estima es relacional, de tal forma que la autoestima es deudora de la estima que el sujeto recibe de los otros. Pero, además, como señala acertada-

mente Goulet (1999, 58), la estima se articula de un modo relativo a cada entorno social. Este segundo elemento es el que nos interesa aquí. Si bien es cierto que el *tener* forma parte consustancial del *ser*, en las diferentes culturas y sociedades esa relación entre el ser y el tener se puede configurar de un modo diferente. Este es el elemento clave. Para Goulet las sociedades tradicionales se entienden de un modo holístico. En ellas el individuo se comprende a sí mismo como formando parte de un grupo. Esto hace que en el *ser* de la persona tenga un mayor peso la relación con los otros (Goulet 1999, 191) y con el medio ambiente (Goulet 1999, 123). De esta forma, la persona puede tener pocos recursos, pero aun así ser feliz. Esta es una idea de base netamente aristotélica. Para Aristóteles la felicidad no está en las cosas (los bienes), pues las riquezas y honores se quieren para ser feliz (Aristóteles 2000a, 1097b). El ser humano, como ser social, solo puede ser feliz en el marco de la relación con otros, mediante la amistad. Así dirá Aristóteles que “el hombre feliz necesita amigos” (Aristóteles 2000a, 1169b20). A este respecto, señala Goulet que este modelo de felicidad estuvo presente en occidente hasta el desarrollo del capitalismo. Hasta entonces, dice Goulet (1999, 58), las personas vivían en una situación de pobreza, pero eran felices y no se sentían desgraciadas, a pesar de poseer escasos bienes.

Sin embargo, la abundancia de bienes propiciada por la sociedad capitalista ha hecho que las personas ya no busquen la felicidad en la relación con los otros, sino en las cosas, esto es, en la posesión de bienes. En este sentido, la tesis de Goulet es que en las sociedades capitalistas “la prosperidad material se ha convertido en piedra de toque de la valía humana” (Goulet 1999, 58). Es decir, la abundancia de bienes ha hecho que el *ser* se reduzca al *tener*. Esto, de hecho, ya lo anticipó Constant en su famosa conferencia sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Allí decía que en la sociedad comercial el hombre ya no buscaba la felicidad en la participación en la esfera pública (esto es, en el vínculo con los otros), sino en los goces de los bienes en la vida privada (Constant 1989, 269) (es decir, en las cosas, como diría Aristóteles). Esta derivación de la felicidad a la vida privada y, más concretamente, al disfrute de los bienes derivados de la actividad comercial, hará que los sujetos entiendan que tener más bienes que otros supone ser más feliz. De esta forma, como señalará Veblen, quien no pueda tener un nivel de consumo similar al de amigos y familiares se sentirá dañado en su autoestima (Veblen, 1963, 38). Es más, Goulet aplica esta idea también al desarrollo: aquellos pueblos que se reconocen como poseedores de unos menores niveles de crecimiento económico, industria y bienes materiales, se sienten dañados en su autoestima y tratan de imitar el desarrollo de los países industrializados para ganar en estima, siendo el caso más evidente Japón (Goulet 1999, 58).

Este modelo de felicidad capitalista basado en la posesión de bienes nos conecta con el segundo elemento que subvierte la lógica del reconocimiento recíproco: la monitorización que los sujetos hacen del estatus propio y del ajeno. Cuando los sujetos reducen el *ser* al *tener*, dejando en un segundo plano la importancia del vínculo, abordan las relaciones sociales desde la monitorización del estatus para calibrar su posición en esa relación. Entonces emerge el impulso a la búsqueda de estatus, heredado, como he señalado antes, del proceso evolutivo, y provoca de forma inconsciente en las personas ciertas reacciones que quiebran la relación de reconocimiento recíproco y, con ella, la armonía esperada en esas situaciones.

Un primer ejemplo sería el del taxista antes señalado. Cuando dos paisanos (sin rencillas) oriundos del mismo pueblo se encuentran casualmente en la gran ciudad es normal que se paren, se saluden y conversen un rato sobre las respectivas familias y las novedades sobre el pueblo del que ambos proceden. Esta es una situación, por expresarlo en la terminología de Cortina, de reconocimiento recíproco en la que ambos reconocen un vínculo entre ellos y se ven, además, como iguales (Cortina 2010b, 88).

Sin embargo, esta situación se puede pervertir cuando uno de ellos va acompañado de otras personas de un estatus elevado similar al suyo y su otro paisano evidencia la posesión de un estatus inferior. Entonces, como veíamos con el caso del profesional liberal, ese profesional finge no conocer al taxista, ya que saludarle, como es propio entre paisanos, evidenciará ante sus compañeros de profesión que su estatus es inferior. Obviamente, a esto se podría responder que la relación con el taxista no tendría necesariamente que representar para el profesional un descenso en estatus. Sus compañeros podrían pensar que encontrarse con un paisano taxista es una anécdota sin importancia. Pero, desgraciadamente, esto no es así. Porque ese profesional que reconoce a su paisano al subir al taxi con sus compañeros de trabajo, en ese contexto, ya no ve a su paisano con las lentes del reconocimiento recíproco y del vínculo que comparten (como sucedería en otra situación en la que se encontrarán casualmente los dos solos). El hecho de que haya otros compañeros de alto estatus como él presentes allí hace que esa persona vea a su paisano de una forma patológica, a través de las lentes del estatus. Por eso, en lugar de embargarle un sentimiento de alegría al ver a su paisano, al profesional bien situado le invade un sentimiento de aporofobia oblicua: porque, al reducir el *ser* al *tener*, el profesional ve en su paisano taxista una amenaza a su estatus ante sus compañeros bien situados. De ahí que se haga el sueco como estrategia para proteger su estatus.

Pero, ¿y qué siente el taxista? Pues obviamente el taxista, al ver cómo su paisano bien acompañado le ignora, percibe intuitivamente la diferencia de estatus y sentirá indignación al no ser reconocido en su igual dignidad (y en el vínculo que les une como paisanos); consecuentemente sentirá dañada su autoestima y optará por callar también. El taxista calla desde la indignación ética, al no verse reconocido por su paisano en el vínculo. Pero también calla para proteger su estatus ante la actitud aporófoba de su paisano. El taxista es consciente de que saludando a su paisano dejaría a éste en evidencia ante sus compañeros como un borde aporófobo, a lo que su paisano reaccionaría fingiendo no haberle reconocido. Así, el silencio del taxista evita que se produzca esa situación incómoda y permite ocultar ante los otros pasajeros la diferencia de estatus con su paisano.

De este modo, el silencio del taxista mantiene a ojos de los otros pasajeros una relación normal entre un taxista y los clientes. El viaje transcurre en silencio y al final uno de los clientes paga la carrera, se bajan del vehículo y se van. Para los otros pasajeros ese viaje ha transcurrido de una forma normal y respetuosa, justamente porque no eran conscientes del vínculo existente entre su compañero y el taxista. Pero entre el taxista y su paisano ha habido una relación patológica de aporofobia oblicua, en la que el pasajero pensaba que mostrar su relación con el taxista rebajaría su estatus ante sus compañeros. Porque en el taxista no veía a un paisano con una misma dignidad, sino a un pobre que puede rebajar su estatus. Esto es así porque el profesional liberal reduce el *ser* de su paisano a su *tener*, obviando el

vínculo que les une y que les hace reconocerse como personas con igual dignidad a pesar de su diferente estatus económico (su diferente *tener*).

Este ejemplo muestra cómo la aporofobia oblicua, impulsada por la necesidad evolutiva de mantener el estatus, instaura relaciones patológicas entre las personas que rompen con la lógica del reconocimiento recíproco en la igual dignidad. Esto sucede porque la lógica del estatus es jerárquica y en ella impera necesariamente la asimetría. De ahí que entre las personas deba regir una lógica ética del reconocimiento recíproco en la igual dignidad por encima de la lógica fáctica del estatus, heredada de la evolución.

Otro ejemplo es relativo a la amistad. Como afirma Aristóteles, la amistad verdadera se cimenta en el amor al amigo por sí mismo y entre amigos debe imperar el deseo recíproco del bien (Aristóteles 2000a, 1156b10). Ciertamente, una relación de amistad se puede quebrar por múltiples motivos: uno de los amigos se va a vivir a otra zona de la ciudad donde hace nuevas amistades, o encuentra el amor y deja de lado a los antiguos amigos... Sin embargo, hay una causa de la ruptura de la amistad que llama especialmente la atención. Es el caso de las amistades juveniles que se rompen cuando uno de los amigos cambia de estatus al comenzar a trabajar mientras los otros continúan en paro o padecen exclusión social. Aparentemente la nueva situación no debería alterar la relación entre los amigos. Sin embargo, hay un cambio que resulta obvio: cuando el amigo comienza a trabajar, especialmente cuando lo hace en un buen empleo, sus temas de conversación (viajes, trabajo) son diferentes y evidencian un diferente estatus respecto de sus amigos desempleados. Estos otros, al no trabajar, no ganan dinero, por lo que no pueden viajar ni hablar de temas laborales. Por tanto, la conversación del amigo que trabaja sobre sus anécdotas en la oficina, o sobre viajes de placer o de trabajo, es percibida por sus amigos pobres como una exhibición de estatus que marca una enorme distancia con ellos. Por expresarlo en términos aristotélicos, los amigos que aún no se han incorporado al mundo laboral (en este caso concreto, por padecer pobreza y exclusión social), permanecen “en su mentalidad de niño” (Aristóteles 2000a, 1165b25). En cambio, el que ha comenzado a trabajar “llega a su plenitud viril” (Aristóteles 2000a, 1165b25). Así, dice Aristóteles, esos amigos ya no pueden seguir siéndolo porque “ya no tienen los mismos gustos ni se alegran ni se apenan por las mismas cosas” (Aristóteles 2000a, 1165b25). En otras palabras, el cambio de estatus del que ha comenzado a trabajar lleva consigo unos gustos y temas de conversación distintos que hacen patente una gran diferencia de estatus con sus amigos que continúan en la pobreza.

En este sentido, la reacción natural de esos amigos pobres será, desgraciadamente, hacer el vacío a su amigo mejor posicionado. Esta es una actitud incomprensible desde el punto de vista de la relación de amistad que une (unía) a la pandilla. Pero es perfectamente entendible si advertimos que los amigos que padecen exclusión social ven herida su autoestima al evidenciarse su menor estatus y tratan de protegerla rompiendo su relación con el otro amigo.¹ Porque, como señalé en la sección anterior, las personas sienten dañada su autoestima cuando se relacionan con gente de mayor estatus y, por ello, tienden a relacionarse con

1 También los jóvenes universitarios, cuando no alcanzan objetivos profesionales similares a sus amistades, tienden a retraerse y buscar otras compañías acordes a su menor estatus.

individuos de su mismo estatus (Gilbert et al. 1995, 160). Esto las lleva, desgraciadamente, a desligarse de aquellas personas que perciben con un estatus superior.

Este, por cierto, es un hecho apuntado indirectamente por los teóricos de las preferencias adaptativas. Amarante, Arim y Perazzo analizan formas de ayudas condicionadas para eliminar las preferencias adaptativas. Estos proyectos tienen en común un elemento clave: inciden en provocar la relación de los sujetos con preferencias adaptativas con otros mejor situados, con el objetivo de generar en los primeros nuevos horizontes vitales y reforzar su agencia. Con ello los sujetos con preferencias adaptativas desarrollarán nuevas actitudes emancipatorias que les permitan sacar provecho de los planes de ayuda sociales (Amarante et al. 2009, 270).

Ahora bien, hay un aspecto señalado por Gustavo Pereira que resulta fundamental. Este autor afirma que los proyectos de inserción laboral junto a personas más capacitadas permiten el desarrollo de la agencia en los sujetos con preferencias adaptativas al abrirles a nuevas expectativas laborales. Sin embargo, a corto plazo, ese incremento de la agencia va acompañado de un aumento de la frustración al volver a desear cosas que, en ese momento, aún no pueden alcanzar. Esta situación provoca que los sujetos con preferencias adaptativas abandonen esos proyectos formativos para eliminar la frustración que sienten al integrarse en ese ambiente (Pereira 2009, 68). Para evitar esa huida, se introducen precisamente las prestaciones condicionadas, que les permitan contar con una base económica que les capacite para afrontar ese nuevo entorno. La prestación económica ejerce como compensación de bienestar que mitigue la aparición de la frustración y permita a los sujetos progresar en el fortalecimiento de su agencia (Pereira 2009, 68).

Pues bien, esa frustración que lleva al abandono de los proyectos de inserción laboral, que Pereira analiza desde la perspectiva cognitivista, se puede explicar también desde las lentes del estatus. Efectivamente, la inserción de las personas con preferencias adaptativas junto a otras más capacitadas y con horizontes vitales más amplios hace que, en el corto plazo, los sujetos con preferencias adaptativas adviertan una diferencia de estatus con las otras personas. Esa percepción del menor estatus las daña en su autoestima, provoca la sensación de frustración y, como vimos en el caso de los amigos pobres, lleva a los sujetos a romper sus lazos con quienes están mejor situados como forma de proteger su menor estatus.

Así pues, podemos observar en todos estos ejemplos un patrón que se repite: el profesional liberal que ignora a su paisano peor situado ante sus compañeros, el taxista que se ve ignorado por su paisano, los amigos pobres que rompen con el amigo que encuentra trabajo o el abuelo que calla cuando sus compañeros hacen berrea de estatus. Todos ellos realizan acciones que no resultan comprensibles desde el punto de vista de lo que debería ser una sana relación social entre paisanos que se encuentran ocasionalmente en la gran ciudad, entre amigos desde la infancia o entre conocidos que comentan los oficios de sus nietos. Sin embargo, esos comportamientos cobran sentido pleno cuando se les observa a través de las lentes del estatus: todos ellos actúan guiados por el impulso latente de mantener y proteger su estatus en el contexto social. Por todo ello, el elemento del estatus resulta clave para analizar la aporofobia. Este enfoque nos permite comprender el comportamiento del pobre, así como el del sujeto mejor situado en su relación tanto con el pobre como con otros sujetos bien situados.

5. Conclusión

La aporofobia, entendida como el rechazo al pobre, representa una patología social que hunde sus raíces en ciertas tendencias heredadas del proceso evolutivo. En este trabajo he analizado la aporofobia desde la psicología del estatus. Este enfoque me ha permitido, en primer lugar, clarificar las bases psicológicas de este fenómeno, que irían más allá de la tendencia a la reciprocación y de las disociaciones evaluativas. Como he defendido, en la aporofobia late también el impulso a la búsqueda de estatus. Por otro lado, el análisis de la aporofobia desde las lentes del estatus hace posible conceptualizar diferentes formas de aporofobia, la directa y la oblicua. En esta última emerge inadvertidamente la necesidad de los sujetos de proteger su estatus en el entorno social. Finalmente, la aporofobia oblicua resulta especialmente importante, ya que nos ilumina sobre la perspectiva del pobre en las situaciones de aporofobia.

Queda por delante la tarea de abordar las consecuencias que esta tendencia a mantener el estatus arroja sobre la vida social y cómo afrontar y restablecer unas relaciones sociales que deberían regirse por el reconocimiento recíproco en lugar de estar supeditadas a la necesidad de los individuos de proteger su menor estatus.

Referencias

- Amarante, V., Arim, R. y Perazzo, I. (2009). El impacto de las políticas para la reducción de la pobreza sobre la agencia. En A. Cortina y G. Pereira (eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen* (pp. 263-280). Madrid: Tecnos.
- Anderson, C., Hildereth, J. A. D. & Howland, L. (2015). Is the desire for status a fundamental human motive? A review of the empirical literature. *Psychological Bulletin*, 141 (3), 574-601.
- Aristóteles (2000a). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Cheng, J. T., Tracy, J. L. & Henrich, J. (2010). Pride, personality and the evolutionary foundations of human social status. *Evolution and Human Behavior*, 31 (5), 334- 347.
- Constant, B. (1989). *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2010a). "Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" *Isegoría*, 42, 129-148.
- Cortina, A. (2010b). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Gilbert, P., Price, J. y Allan, S. (1995). Social comparison, social attractiveness and evolution: how might they be related? *New ideas in Psychology*, 13 (2), 149-165.
- Habermas J. (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Malo, P. (2021). *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*. Barcelona: Deusto.

- Ortega Esquembre, C. (2019). La aporofobia como desafío antropológico. De la lógica de la cooperación a la lógica del reconocimiento. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 77, 215-224.
- Pereira, G. (2009). Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía. En A. Cortina y G. Pereira (eds.). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen* (pp. 57-76). Madrid: Tecnos.
- Trivers, R. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57.
- Veblen, T. (1963). *Teoría de la clase ociosa*. México: F.C.E.

Matemática y filosofía natural en Leibniz (1677-1686)

Mathematics and natural philosophy in Leibniz (1677-1686)

FEDERICO RAFFO QUINTANA*

Resumen: en este trabajo se analiza la concepción leibniziana del objeto de la matemática en el período comprendido entre los años 1677-1686, con el objetivo de argumentar a favor de la hipótesis de que el autor habría sostenido una visión “predicativa” de la matemática. Para ello (1) se analiza la concepción de la matemática como la ciencia sobre las “cosas imaginables”; (2) se argumenta que los objetos matemáticos son nociones concretas y, entre ellos, (3) nociones incompletas que se predicán, en tanto atributos de cosas, de nociones completas o tenidas como si fueran tales.

Palabras clave: Leibniz, matemática, naturaleza, imaginación, ente matemático, noción incompleta

Abstract: this paper analyzes the Leibnizian conception about the object of mathematics in the period that goes from 1677 to 1686. The goal is to argue for the hypothesis that Leibniz would have held a “predicative” view of mathematics. In order to do this, (1) I first analyze the conception of mathematics as the science of “imaginable things”; (2) I then argue that mathematical objects are concrete notions, and, amongst them, (3) incomplete notions that are predicated, as attributes of things, of complete notions or notions that are taken as if they were complete.

Keywords: Leibniz, mathematics, nature, imagination, mathematical entity, incomplete notion

Recibido: 26/12/2022. Aceptado: 09/02/2023.

* Universidad Católica Argentina – CONICET, Argentina. Principales áreas de trabajo: historia de la filosofía moderna, filosofía e historia de la ciencia, teoría del conocimiento y metafísica. Trabajos recientes: (1) Esquisabel, O. y Raffo Quintana, F. (2022). La doble perspectiva técnica y filosófica de Leibniz acerca de los infinitesimales: un camino hacia la idealidad de lo matemático. *ÉNDOXA- Series filosóficas*, 50, 33-54. (2) Esquisabel, O. y Raffo Quintana, F. (2021). Fiction, possibility and impossibility: Three kinds of mathematical fictions in Leibniz’s work. *Archive for History of Exact Sciences*, 75 (6), 613-647. Correo electrónico: federq@gmail.com. Trabajo realizado en el marco del proyecto PIBAA-CONICET 28720210100086CO: “La idealidad de la matemática y las explicaciones de la naturaleza en Leibniz (1675-1686)”.

Introducción

En este trabajo reconstruiremos la concepción de Leibniz del objeto de la matemática en el período que va aproximadamente de 1677 a 1686. Puntualmente, mostraremos que Leibniz habría sostenido una concepción “predicativa” de la matemática, en el sentido de que los entes matemáticos son nociones incompletas que se predicán de cosas cuyas nociones o bien son completas, o bien se toman como si fueran tales.

Trabajaremos con la hipótesis de que las concepciones de Leibniz sobre la matemática y el objeto matemático se vieron profundamente influidas por la metafísica y la filosofía natural leibnizianas del período circunscrito. Así, la concepción de Leibniz de las nociones completas de las sustancias individuales, como aquellas en las que «se contienen todos sus predicados, tanto necesarios como contingentes, pasados, presentes y futuros» (A VI 4, 1617), es fundamental para entender, en contraposición, la concepción de los objetos matemáticos como nociones concretas incompletas. A su vez, para la concepción predicativa de la matemática es decisiva la visión de que la física es la ciencia de los atributos del cuerpo, algunos de los cuales son distintos (esto es, entendemos las nociones en las que se resuelven) y otros, confusos (no podemos resolverlas, como las cualidades sensibles). Los atributos distintos, a su vez, pueden serlo por resolverse en nociones que pertenecen a la matemática, o bien por resolverse en nociones de la metafísica. Así, por ejemplo, la noción de extensión se resuelve en las de magnitud y situación, que, a su vez, son consideradas respectivamente por la aritmética o el álgebra y por la geometría (A VI 4, 1981-1982), mientras que nociones como causa, efecto y potencia, que son decisivas para la formulación del principio de la mecánica de equipolencia (A VIII, 2, 135), así como también las nociones de existencia, duración, acción y pasión (A VI 4, 2009), pertenecen a la metafísica. En este contexto, los conceptos matemáticos sirven tanto para explicar los atributos del cuerpo distinto-matemáticos, como también para hacer ciencia sobre los atributos confusos, lo que, en efecto, es precisamente posible mediante la aplicación de atributos distintos sobre confusos. Así resultan, por ejemplo, ciencias como la óptica, cuyas conclusiones se obtienen gracias a las cualidades distintas “acompañantes”, como son el número, la magnitud, la figura o la consistencia. En otras palabras, si observamos que hay cualidades distintas que siempre acompañan a algunas cualidades confusas, con el auxilio de estas cualidades distintas acompañantes podremos explicar cosas de los cuerpos en lo relativo a las cualidades confusas (A VI 4, 1961-1962).

Para enmarcar con mayor claridad el objetivo de este trabajo, distingamos tres niveles de análisis¹ que podrían llevarse a cabo en el abordaje del objeto matemático, que, aunque estén estrechamente conectados entre sí, son distintos: en primer lugar, está lo que llamaremos el “nivel cognitivo” de análisis, relativo al estudio de los procesos por los cuales conocemos los objetos matemáticos y sus propiedades; en segundo lugar, está el nivel “lógico-semántico”, en el que se abordan las relaciones que hay entre los predicados matemáticos tanto entre sí, como con su sujeto de atribución. A este nivel pertenecen preguntas como: ¿de qué se predicán los objetos matemáticos? o ¿cómo lo hacen? Finalmente, en tercer lugar, está el nivel “metafísico”, relativo al estatus que tienen los objetos

1 Le agradezco a Oscar Esquisabel por la sugerencia de distinguir explícitamente estos tres niveles.

y propiedades matemáticas desde el punto de vista de su existencia. Aunque Leibniz no haga estas distinciones de manera explícita, es conveniente exhibirlas, puesto que las problemáticas y los modos de abordaje son claramente diferentes. Como señalamos, esta distinción nos permite circunscribir de manera adecuada nuestro trabajo: en efecto, nuestro interés aquí estará puesto en el segundo de estos niveles de análisis, aunque podamos decir algo tangencialmente de los otros dos, en especial del tercero.

Precisamente en el sentido de lo descrito en el segundo nivel de análisis es que decimos que hay una concepción predicativa de la matemática: de alguna manera, ella “apunta” a explicar atributos del cuerpo. No todos los atributos, ciertamente, pues, como ya señalamos, Leibniz es suficientemente explícito acerca del hecho de que algunos de los atributos distintos de los cuerpos se reducen a nociones metafísicas. No obstante, la matemática explica algunos de los atributos aparentes del cuerpo (aunque no todos; retomaremos esta cuestión más adelante) y, por tal razón, los objetos matemáticos se predicán de las cosas como de sus sujetos. En este sentido, siguiendo el célebre ejemplo de Leibniz que exhibe a lo largo de la correspondencia con Arnauld, la “esfera” es un atributo que se predica del objeto material que Arquímedes hizo colocar sobre su tumba (es decir, “la esfera sobre la tumba de Arquímedes”). No significa esto que la matemática esté subordinada a la física, pues más bien ocurre lo contrario: por las razones que ya señalamos, la física está subordinada tanto a la matemática como a la metafísica (entre otros, A VI 4, 1394 y 1982). Sin embargo, lo que esta perspectiva muestra es que la matemática no es ajena a la consideración de las cosas, sino que más bien parece que tiene lugar lo contrario. Leibniz parece traslucir esto mismo en el siguiente pasaje de 1679:

En Geometría y Aritmética, por lo tanto, no entendemos por líneas y números cosas abstractas, sino que [entendemos] cosas con ellos, como, por ejemplo, *círculo*, ciertamente de oro, de plata, de madera; *número*, esto es, muchas cosas, como: *número cuadrado*, esto es, tantas [cosas] como puedan disponerse cuadradamente. (A VI 4, 337)

Así, la matemática es una ciencia que aborda las cosas en un aspecto, o mejor, considera en teoría o en general aspectos que describen de manera incompleta las cosas del mundo. Como mostraremos, la matemática no es vista por Leibniz como una ciencia de predicados abstractos, sino de predicados concretos incompletos de cosas. Ya volveremos sobre estas cuestiones, pero, para ello, debemos hacer algunas aclaraciones previas. Dividiremos el trabajo en tres secciones o partes. En la primera de ellas, mostraremos que, en el período delimitado en este trabajo, Leibniz concibió que la matemática es la ciencia de las cosas imaginables, esto es, de la cantidad y la cualidad en general, en tanto que son concebidas distintamente. Como hilo conductor, seguiremos el análisis leibniziano de las figuras. En la segunda sección, argumentaremos que Leibniz concibió los entes matemáticos como objetos notacionales concretos. Por último, en la tercera sección, sostendremos que los entes matemáticos fueron concebidos por Leibniz como atributos y que, en consecuencia, son nociones incompletas, lo que, en suma, nos permitirá argumentar a favor de la concepción predicativa de la matemática.

1. Las cosas imaginables concebidas de manera distinta

En esta sección mostraremos la importancia que tiene para nuestra interpretación la concepción de la matemática sostenida más o menos sistemáticamente por Leibniz en el período circunscrito en este trabajo, como la ciencia de las «cosas imaginables» (*scientia rerum imaginabilium*; A VI 4, 511). En este respecto, es célebre el pasaje de Leibniz de *Elementa nova matheseos universalis* de 1683 en el cual presenta a la *mathesis universalis* como una «lógica de la imaginación»:

La Matemática Universal debe enseñar el método de determinar algo con exactitud por medio de aquellas cosas que caen bajo la imaginación, o sea, por decirlo así, [debe enseñar] una lógica de la imaginación. (A VI 4, 513)

Este pasaje de Leibniz en el que la matemática universal es exhibida como una «lógica de la imaginación» es un tópico en los estudios leibnizianos. No nos detendremos en detalle en esta cuestión (remitimos para ello a Rabouin 2017 pp. 224-235, y Esquisabel 2022, pp. 263 y 272-284). Es suficiente para nuestro objetivo señalar que la idea de una lógica de la imaginación implica una metodología general aplicada, en este caso, al dominio de lo imaginable, en tanto que pueden obtenerse allí conclusiones en virtud de relaciones “estructurales” (Esquisabel 2022, p. 273). Nuestro objetivo, por su parte, es más bien inspeccionar la naturaleza de “lo imaginable”, como aquello acerca de lo que trata la matemática, independientemente de cómo haya concebido Leibniz la matemática general o universal. En este respecto, vale la pena señalar que la aplicación de esta metodología a las cosas imaginables conlleva, en consecuencia, que en lo imaginable se hallan “instanciados” conceptos estructurales (Esquisabel 2022, p. 263). En *De ortu progressu et natura algebrae, nonnullisque aliorum et propriis circa eam inventis* de 1685, Leibniz introduce una serie de comentarios que contribuyen al esclarecimiento de esta cuestión:

No obstante, a la matemática parece estarle subordinado todo lo que está sometido a la imaginación en cuanto se lo concibe distintamente; por lo que, en consecuencia, en ella se aborda no sólo la cantidad, sino también la disposición de las cosas. Por consiguiente, si no me equivoco, dos son las partes de la matemática general, el arte combinatorio, que trata de la variedad de las cosas y formas, es decir, de las cualidades en general en cuanto están sujetas a un raciocinio distinto, así como de lo semejante y lo desemejante, y la logística o álgebra, que trata de la cantidad en general. (GM VII, 205-206; traducción de Esquisabel 2022, pp. 262-263)

Hay fundamentalmente dos cuestiones que vale la pena resaltar de este pasaje para nuestro objetivo. En primer lugar, que, al comprender lo que cae bajo la imaginación, la matemática universal es concebida de un modo más amplio que en el sentido clásico de la ciencia de la cantidad en general. Una vez más: no es la intención de este trabajo abordar la concepción leibniziana de la *mathesis universalis* en la década de 1680 (para lo cual nuevamente remitimos a los trabajos antes señalados), sino examinar las implicancias relativas al objeto matemático, como aquello que cae bajo la imaginación. En ese sentido, no

trataremos aquí de dilucidar qué pudo haber sido para Leibniz la *mathesis universalis* en este y otro períodos de su pensamiento, como tampoco abordaremos los problemas internos a estas concepciones (como, por ejemplo, la compleja cuestión de la relación de esta ciencia con la combinatoria ya sugerida en el pasaje recién citado; para el abordaje de esta cuestión, remitimos a Esquisabel 2020). Más bien nos interesa que Leibniz haya señalado explícitamente que lo que cae bajo la imaginación corresponde no sólo a la cantidad, sino también a la cualidad. Esta concepción se encuentra presente al menos en la década de 1680, aun en el caso de que Leibniz quizás no se refiera explícitamente a “matemática universal”. Así, por ejemplo, en *De rebus in scientia mathematica tractandis*, Leibniz señaló: «Ciertamente, en matemática, además de la comparación de cantidades, suele tratarse a menudo sobre la comparación de cualidades, es decir, sobre la semejanza (...)» (A VI 4, 280). De esta manera, podemos demostrar recurriendo a la semejanza de cualidades, cosas que de hecho podrían también demostrarse, aunque con mayor dificultad, recurriendo solamente a cantidades. Así, por ejemplo, que dos círculos cualesquiera son semejantes entre sí, o bien que son entre sí como los cuadrados respectivamente circunscriptos. No nos detendremos con mayores detalles en los aspectos técnicos del tratamiento matemático de las cualidades. Nos alcanza con observar, en suma, que tanto la cantidad como la cualidad caen bajo la imaginación.

En segundo lugar, al mismo tiempo que esta descripción del objeto de la matemática universal implica una ampliación del campo de estudio de esta ciencia en relación con lo que usualmente era admitido (en el sentido de que solía decirse que la matemática es la ciencia de las cosas en cuanto que tienen cantidad; A VI 4, 379. Cf. Rabouin 2017, p. 224), implica también, de alguna manera, una restricción en el marco del conjunto total de cosas que de hecho caen bajo la imaginación. Dicho en otras palabras, en sentido estricto, la matemática no aborda todo lo que cae bajo la imaginación, sino solamente lo que puede ser concebido de *manera distinta*. Pasini (2001, p. 957) recuerda que para Leibniz hay varios rangos de nociones, entre las cuales las nociones matemáticas son «sensibles e inteligibles a la vez» (GP 6, 501). Así, quedan excluidas del tratamiento matemático, por ejemplo, las cualidades sensibles. Detengámonos en este punto.

Leibniz recurrentemente señala que las cualidades sensibles encierran algo de imaginario, pues no pueden demostrarse a partir de la naturaleza de la cosa, sino que son atribuidas por nosotros a la cosa en virtud de que estamos en una determinada disposición al percibir. Así, por ejemplo, el calor es un atributo aparente, pues «(...) pensamos que la cosa está más o menos caliente, aunque sabemos que la misma cosa se nos muestra caliente o no caliente de acuerdo con las diferentes partes de nuestro cuerpo» (A VI 4, 307). Como señalamos antes al pasar, Leibniz concibe a las cualidades sensibles como atributos confusos de los cuerpos, dado que no podemos explicar en qué consisten y, en consecuencia, no podemos definir las, aunque podamos enseñarlas de manera ostensiva (A VI 4, 1982). Por lo tanto, estos atributos no pueden ser concebidos de manera distinta. No obstante, las cualidades sensibles no son las únicas cosas que encierran algo de imaginario. Así, por ejemplo, Leibniz es suficientemente explícito acerca del hecho de que no debe colocarse la esencia del cuerpo en la extensión ni en sus modificaciones, esto es, la figura y el movimiento, puesto que encierran algo de imaginario, no menos que las cualidades sensibles (A VI 4, 1623). Como señalamos en la introducción, la noción de extensión es un ejemplo de un atributo distinto del cuerpo cuya noción es reductible, precisamente, a las de magnitud y situación o

figura. Vale la pena señalar que el reconocimiento de que la imaginación comprende tanto las nociones confusas de los sentidos, como las distintas que son abordadas por la matemática, es retomada por Leibniz en su pensamiento de madurez (por señalar solamente un ejemplo posterior a 1700: GP VI, 501). En suma, tenemos, por un lado, que bajo la imaginación caen nociones tanto confusas como distintas, y, por otro, que la matemática trata del segundo tipo, esto es, aquellas de las cuales, a pesar de encerrar algo de imaginario (y en este sentido se distinguen de las cosas metafísicas), entendemos en qué se resuelven, por lo que podemos explicarlas. Tal es el caso de la situación o figura, que es el objeto de la geometría, y de la magnitud, que es objeto de la aritmética.

Detengámonos brevemente en el carácter imaginario de las nociones matemáticas, atendiendo en especial, como hilo conductor, a las figuras. Para Leibniz, las figuras no son cualidades constitutivas de los cuerpos, lo que implica que, fuera del pensamiento, no son cualidades enteramente reales y determinadas (cf. A II 2, 249-250). Ningún cuerpo tiene una figura perfectamente geométrica, esto es, exacta y determinada, a causa de la división del continuo (para una reconstrucción detallada del argumento de Leibniz, remitimos a Marshall 2011, pp. 11-14). La materia está dividida en acto al infinito y cada una de sus partes está en movimiento, por lo que la “figura” no es de hecho nunca fija, en el sentido de que cambia constantemente a causa del movimiento de las partes de la materia. Las “figuras” de la materia figurada están plagadas de irregularidades: no hay ninguna esfera material sin desigualdades, ni recta que no esté mezclada con curvas, de modo que, en el mejor de los casos, las figuras de las cosas son, por decirlo así, “aproximadamente geométricas”. Es precisamente sobre esta irregularidad que se aplica la imaginación y por ello las figuras no son cualidades “enteramente” reales. Lo “real” en este sentido es la materia, con sus irregularidades propias, que funciona como el “soporte empírico” para la acción de la imaginación, que, en pocas palabras, permite que nos representemos de manera homogénea lo que es irregular (cuestión que hemos abordado en Esquisabel y Raffo Quintana, 2022). Levey señala en este respecto que el hecho de que una cosa envuelva “algo de imaginario” no implica automáticamente para Leibniz que en el mundo no hay nada más allá de la apariencia que corresponda con la experiencia (2005, p. 81). Estamos de acuerdo con esto; incluso, añadiríamos, como ya dijimos, que lo que encierra “algo” de imaginario de hecho reclama alguna determinación real. En otras palabras, lo que encierra “algo de imaginario” no es ni enteramente real, ni enteramente imaginario. En este respecto, coincidimos también con Marshall (2011, p. 10 y esp. 20-26) acerca de que el hecho de que no haya en la naturaleza ninguna figura perfectamente real no lleva a una lectura puramente “idealista” de Leibniz (cf. Crockett 2009, esp. pp. 744-749).

El resultado de la imaginación es la figura sobre la cual se aplica el pensamiento, en el sentido de que de ella predicamos las propiedades “geométricas” que atribuimos al objeto geométrico en cuestión. En este sentido, siguiendo el célebre ejemplo de Leibniz, podemos predicar las propiedades correspondientes a la esfera de la esfera que está sobre la tumba de Arquímedes, *a pesar de que* esa esfera material no sea perfectamente geométrica por las razones ya señaladas. Podemos decir, en suma, que las figuras son, en el mejor de los casos, atributos “aparentes” o “fenoménicos” de las cosas, que no se hallan en la naturaleza del modo como son teorizadas por el matemático. Leibniz es explícito en esta cuestión, pues señala: «Y así como el color y el sonido, así también la extensión y el movimiento son

fenómenos más que atributos verdaderos de las cosas que contengan una cierta naturaleza absoluta sin relación con nosotros» (A VI 4, 1465).

Ahora bien, ¿de qué modo son teorizadas las figuras por el matemático? Pues las figuras son siempre empíricas, sea que se trate de la figura que “reconocemos” en un cuerpo, la que dibujamos en un papel o la que se presenta en la imaginación. En ninguno de los tres casos estamos frente a figuras “perfectamente geométricas”, sino solamente aproximadas, sobre las que la imaginación proyecta las propiedades geométricas de la cosa. En este sentido, ya en el período parisino Leibniz admitió que no hay en la mente una imagen del círculo perfecto, sino que, sobre la imagen mental, “aplicamos la uniformidad”, en el sentido de que «olvidamos haber sentido desigualdades» (A VI 3, 499; traducción de Leibniz 2019, p. 48). Levey sostiene que, aunque Leibniz no suela ser muy explícito en esta cuestión, la imaginación funciona del mismo modo tratándose de una imagen mental o de las “figuras” de las cosas conocidas por percepción sensible (2005, p. 80); estamos de acuerdo con esta observación. En suma, no hay figura sin el soporte empírico sobre el que se aplica la imaginación y precisamente por ello la imaginación interviene en la constitución de las figuras. Podemos considerar las figuras desatendiendo la materia figurada, o bien, como también dice Leibniz, abstrayéndola o separándola de la materia (por ejemplo, A VI 4, 991 y 1645). Estas descripciones de la figura como abstractas la desafectan parcialmente de las propiedades empíricas de la materia, pero no de todas, puesto que, por ejemplo, se conservan sus dimensiones. En ese sentido, por poner un caso, entendemos que podemos calcular aproximadamente el volumen de la esfera sobre la tumba de Arquímedes, a pesar de que consideramos esta figura al margen de las propiedades materiales que tiene la cosa. Digamos, de manera provisoria, que, considerada de este modo, la esfera es un accidente abstracto individual de la cosa material. En síntesis, no es que al geómetra le preocupe especialmente la figura vista, dibujada o imaginada en la mente, sino que su objeto de estudio es más bien *lo subrogado* por ellas. En este respecto, Leibniz es bastante explícito acerca del hecho de que las figuras tienen un uso auxiliar en la geometría. Ellas son *caracteres* que auxilian al pensamiento, esto es, signos con propiedades sensibles cuya función es subrogativa. De allí que «(...) ni el círculo dibujado [*descriptus*] en el papel es un verdadero círculo, ni esto es necesario, pues alcanza con que lo tengamos por un círculo» (A VI 4, 23), en la medida en que hay una “semejanza” entre los caracteres y las cosas. Si bien no lo analizaremos en detalle en esta ocasión, Leibniz describe esta relación de semejanza como una «proporción entre los caracteres y las cosas» (A VI 4, 24), lo que se corresponde con lo que explicó como “expresión” en el célebre *Quid sit idea* (A VI 4, 1370).

Estas aclaraciones nos muestran, en suma, que hay cierta ambigüedad en el uso del concepto de figura, que trataremos de dilucidar en lo siguiente. En primer lugar, tenemos la figura empírica individual, sea que se trate de una figura dibujada, en la mente o como atributo aparente de la cosa. A propósito del último caso, como dijimos antes, se trata de un accidente abstracto individual de la cosa. Así es, por ejemplo, la figura esférica individual que reconocemos en el objeto material que está sobre la tumba de Arquímedes. Se trata, en efecto, de una figura individual (y no en general), aun cuando sea considerada separada o abstraída de su sujeto. Por una cuestión de orden, en la siguiente sección nos referiremos con más detalle a la naturaleza abstracta de las figuras, entendidas en este primer sentido. Ahora bien, en segundo lugar, está lo que es subrogado por la figura individual, y que es, de

algún modo, la figura en general. No se trata ya de “esta figura esférica individual” (la de la tumba de Arquímedes), sino de “la esfera”, en general o en teoría (A II 2, 45-46), como especie. Así, decimos que la “figura individual”, que el geómetra en sus demostraciones dibuja en el papel, subroga a la “figura en general”, a lo que de aquí en más nos referiremos como el “objeto” o “ente matemático”. En suma, sostenemos que para Leibniz las figuras individuales no son el objeto de la geometría, sino el recurso sensible, es decir, el carácter, que el geómetra utiliza para referirse a las entidades geométricas. Antes de pasar a ello y con el objetivo de completar estas últimas distinciones, mencionemos al pasar, en tercer lugar, que las propiedades que definen al objeto matemático se aplican, en este caso, a las figuras individuales, de modo que, en consecuencia, también a las cosas de las que las figuras son abstraídas.

2. Los entes matemáticos como objetos nocionales concretos

En esta sección nos detendremos a analizar la naturaleza del objeto matemático para Leibniz. Esto nos mostrará que el objeto o ente matemático, a pesar de ser imaginable, tiene una naturaleza conceptual o “nocional”. Abordaremos esta cuestión en tres momentos: en primer lugar, argumentaremos que el objeto matemático es *nocional*, tras lo cual mostraremos que es *concreto* (en el sentido leibniziano del término) y, por último, en la siguiente sección, que es *incompleto*. Si bien los tres aspectos se involucran, procuraremos abordarlos en orden.

Antes de abocarnos a ello, hagamos una observación relativa a la relación entre imaginación y pensamiento en lo que respecta a la cuestión abordada en este trabajo. Christian Leduc ha sostenido que una de las funciones que cumple la imaginación cuando entra en relación con la razón es la de concebir nociones formales abstractas por sí mismas (*on its own*) y, en este sentido, señala que «[l]a imaginación es capaz de concebir nociones inteligibles» (en prensa, p. 8). Si bien su esfuerzo por mostrar que para Leibniz la imaginación y la razón se complementan es coherente y estamos de acuerdo con ello, en especial cuando se trata precisamente de las nociones imaginables, sostener que la imaginación concibe las nociones matemáticas “por sí mismas” parece implicar o bien que podemos formarnos una imagen mental perfecta de un objeto geométrico, lo que, como señalamos en la sección anterior, Leibniz rechaza, o bien que la imaginación puede hacer algo sin imágenes, lo que, además de carecer de soporte textual, parece ir en contra de la naturaleza misma de esta facultad. Frente a ello, a modo de hipótesis,² sostenemos que, para Leibniz, cuando nos representamos en la imaginación un concepto matemático, como, por ejemplo, el de círculo, lo que hacemos es representarnos con imágenes particulares (y así, no lo concebimos “por sí mismo”) un proceso que está incluido en la noción correspondiente (por ejemplo, el movimiento de una línea recta permaneciendo un extremo inmóvil).

En primer lugar, decimos que los objetos matemáticos son objetos nocionales, lo que implica, en términos leibnizianos, que son *entes*. En otras palabras, decir que son objetos nocionales implica que son *un tipo de entes*, esto es, entes concretos incompletos. En numerosos textos, Leibniz lleva a cabo tipologías de las nociones que nos permiten ubicar las distinciones abstracto-concreto, por un lado, y completo-incompleto, por otro, en el espec-

2 Le agradezco nuevamente a Oscar Esquisabel por ayudarme al esclarecimiento de esta hipótesis.

tro general de las nociones. Se trata de textos “ontológicos”, en la medida en que, como veremos, el objetivo de Leibniz es la clasificación entre tipos de entes. Estas clasificaciones o tipologías pueden hallarse, entre muchos otros textos, en *Definitiones: aliquid, nihil* (A VI 4, 306-310), *Enumeratio terminorum simpliciorum* (A VI 4, 388-389), *De notionibus omnia quae cogitamus continentibus* (A VI 4, 401-405) o *Divisio terminorum ac enumeratio attributorum* (A VI 4, 558-566; de ahora en más, DT). En lo que sigue nos detendremos especialmente en el último texto señalado, DT, que fue redactado por Leibniz entre 1683 y 1685. Escogemos este texto porque no sólo desarrolla esta cuestión de manera amplia y detallada, sino también porque la concepción exhibida allí representa en términos generales la visión que, a nuestro parecer, Leibniz habría sostenido en el período delimitado por este trabajo. Esto no quita, sin embargo, que en otros de los textos en los que hace reconstrucciones semejantes haya diferencias o, quizás, aparentes contradicciones, con lo que señala en DT. Algunas de estas divergencias las iremos abordando en este escrito.

En pocas palabras, un término “posible” es aquel que puede pensarse sin contradicción, mientras que es “imposible” el que encierra una contradicción. A su vez, el término “posible” puede ser afirmativo (en otros textos es llamado también “positivo”, por ejemplo, A VI 4, 400) o negativo, según implique precisamente una afirmación o una negación. Así, “ente” es lo posible afirmativo, mientras que “no ente” es un término posible negativo, en el sentido de que niega al ente, pero sin por ello implicar una contradicción (y precisamente por eso es posible). Si bien en este texto “ente” parece ser un ejemplo de término posible afirmativo, en otros escritos Leibniz es más explícito en la afirmación de que “ente” es lo posible afirmativo (por ejemplo, A VI 4, 400 o 1506). En suma, decir que los objetos matemáticos son nocionales implica que son entes, es decir, términos posibles positivos. Ellos tienen una esencia o realidad que puede entenderse distintamente (A VI 4, 1447). En ese sentido, podemos decir que son reales en tanto posibles. De ellos se pueden dar definiciones reales, que son precisamente por las que consta que lo definido es posible. La preferencia de Leibniz por las definiciones genéticas en la geometría es algo conocido (A VI 4, 1617). Ahora bien, a pesar de ser reales en tanto posibles, no son existentes, es decir, objetos de percepción (cf. Breger 2015, p. 126). El ente se define por medio de la concepción, en el sentido de que concebimos los entes como posibles, mientras que la existencia se define para Leibniz por medio de la sensación o percepción (A VI 4, 1499). Una vez más: podemos decir que existen cosas o cuerpos materiales cuya figura es, por ejemplo, circular, pero no por ello diremos en el mismo sentido que existe el círculo. Como señalamos en la introducción, en este sentido nos referimos a una concepción predicativa de la matemática. Retomaremos este punto más adelante. Por lo tanto: aunque no exista en la naturaleza el ente matemático, no obstante, existen cosas materiales, de las cuales las figuras individuales, que son atributos aparentes suyos, pueden describirse aproximadamente por medio de las notas esenciales que constituyen el objeto matemático correspondiente.

Ahora bien, nuestro interés central está en toda la clasificación exhibida en DT que se sigue luego de la de ente, que nos permite ahondar, ante todo, en el segundo momento de la hipótesis: los entes matemáticos son *concretos*. Para ello, Leibniz distingue, primero, los entes concretos de los abstractos: lo concreto «envuelve al mismo tiempo el sujeto» (A VI 4, 558), en el sentido de que no está en otro como en un sujeto. Así, por ejemplo, “fuego” es un término concreto, lo mismo que “caliente”, como atributo concreto que envuelve o implica

un sujeto (es decir, “lo caliente” o “lo que es caliente”). Lo abstracto, por el contrario, no envuelve el sujeto, es decir, está en otro como en su sujeto, como, por ejemplo, “calor”. El criterio para distinguir lo concreto y lo abstracto es, por lo tanto, claro, a saber: la implicación o no del sujeto. En un texto más temprano, Leibniz parece sugerir que las cosas y sus atributos son concretos, mientras que los modos de estos atributos son abstractos: “Así, el fuego será una cosa, caliente su atributo y el calor (el abstracto) será un *modo*” (A VI 4, 307). En DT, Leibniz señala un ejemplo especialmente relevante para nosotros:

Pues aunque la figura circular está en el círculo de cobre como en un sujeto, no obstante el círculo no está en un sujeto, y el agente envuelve ya el sujeto, pues es una cosa a la que se le atribuye acción. (A VI 4, 558)

Leibniz introduce aquí la distinción entre “círculo” (el objeto geométrico) y “figura circular” como una diferencia entre algo concreto y algo abstracto, en analogía con la distinción entre “agente” y “acción”. En la sección anterior hemos considerado el carácter abstracto de las figuras, en tanto que pueden describirse por abstracción o separación de la materia, o bien, en términos más generales, de su sujeto. En reiteradas ocasiones, Leibniz señala que “círculo” es concreto, e incluso así lo hace apenas antes del pasaje recién citado, pues señaló: «Así, son concretos: Dios, hombre, cuerpo, círculo, hora, cálido, agente» (A VI 4, 558). La “figura circular”, por el contrario, es abstracta, pues se predica del círculo de cobre o, en general, del círculo material como de su sujeto. Es en este sentido que precisamente en la sección anterior dijimos que las figuras son accidentes abstractos individuales. En suma, la distinción entre concreto y abstracto afecta a la distinción entre figura y objeto o ente geométrico. En consecuencia, si nuestra lectura es correcta, se sigue que la matemática es para Leibniz una ciencia que trata sobre entes concretos, o mejor, sobre cierto tipo de entes concretos. Recordemos un pasaje que citamos al comienzo de este escrito: en la geometría y en la aritmética, las líneas y números no son entendidos como cosas abstractas, sino que entendemos “cosas con ellos”, es decir, se toman como concretos.

3. Nociones incompletas: la concepción predicativa de la matemática

Ahora bien, ¿de qué tipo de entes concretos trata la matemática en general? En DT, lo concreto se divide primero en “sustantivo” (como “amador”) y adjetivo (como “amante”) y lo sustantivo, a su vez, entre “supuesto” y “atributo”. Esta última distinción es capital para nuestro problema, lo que queda de manifiesto si concebimos a la matemática como ciencia de atributos de cosas. De acuerdo con Leibniz, “supuesto” es el sustantivo *completo*, mientras que “atributo”, el *incompleto*.

En esta sección argumentaremos que los entes matemáticos se ubican en esta clasificación como atributos. Así, en el ejemplo del “círculo de cobre” de la última cita de la sección anterior, decimos que el círculo es un atributo de la cosa. Leibniz aborda con cierto detalle esta cuestión en *De cognitionum Analysisi* (1678-1680/81). Pero antes de detenernos en este texto, hagamos una observación preliminar de relevancia. Como traslucen las últimas aclaraciones y como señalamos al pasar en la introducción de este trabajo, Leibniz concibe a las

nociones incompletas en contraposición con las nociones completas, es decir, las nociones de individuos. No obstante, Leibniz recurrentemente apela a ejemplos de cosas que, formalmente, no son sustancias individuales, como la esfera sobre la tumba de Arquímedes. Esto se debe a que, a pesar de que cosas como la esfera de Arquímedes no *sean* sustancias individuales, podemos tomarlas *como si* lo fueran. En DT, Leibniz hace una subdivisión del “supuesto” que apunta precisamente a esta cuestión:

El supuesto es o bien sustancia singular, que es un ente completo uno por sí mismo, como Dios, una mente, el yo, o bien un fenómeno real, como un cuerpo, el mundo, el arco iris, un haz de leños, cosas que concebimos como si fuesen sustancias completas dotadas de unidad, aunque el cuerpo, a no ser que esté animado o que contenga en sí mismo una cierta sustancia dotada de unidad que corresponda al alma, la cual se denomina forma sustancial o primera entelequia, no es más sustancia una que un haz de leña. (A VI 4, 559)

Así, cosas que no sean formalmente sustancias individuales pueden tomarse como si lo fueran y, por lo tanto, podemos tomar a las nociones que les correspondan como si fueran nociones completas. Algo similar, señala Leibniz, es lo que hacemos con los entes matemáticos: «De manera semejante, las cosas matemáticas, tales como el espacio, el tiempo, la esfera, la hora, sólo son fenómenos que son concebidos por nosotros como si fuesen sustancias» (A VI 4, 559-560). Esta concepción se repite en otros textos. Así, por ejemplo: «(...) concreto incompleto es algún Ente Matemático que concebimos como sustancia, como el espacio, el tiempo» (A VI 4, 400). Notemos, por lo demás, que en esta cuestión hay una analogía entre la matemática y la física, pues el cuerpo, que es el objeto de la física, no es un ente completo, sino solo concebido como tal (cf. A VI 4, 596-597). Entre estos casos parece haber, sin embargo, una diferencia importante: en las nociones de cosas como la esfera de Arquímedes se contienen predicados tanto necesarios como contingentes y, por ello, concebimos estas cosas como si fueran sustancias “completas”. El hecho de que con los entes matemáticos ocurra algo “semejante”, pero no exactamente lo mismo, parece tener que ver con el hecho de que en ellos no hay predicados contingentes, es decir, son nociones incompletas.

Analicemos, entonces, el contenido de *De cognitionum Analysisi*. Entre otras cosas, en este texto encontramos un análisis de varias de las cuestiones que hemos considerado anteriormente y que tienen consecuencias desde el punto de vista de la predicación. Para ello, tengamos en cuenta la distinción entre nociones abstractas y concretas abordada con anterioridad. De alguna manera, hay una diferencia fundamental entre la concepción de lo abstracto y de lo concreto incompleto, en tanto que lo abstracto (por ejemplo, “calor”) puede concebirse sin su sujeto, mientras que no es posible concebir lo concreto incompleto (como “caliente”³), es decir, el atributo, sin suponer un sujeto.

3 Formalmente, Leibniz utiliza como ejemplo “calor”, para la noción abstracta, y “este calor”, para la concreta. A los fines de claridad en la presentación del tema, reemplazamos “este calor” por “caliente”, de manera que sea evite la confusión entre lo abstracto y lo concreto y, por lo tanto, la diferencia entre estos términos quede más claramente asentada. En cualquier caso, Leibniz entiende “este calor” como un atributo de una cosa y, por ello, entendemos que es sinónimo de “caliente”, en tanto atributo de “algo caliente”, es decir, “esta cosa caliente”. Ya veremos cómo se aplica esta cuestión al caso de las entidades matemáticas.

Esto, por lo demás, está implícito en los conceptos mismos de sujeto y atributo. De allí que, si quisiéramos extraer otras propiedades *que se den en la naturaleza* a partir de un atributo, deberíamos necesariamente suponer el sujeto de atribución. Así, por ejemplo, no podremos llegar, a partir del concepto de “caliente”, al de “luminoso”, si no suponemos el sujeto de lo caliente, es decir, por ejemplo, “el fuego”, que es algo caliente, luminoso, etc. Leibniz entiende, así, que todo sujeto último es un ente completo, es decir, envuelve toda la naturaleza de la cosa, de modo que, a partir de la “inteligencia perfecta” de tal ente, podemos concluir «cuáles posibles existen» (A VI 4, 2770). En otras palabras, si consideramos el sujeto último, podemos entender cuáles nociones incompletas tienen lugar, por decirlo así, individualizadas, en calidad de atributos, en el individuo al que le corresponde esa noción. En este sentido interpretamos la expresión “cuáles posibles existen”: no porque existan en cuanto cosas incompletas, sino en cuanto expresan atributos de cosas. Así: «(...) un individuo es aquello cuya inteligencia envuelve la inteligencia de la existencia de las cosas» (A VI 4, 2770).

Entendemos que esto es precisamente lo que Leibniz señala en el pasaje citado en la introducción de este trabajo, según el cual (recordémoslo una vez más) en aritmética y geometría tomamos a los números y líneas no como cosas abstractas, sino que entendemos cosas con ellos, es decir, los tomamos como atributos de cosas. Si tenemos en cuenta las distinciones que hicimos anteriormente, diremos, por un lado, que podemos considerar de manera abstracta la figura de una cosa (digamos, “la figura triangular”) sin tener necesidad por ello de reparar en la cosa misma. Ahora bien, distinto es el caso, por otro lado, del objeto matemático (siguiendo el ejemplo, el “triángulo”), sobre el cual no podemos hacer algo semejante. En este sentido, el ejemplo del calor y lo caliente es análogo a la distinción entre, por ejemplo, “figura triangular”, como abstracto, y “este triángulo” o simplemente “triángulo”, en tanto atributo de “esta cosa triangular”, o mejor, “este triángulo de hierro”. Lo que eventualmente podemos tener es una cosa, como “este triángulo de hierro”, de la cual se predica, como atributo suyo, el hecho de ser un triángulo. En ese sentido, decimos que las nociones matemáticas incompletas son nociones de especies, que, por lo tanto, se predicen de los individuos correspondientes. En *De cognitionum Analysisi*, Leibniz aplica con toda claridad las distinciones y observaciones que acabamos de señalar a un ejemplo muy significativo para nuestro objetivo:

Puedo ciertamente concebir un círculo como una cosa posible en sí, es decir, que no implica contradicción; *pero si quisiera saber si existe ahora un círculo y si quiero saber esto a priori, estoy forzado a suponer muchas otras cosas, y el sujeto del círculo es lo primero de las cosas que deben suponerse, al transitar en orden desde el círculo y lo que se sigue de su naturaleza a otras propiedades*. Ciertamente puedo resolver la esencia del círculo por sí en sus causas, hasta los primeros [elementos], pero no puedo juzgar a partir de ello si el círculo es algo. En efecto, hay ciertas diferencias que no se toman de las formas; de esta clase es la diferencia entre un círculo grande y uno pequeño, y asimismo si hay un único círculo o muchos. Asimismo, si existe o no. Pues, cuando se halla que un círculo es posible, es porque puede preguntarse si algo es posible, dado que envuelve muchas cosas a partir de las que puede juzgarse su posibilidad. (A VI 4, 2770. Las cursivas están en el original)

Notemos, en primer lugar, que la argumentación de Leibniz responde a la pregunta que formuló anteriormente acerca de «cuáles posibles existen», pues precisamente analiza el caso a propósito del círculo, que, como todo objeto matemático, es real en cuanto posible. En otras palabras, de la consideración de la posibilidad del círculo no podemos llegar a su *existencia* mediante el mero análisis conceptual, es decir, *a priori*, sin suponer el sujeto del círculo. Como dijimos, que los entes matemáticos sean reales en tanto posibles no implica por ello la existencia en la naturaleza. Un círculo no existe *como tal*, o mejor, como *sujeto*, en la naturaleza, sino solamente como atributo de una cosa circular.

Leibniz se detiene con cierto detalle en estas cuestiones en unas observaciones que hizo a una carta de Arnauld:

También la noción de la esfera en general es incompleta o abstracta, es decir, no se considera de ella más que la esencia de la esfera en general o en teoría, sin considerar las circunstancias singulares y, por consiguiente, ella no contiene de ningún modo lo que es requisito para la existencia de una determinada esfera; pero la noción de la esfera que Arquímedes hizo poner sobre su tumba es completa y debe contener todo lo que pertenece al sujeto que tiene esta forma. Por eso, en las consideraciones individuales o prácticas que versan acerca de lo singular, además de la forma de la esfera, entra en ella la materia de la que está hecha, el lugar, el tiempo, y las demás circunstancias que, en un continuo encadenamiento, desarrollarían toda la serie del Universo, si se pudiera proseguir todo lo que estas nociones contienen. Pues la noción de esta parcela de materia de la que esta esfera está hecha, lleva consigo todos los cambios que ha sufrido y que un día sufrirá. Y, según mi opinión, cada sustancia individual contiene siempre trazos de lo que siempre ha sido y marcas de lo que siempre será. (A II 2, 45-46, traducción en OFC 14, p. 37)

Así, en la matemática se consideran algunos aspectos formales de las cosas, “en general” o “en teoría”. Por lo tanto, en esta clasificación, “la esfera” es un ente concreto incompleto, en tanto que es un atributo de “la esfera que Arquímedes hizo colocar sobre su tumba”.

Ahora bien, el hecho de que Leibniz se refiera a la noción de “esfera en general” como “incompleta o abstracta” merece una aclaración, pues parecería, en principio, que esta expresión iría en contra de la concepción de los entes matemáticos como nociones incompletas. En diversas ocasiones Leibniz emplea el término “abstracto” como sinónimo de “incompleto” (por ejemplo, además del pasaje citado, en A VI 4, 1645). En estos casos, es claro que lo que describe el carácter abstracto de la noción de esfera es que en ella no se incluyen predicados contingentes, o sea, precisamente el hecho de ser una noción incompleta. Así, decimos que las nociones de especie son “abstractas” en comparación con las de individuos, puesto que tienen un grado de generalidad mayor a causa de que comprenden solamente predicados necesarios, pero no contingentes. En otras palabras, el carácter incompleto de las nociones incompletas no se debe a que, por decirlo así, no están en una noción tal todos los predicados que le corresponden. En ese sentido, podríamos decir que una noción incompleta es en algún sentido “completa”, en la medida en que están en ella todos los predicados *necesarios* correspondientes. La denominación de estas nociones como “incompletas” se dice en contraposición con las características que tienen las nociones completas, que *no solo* incluyen

predicados necesarios, es decir, las nociones incompletas, *sino también* predicados contingentes, pasados, presentes y futuros. En el mismo sentido, Leduc señala que Leibniz habría considerado las propiedades matemáticas como abstractas e incompletas, bajo la premisa de que las abstracciones permanecen en un nivel fenoménico e “ideal” (de acuerdo con la terminología de Leibniz a partir de 1690), a diferencia de las “naturalezas reales”, que «deben expresar la determinación concreta de las realidades ontológicas» (en prensa, p. 16); como se desprende de nuestro análisis, estamos de acuerdo con esta apreciación. En consecuencia, el significado de abstracción en este contexto no parece ser el sentido “técnico” que vimos anteriormente, opuesto a concreto, sino un sentido vago que nos permite dar una descripción de las nociones más generales, como son las nociones de especies.

En suma, en las nociones completas (o que se toman como si fueran completas) se incluyen las incompletas, de manera que las nociones incompletas nos hablan de un aspecto de la cosa, es decir, nos hablan de la cosa pero de manera “incompleta” o “abstracta”. Así, de la esfera de Arquímedes podemos predicar “con verdad” las propiedades de la esfera, a pesar de que la figura de ese cuerpo no sea una esfera perfectamente geométrica, o bien, a pesar de que en el mejor de los casos la figura del cuerpo sea “aproximadamente geométrica”, pero nunca exactamente. La razón de esto es, una vez más, que el cuerpo tiene particularidades contingentes debidas a sus propiedades materiales, o sea, que en su noción no se incluyen solamente predicados necesarios, sino también contingentes. Por eso decimos que podría decirse que la predicación en casos como este también es “incompleta”, en el sentido de que los entes matemáticos o, en general, las nociones incompletas, no agotan los predicados de las cosas cuyas nociones son completas. Por ello, y en esto coincidimos con Rabouin, los objetos matemáticos no son un «acceso subjetivo al mundo» (en prensa, p. 60; también 144-145), sino que describen de hecho propiedades de cosas.

Consideraciones finales

En suma, hemos mostrado que, en el período delimitado por este trabajo, Leibniz concibió a la matemática como una ciencia de las cosas imaginables que se comprenden distintamente, así como también que los entes matemáticos son concebidos por el autor como nociones concretas incompletas. En este sentido, se predicán de las cosas cuyas nociones son completas o tenidas por tales y, en consecuencia, decimos que hay una concepción “predicativa” de la matemática. Como un resultado importante de este trabajo, vale la pena señalar especialmente la relevancia de reconocer que Leibniz no siempre ha utilizado de manera unívoca el término “abstracto”, pues lo emplea al menos en dos sentidos, a saber, como lo contrario a “concreto”, por un lado, y como sinónimo de “incompleto”, por otro.

La novedad del enfoque que proponemos contribuye, a nuestro modo de ver, a esclarecer el modo como Leibniz concibió la aplicación de la matemática al estudio de la naturaleza. Así, por ejemplo, al examinar de qué manera las verdades geométricas gobiernan los fenómenos, Marshall (2011) recurre a la explicación de que, aunque no haya ninguna figura precisa en la naturaleza, es posible que las cosas en la naturaleza difieran tan poco de las figuras precisas, que la diferencia no podamos sentirla (pp. 17-18). Si bien esta descripción no es incorrecta, pues de hecho replica lo que Leibniz explícitamente señaló en *De organo*

sive de arte magna cogitandi de 1679 (A VI 4, 159), su propuesta de hecho no parecer terminar de responder al interrogante por el modo en que se aplica la matemática. No decimos con esto que su abordaje sea incorrecto, sino que, por decirlo así, se queda a mitad de camino. Añadiríamos a esto que las verdades matemáticas son verdades acerca de las nociones incompletas matemáticas, nociones que, como vimos, se incluyen en las nociones completas o en las que son tomadas como tales. En consecuencia, las verdades matemáticas gobiernan también el mundo natural, pero en un aspecto, o mejor, precisamente, de manera incompleta. Cuando consideramos las cosas físicas a las que les corresponden las nociones tomadas como completas, debemos tener en cuenta también, entre otras cosas, la materia de la que están constituidas, que está dividida en acto al infinito, así como también en constante movimiento, etc. En otras palabras, es bajo esta consideración que lo que encontramos será, en el mejor de los casos, una aproximación. Así, en suma, a modo de ejemplo, de una cosa circular podemos predicar con verdad todo lo que pueda predicarse del círculo, aunque incompletamente, porque la cosa en cuestión es un “círculo de madera”. De allí que, en lo que respecta “al círculo de madera”, su figura exhibirá sólo de manera aproximada las propiedades incluidas con exactitud en la noción matemática de círculo.

Referencias

- Breger, H. (2016). “Problems of mathematical existence in Leibniz” en: Pelletier, A. (ed.): *Leibniz and the aspects of reality* (Studia Leibnitiana – Sonderhefte 45), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 123-138.
- Crockett, T. (2009). The fluid plenum: Leibniz on surfaces and the individuation of body. *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (4), 735–767.
- Esquisabel, O. (2020). “Combinatoria y matemática general: una relación compleja” en Nicolás Marín, J. A. y de Castilho Moreira, V. (eds.), *Leibniz: razón, principios y unidad*, Granada: Comares, 297-311
- Esquisabel, O. (2022). De la cualidad a la cantidad: el proyecto leibniziano de la *Mathesis Universalis*. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 16, 253-287.
- Esquisabel, O. y Raffo Quintana, F. (2022). La doble perspectiva técnica y filosófica de Leibniz acerca de los infinitesimales: un camino hacia la idealidad de lo matemático. *ÉNDOXA-Series filosóficas*, 50, 33-54.
- Leduc, C. (en prensa). “Imagination and Reason in Leibniz”. Recuperado de: https://www.academia.edu/12533520/Imagination_and_Reason_in_Leibniz [última consulta: 02/11/2022]
- Leibniz, G. W. (1849-1863). *Leibnizen Mathematische Schriften* (ed. C. I. Gerhardt). Berlin / La Haya: A. Ascher & Comp / H.W. Schmidt. [Citado como GM, seguido de número de volumen (en números arábigos) y del número de página]
- Leibniz, G.W. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. by C. I. Gerhardt). Berlin: Weidmann. [Citado como GP, seguido de número de volumen (en números arábigos) y del número de página]
- Leibniz, G. W. (1923 y ss). *Sämtliche Schriften und Briefe* (ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften). Darmstadt / Leipzig / Berlin: Akademie-Verlag. [Citado como A,

- seguido de la serie (en números romanos), del tomo (en números arábigos) y del número de página].
- Leibniz, G. W. (2007). *Obras filosóficas y científicas*. Volumen 14 (ed. J. A. Nicolás y M. R. Cubells). Granada: Comares. [Citado como OFC, seguido del volumen (en números arábigos) y del número de página].
- Leibniz, G. W. (2019). *Sobre los infinitos* (prólogo, selección, traducción y notas de O. Esquisabel y F. Raffo Quintana), Buenos Aires: CIF Excursus.
- Levey, S. (2005). “Leibniz on Precise Shapes and the Corporeal World” en Rutherford, D. y Cover, J. A. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 69-94.
- Marshall, D. (2011). Leibniz: Geometry, Physics, and Idealism. *The Leibniz Review*, 21, 9-32.
- Pasini, E. (2001). “La philosophie des mathématiques chez Leibniz. Lignes d’investigation” en Poser, H. et al. (eds.), *Nihil Sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz. Akten des VII. Internationalen Leibniz-Kongreß*. Berlin: Leibniz-Gesellschaft, 954-963.
- Rabouin, D. (2017): Les mathématiques comme logique de l’imagination : Une proposition leibnizienne et son actualité. *Bulletin d’analyse phénoménologique*, 18 (2), 222-251.
- Rabouin, D. (en prensa). *Mathématiques et Philosophie chez Leibniz. Au fil de l’analyse des notions et des vérités*. Paris: Vrin.

¡Asume tu destino! Acerca del compromiso político de Heidegger

Assume your Destiny! On Heidegger's political commitment

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN*

Resumen: Esta meditación pretende explorar los motivos filosóficos que espolearon la decisión política de Heidegger. Con el objeto de argumentar y explicitar tales motivos, en primer lugar, se expone un recorrido biográfico del pensador alemán, para, en un segundo lugar, una vez asentada la situación del asunto, determinar este compromiso desde la óptica inaugural de la historicidad como momento álgido de asunción de posibilidades heredadas. El error y la toma de responsabilidad ante la tarea de la recepción de las posibilidades pasadas implica, según Heidegger, las dinámicas de lo histórico, de lo legado. Abdicar, huir o repetir lo pasado es el error ante lo sido.

Palabras clave: Nazismo, historicidad, error, responsabilidad, política.

Abstract: This meditation aims to explore the philosophical motives that spurred Heidegger's political decision. In order to argue and explain these motives, firstly, a biographical overview of the German thinker is presented, and secondly, once the situation of the matter has been established, this commitment is determined from the inaugural point of view of historicity as the high point of the assumption of inherited possibilities. Error and the taking of responsibility for the task of the reception of past possibilities implies, according to Heidegger, the dynamics of the historical, of the inherited. Abdicating, fleeing or repeating the past is the error in the face of what has been.

Keywords: Nazism, historicity, error, accountability, politics

Recibido: 17/11/2022. Aceptado: 16/02/2023.

* Profesor Ayudante Doctor en la Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía, adscrito al Departamento de Estética e Historia de la Filosofía (Área: Filosofía). Líneas de investigación: fenomenología existencial, ontología y psicoanálisis. El último trabajo publicado: "On Heidegger and Ortega y Gasset: The Spanish Being and its Tragic Condition of Existence". *Horizon: Studies in Phenomenology* 11(2), 2022, pp. 625-640.

1. Introducción

Con la realización de esta meditación, a modo de artículo de investigación, no pretendo exculpar la labor política y sinuosa de un pensador, ni sostener hueras apologías que, a larga distancia del filosofar, son más próximas de un prosélito que de un filósofo; en cambio, pretendo explorar, argumentar y sostener un pensamiento, una mera idea, de apariencia tan frágil y simple, que sería imposible que ayudara a la comprensión de por qué Heidegger, desde su vicisitud histórica y biográfica, se adhirió al Nacional-Socialismo, sobre todo cuando, desde hace prácticamente 30 años, tenemos lo que se ha venido a llamar “el caso Heidegger”¹, por el que se han escrito y publicado miles de páginas. Y lo que, en primer lugar, cabría decir es algo muy sencillo, lacerantemente obvio: Heidegger se adhirió al partido nazi porque se sintió llamado a intervenir en política, por más complicado que fuera para él, desde las vicisitudes de su tiempo. Este *ser llamado* por la política no es algo extemporáneo a nuestra época, pues muchos de nuestros políticos de hoy justifican su participación en la *res publica* al sentirse llamados por la responsabilidad en aras de la propia nación. A este respecto, sin caer en anacronismos, resulta factible afirmar que la experiencia genética heideggeriana, de adhesión política, constituye una experiencia conocida y susceptible de ser vivida por cada uno de nosotros. Cuando Heidegger se adhiere al partido nacionalsocialista,² el nazismo es un movimiento efervescente, novedoso, germinal, en ebullición, su influencia en la vida pública permitió un desarrollo económico social de Alemania nada despreciable³. Revisar la historia es una tentativa harto difícil, muy frágil, por cuanto siempre se presta fácilmente a la manipulación ideológica, al intercambio del deber-ser por lo que realmente “fue”. Sería importante recalcar, al menos desde el inicio, que cuando Heidegger se une al partido nazi, este partido es considerado la *esperanza de Alemania*, y no solo en el interior de Alemania⁴. Como se ha podido comprobar en innumerables ocasiones, dentro de la historia de la vida humana, los acontecimientos que nos circundan siempre parecen aventajados con respecto al modo en que el propio ser humano se apropia de ellos, los estudia y comprende. El nazismo no será un caso insólito, porque no tardará en convertirse en unos de los periodos más cruentos e infames de la historia de la humanidad.

Ahora toca explorar qué sucedió en la vida de Heidegger a fin de explicar su adhesión.

-
- 1 Con el “caso Heidegger” se nombra a la serie de publicaciones que vieron la luz a finales de los años ochenta del pasado siglo, publicaciones que se aglutinaban, desde una variedad de perspectivas, en la objeción ante la viabilidad filosófica de la participación política de Heidegger y el nazismo. El signifiante “caso Heidegger” puede compendiar muchas referencias bibliográficas, cito, en consecuencia, solo una selección: Derrida (1987), Farías (1998), Lyotard (1988) y Wollin (1993).
 - 2 Ver nota 13.
 - 3 El 2 de enero de 1939 la Revista *Times* dijo de Hitler que era “el dirigente del año”, estrecho colaborador del magnate Henry Ford. Se puede ver en: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,760539,00.html> [Consultado el día 9 de noviembre de 2022].
 - 4 Así lo dice Safranski (2003, 274) en la conocida biografía intelectual dedicada a Heidegger.

2. ¿De dónde viene Heidegger?

Heidegger nunca fue de izquierdas ni un firme defensor de ideas progresistas; Heidegger no era liberal ni comunista, no habiendo, dentro de su lengua obra, afirmaciones que, de un modo explícito, sirvieran de justificación ideológica a favor de teorías emancipadoras. Esto no implica que, desde el compromiso por pensar la vida humana y el acontecimiento del ser, en el pensamiento de Heidegger un exégeta no pueda extraer proposiciones teóricas que defiendan y sustenten perspectivas progresistas y de emancipación.⁵ Esta tarea, que no es decadente ni errada, va más allá de Heidegger, quizá porque sus principales ejecutores entiendan rectamente que la labor exegética, muchas veces patológicamente apegada al decir pasado, siempre le ha de faltar la promesa de un poner en juego aquello que quedó impensado por este u otro pensador. Desde luego, si tomamos como ejemplo al propio Heidegger, en sus conocidas tareas interpretativas, por lo demás, a veces muy criticadas, resultará factible afirmar que el exégeta no se puede contentar con replicar a Aristóteles, con un mero incardinarse en la tradición de los estudios aristotélicos. Al filósofo que filosofa no le puede bastar interpretar piadosamente un texto, debe proponer, asumir riegos hermenéuticos y, en último término, dar a luz una tesis, un pensamiento, una idea. Esta es la labor del pensador, pero el pensador no piensa desde un vacío, necesita de lo legado, la tradición que lo arropa, siendo menester, pues, antes bien, conocer esta misma tradición. En este caso, la vida de Heidegger se abre en una pequeña localidad en el centro sur de Alemania. Esta localidad es Meßkirch, enclavada alrededor de un castillo, *Schloß*,⁶ y por grandes zonas de bosque. Desde el castillo, dos iglesias lo rodean, y en una de ellas trabajaba el padre de Martin, que estaba al cuidado de la iglesia y se encargaba de respetar el toque de esquiras.

Desde una pobreza bastante notoria, al joven Martin Heidegger, aun en su efervescente inteligencia, se le veían cortados bastantes caminos, su porvenir se antojaba limitado y romo, pues, todavía más en su tiempo, la educación era un bien costoso que cada familia germana debía asumir. Si una familia era pobre, entonces, solo quedaban dos vías: o trabajar en lo que trabajaba tu padre, o ser becado por una institución. A Martin lo beca una institución católica cuyos valores vitales no pueden ser los del progresismo⁷. Los primeros artículos, publicados en un periódico local⁸, atraviesan temáticas que se concentran en la defensa de los valores tradicionales, de la tradición como un valor positivo y del conservadurismo como su más virtuosa acción. Pero, como digo, el que piensa de verdad no puede ser absolutamente fiel a

5 Por solo citar una referencia actual del asunto, ver el número especial coordinado por *Hercritia* dentro de la Revista *Pensamiento al margen* (2020), intitulado “Heidegger revolucionario crítica al capitalismo, arte y políticas del ser”. De acceso libre en:

https://pensamientoalmargen.com/especial_Heidegger/PaM_HEIDEGGER_REVOLUCIONARIO.pdf [Consultado el 9 de noviembre de 2022].

6 Aquí su referencia en la web: <https://www.schloss-messkirch.de/willkommen> [Consultado el 26 de diciembre de 2021]. Decir, además, que ahí se encuentra el Martin Heidegger Archiv y Martin Heidegger Museum, dirigido por el Dr. Alfred Denker. Existe una delegación de este Archivo en la Universidad de Sevilla, codirigido por el Dr. Alfred Denker y el Prof. José Ordóñez.

7 He investigado los contornos de esta cultura conservadora y anti-progresista que determina parte del pensamiento del joven Heidegger en: Garrido-Periñán, 2017, 533-556.

8 Estos artículos lo encontramos en el diario *Heuberger Volksblatt* (Heidegger 1911, 1912 y 1913). Muy recomendable, para hacerse una idea general, el estudio de Alfred Denker (2001, 25-28).

la letra, y muy pronto Martin Heidegger, auxiliado todavía en ese rancio conservadurismo, empezó a matizar y a intentar hacer suyas ciertas proposiciones teológicas que, para su entorno, eran vividas como dogmas. El espolear ciertos dogmas lo llevó casi naturalmente a sostener posturas teológicas fundadas en la “teoría decisionista”⁹. La concepción basada en el poder de la decisión intentaba hacer responsable al ser humano ante la gran tarea de tener que decidir ante las acciones que nos caracterizan y definen, dentro de un horizonte en el que descollaban el bien, el mal, el pecado o la culpa. Decidir, cuando se tienen claros los horizontes en los que gravita nuestra existencia, es una tarea bastante sencilla, ora porque me sostengo en mandamientos y preceptos dados por Dios y mi acción, aun teniendo que luchar con la concupiscencia, siempre encuentra un asidero en la fe, en Dios, ora porque, abdicando ante la tarea de pensar en demasía, hago lo que me dicen que debo hacer, me transfiero al *das Man* y la decisión es ya siempre anticipada por un pasado. Este no fue el caso de Martin Heidegger, desde muy temprano se vio llamado a explorar los confines de la decisión en la vida humana y a asumir bastantes crisis existenciales de gran calado y repercusión¹⁰. Sería preciso imaginar a un inmaduro joven, criado en una localidad angosta y endogámica, luego educado entre sacerdotes, para colegir siquiera someramente la gravedad que suponía basar su fe en el poder de la decisión, sobre todo cuando esta misma fe iba cada vez con más fruición menguando, debilitada por los acontecimientos de la propia vida, como pueden ser la irrupción del deseo sexual, o ciertas lecturas que socavan la autoridad de la institución católica, como es el caso de Lutero¹¹. Cuando la capacidad de decidir queda huérfana con respecto a horizontes concomitantes y vinculantes con respecto a la acción, entonces, la decisión se torna dramática, trágica, al carecer de referentes en los que incardinar tal acción. Creo que es esto lo que entrevieron ciertos autores existencialistas: muerto Dios, se eliminan las restricciones morales, basadas en cierta servidumbre, pero también se cancelan los horizontes que hacían que la acción humana encontrara sentido, perdón, libertad y progreso.

Después de este periodo de juventud prematura, basada en el carácter trágico de la decisión, Heidegger no tuvo más que romper con el catolicismo, renunciar a aquellos que le brindaron una oportunidad de estudio y a los que siempre tuvo que tributar cierta deuda¹². Lo que pasó después es de sobra conocido: entró en la Universidad de Friburgo, estudió física y matemáticas, luego cambio éstas por la filosofía y entró en contacto con el catedrático de entonces, alumno de Brentano, Edmund Husserl. En la vida académica, Heidegger iba camino, casi indefectiblemente, de convertirse en un fenomenólogo católico, pero muy pronto, en los años 20/21, ya se dio cuenta de esta imposibilidad. Un fenomenólogo católico

9 Acerca del decisionismo teológico que influyó en Heidegger, la obra de Friedrich Gogarten. Su tesis principal podría compendiarse en este lema: “Haz lo que quieras, pero decide por ti mismo y no permitas que nadie te sustraiga ni la decisión ni la responsabilidad concomitante”. Para aclarar este vínculo con la teoría decisionista de Gogarten, recomiendo el artículo de Luis Tamayo (2015, 125-153).

10 Estas crisis están perfectamente documentadas tanto en lengua germana como española. En el ámbito iberoamericano resulta indispensable el libro de Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo (2012).

11 Heidegger leyó a Lutero bastante joven, antes de entrar en contacto con Bultmann en Marburgo, en la época en la que fue Profesor Extraordinario en la Universidad de esa bella ciudad. Recomendando la lectura de Ginzo-Fernández (2009, 7-47).

12 Heidegger siempre fue cercano a círculos religiosos. Véase sus retiradas al Monasterio de Beuron, muy cerca de Meßkirch. Todas las referencias biográficas en torno a Heidegger se las debo al testimonio ofrecido por Alfred Denker.

era para él un oxímoron, como decir un “hierro de madera”. Su proyecto de fenomenología-hermenéutica, de vida fáctica o de fenomenología de la facticidad, siendo complejo y vasto, puede ser agrupado desde la unidad interpretativa que se basa en la tesis de la necesidad de la decisión. La hermenéutica, en este sentido, venía a jugar un papel imprescindible, ya que lograr su buen hacer conllevaba inexorablemente colocar al *Dasein* en la correcta situación de partida en la comprensión (de su existencia), que Heidegger denominó con el nombre técnico de “situación hermenéutica” (Heidegger 1988; Garrido-Periñán, 2021, 161-173).

Es menester ahora centrarse en otro dato biográfico: la aceptación del rectorado, hecho que acontece en el año 1933¹³. Esta aceptación, como se sabe, está llena de matices y titubeos en los que Heidegger aparece como alguien no movido, *prima facie*, por la sed de poder; tampoco, de manera oficial, por entonces, pertenecía al Partido Nazi —a pesar de que ya mostraba cercanía ideológica—, por lo que su elección a Rector fue un trámite casi unánime y sin actitudes beligerantes entre la comunidad académica¹⁴. Tal comunidad, ya modelada al gusto del partido nacionalsocialista, de seguro no esperaba encontrar en Heidegger un Rector inquieto y bastante propositivo, espoleado por el compromiso de transformar la Universidad en cuanto centro neurálgico de la vida política, responsable no solo de la formación de ciudadanos, sino de determinar el horizonte primordial que debiera conducir al éxito político. El que pareciera apocado y callado, habitante de gruesos libros esotéricos y de difícil intelección, muy pronto se posicionó como un activista de la vida política, intentando organizar “Campamentos de la ciencia” [*Wissenschaftslager*], aprovechando el emplazamiento casi bucólico de la pequeña cabaña que su esposa hiciera en *Todtnauberg*¹⁵, o participando en eventos multitudinarios organizados por el partido nazi¹⁶. Y es en esta situación en la que la visión política heideggeriana empieza a descollar con respecto a la dogmática del Partido. Las participaciones públicas de Heidegger siempre muestran una preocupación emergente por la situación y el rol que la Universidad debe jugar en la creación del futuro de la nación alemana. Para ello, en calidad de Rector de la Universidad de Friburgo, una de las más importantes de Alemania incluso hoy, Heidegger exigía reformas que, si bien encontraban cierto eco en la ideología nazi, por su carácter estrictamente doctrinario, se veían abocadas a aparecer a la luz pública como estrambóticas ocurrencias de una persona que vive en un mundo irreal. La reforma heideggeriana —sin entrar en profundidad— se podría resumir en la activación de un viejo principio ya realizado otrora por Platón: lograr mediante la educación

13 En concreto, el 21 de abril de 1933. Recomendando la lectura de Xolocotzi (2013), si se quiere leer una crónica minuciosa de los acontecimientos de la vida de Heidegger en ese periodo biográfico. Este eximio cargo académico lo ocupó Heidegger oficialmente hasta el 27 de abril de 1934, aunque dos meses antes ya había entregado a la autoridad competente su renuncia.

14 Eso no implica que la situación universitaria fuera calma, poco antes ya se habían expulsados a 13 profesores por ser judíos.

15 Comparto con el lector una anécdota vital que ocurrió estando a las puertas de la cabaña en *Todtnauberg*. Como suele ser común, para acceder al recinto, que apenas está cercado por un débil cable, se hace menester la compañía del sobrino, hijo de Hermann, Arnulf Heidegger, actualmente responsable de la publicación de la *Gesamtausgabe*. En un momento, antes de entrar en la cabaña, le dije: “La cabaña de Heidegger” y él me contestó: “No, la cabaña de Elfride, mi abuela”. Entonces me explicó cómo se había construido la humilde cabaña del pensador.

16 Recuérdese el discurso donde analizó la esencia de la Universidad, el llamado “La autoafirmación de la Universidad alemana” (Heidegger, 2009).

una *metanoia* en la vida humana. Lo que Heidegger quería, *grosso modo*, era transformar el carácter de la juventud alemana mediante el ejercicio de las ciencias, tomadas éstas en un sentido amplio, como aprendizajes holísticos que no solo servían a la enseñanza de saberes teóricos y técnicos, como los que se realizan en las ingenieras, sino también al modo en que el ser humano se comporta en su existir, mediante el forjamiento de caracteres, actitudes y aptitudes. Por eso, entre otras cosas, Heidegger se mostraba conforme al *Führerprinzip* [principio de caudillaje] o al refuerzo de la cultura alemana como legado principal de la nación [*Kampfbung für Deutschland*], pero nunca se mostró —al menos desde la documentación hecha pública de su luenga obra— prosélito a ideas que, por entonces tenían mucha fuerza vinculante, como el principio de “Sangre y Suelo” [*Blut und Boden*], o de “Higiene racial” [*Rassehygienische*], entre otros¹⁷. La consecuencia de esta fricción ideológica será la renuncia de Heidegger al rectorado en febrero de 1934, y el sabotaje, como cuenta De Towarnicki (1999, 32)¹⁸ de uno de sus seminarios por exaltados nazis. Cuando en un régimen de alta intensidad autoritaria como el nazi, representado el poder soberano de la nación en la figura particular y personalista de un *Führer*, la convivencia con otros modos de organización de la vida política, lanzada por otros agentes que no son el *Führer*, no pueden más que chocar y verse condenados a un cruento enfrentamiento, donde perecerá el agente más débil. Este débil agente será Heidegger, y su reforma estrambótica de la Universidad, cómplice de una ideología nacionalsocialista rebelde, no adecuada a la dogmática promulgada por el Partido, solo existente en su cabeza y en las promesas ahítas de una regeneración de su nación. Hay, por lo demás, documentación bastante fiable que señala la persecución a la que fue sometido Heidegger, una vez abandonado el rectorado, incluso con algún infiltrado y espía entre sus alumnos (De Towarnicki, 1999, 74). Esta persecución, pero ahora del lado del llamado movimiento de “desnazificación”, perduró al serle arrebatada, previo testimonio de su amigo Karl Jaspers, la *via docendi*. Su inhabilitación, en una Alemania precaria y devastada por la guerra, suponía sin hipérbole una condena a muerte, a muerte de hambre. No fue hasta 1951 la fecha en la que, después de una mediación realizada por Eugen Fink y Max Müller, se le restituyó la potestad de enseñanza, siendo, en consecuencia, habilitado para la función docente universitaria y con derecho a una retribución acorde a su puesto académico, que se desarrolló hasta su jubilación en la Universidad sita en Friburgo.

17 Esta última cuestión acerca de la raza es de difícil abordaje, porque, en los últimos años, después de la publicación de los ominosos “Cuadernos Negros”, al parecer, Heidegger hace unas referencias, aunque escuetas en comparación con los miles de páginas publicadas, denigrantes y difamatorias de los judíos (Heidegger, 2014a, 96 y 2014b, 82). Siendo esto cierto, y considerando la infamia de estas opiniones volcadas por Heidegger en sus cuadernos, ello no implica que el recelo heideggeriano a los judíos se deba explicar indefectiblemente por su carácter racial, si por raza se entiende un concepto biológico —como sí hicieron los nazis en su programa político. Como se echa de ver en los llamados “Cuadernos Negros”, Heidegger entiende por “raza” [*Rasse*] algo que trasciende su origen sanguíneo y genético, y que se engloba como aquello que se agrupa en una cualidad o aptitud, lo que tiene casta [*Rassige*]. En consecuencia, una raza, en un sentido fundamental, no se estructura en el origen sanguíneo de un grupo humano, o animal, sino en una manera de vivir por las que salen a luz una panoplia de caracteres, comportamientos y actitudes frente a la existencia (Heidegger, 1998, 65). En definitiva, aun considerando erradas las afirmaciones de Heidegger en su descripción banal acerca de los judíos, en tanto que éstos son un pueblo desarraigado, ello no implica que el filósofo alemán compartiera los preceptos raciales alentados desde el Partido Nazi.

18 Estos testimonios se encuentran en la obra referenciada, que constituye un diálogo con un ex-amigo de Heidegger, Jean Beaufret.

3. La violencia de la facticidad

Quedó claro que Heidegger, por una decisión todavía indeterminada, se adhirió al Nacional Socialismo, fue Rector durante menos de un año de la Universidad de Friburgo y, luego, conservó su filiación al partido nazi hasta su disolución. Siendo esta la situación contextual más palmaria, pareciera que el veredicto debe coincidir con lo que decía Farías (1987), es decir, que Heidegger siempre fue un furibundo nazi y que su filosofía debe entenderse dentro de las dinámicas de este movimiento. Pero, por más atractivo que resulte condenar a unos de los mayores y más lúcidos filósofos de todos los tiempos como una persona vil e ignominiosa, la verdad de los hechos es mucho más intrincada y profunda. Por solo comentar un hecho biográfico que ha servido para que Farías, Faye (2005) o Quesada (2008) orquestaran una empresa de deslegitimación no solo personal sobre el filósofo, sino doctrinal, que afecta integralmente a la plausibilidad de su obra, valga la referencia que muchos de los anti-heideggerianos comparten: *Heidegger mantuvo su carné del partido*. Si lleva razón De Towarnicki, Heidegger vivió represalias con posterioridad a su renuncia al rectorado, fue investigado por la agencia criminal secreta nazi, con espías travestidos de alumnos. En la correspondencia postal, sobre todo en las últimas publicadas con su hermano Fritz (2018), Heidegger muestra un miedo atroz, una inseguridad marcada por el temor a las represalias que el partido nazi podría ejercer sobre él y su familia. No es fácil presentar una argumentación contraria a las que ejercen los autores antes citados, anti-heideggerianos, a fin de sostener que la decisión de conservar la filiación al partido se hizo en aras de su propia integridad vital, para de este modo evitar daños colaterales que una asociación criminal estaría dispuesta a realizar sin el más mínimo atisbo de duda. Ahora bien, este tipo de argumentación, que por desgracia se columbra con potencia en parte de la exégesis heideggeriana, no servirá de mucho si uno está comprometido con abrir horizontes de preguntas para que aniden en un discurso filosófico y racional en sentido amplio, que abra y desarrolle ideas, pensamientos, conceptos, posiciones existenciales-fenomenológicas que intenten poner en transparencia la propia vida. A uno no puede más que no satisfacerle este tipo de exégesis por burda y banal. Se precisa, pues, determinar qué interpretaciones de cariz filosófico, ajenas al propio testimonio heideggeriano, materializaron el modo en el que se fraguó la decisión política. Por suerte, Heidegger tuvo muchos y lúcidos alumnos, que han sido reconocidos como filósofos importantísimos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, personas que lo conocieron, y que con sus dimes y diretes, se pronunciaron acerca de su compromiso con el nazismo. Las referencias son bastantes amplias, desde la interpretación de Levinas hasta la de Marcuse, pasando por Jonas, Jaspers, Löwith, Patocka, etc. Voy, en cambio, a seleccionar dos interpretaciones realizadas por uno de sus discípulos y por otro que siempre se mantuvo distante, como son correlativamente Herbert Marcuse y Theodor Adorno. Marcuse, pensador comprometido con posiciones progresistas y de izquierda, siempre le demandó al maestro una exculpación, un arrepentimiento. Este arrepentimiento entraba dentro de una *lógica de la redención* que presuponía un percatarse no de un error, sino de una culpa. ¿Es plausible un arrepentimiento que demanda un perdón si uno no se siente culpable de lo sucedido?¹⁹ Sin

19 Por ejemplo, para Freud (1992a y 1992b), en: “Más allá del principio de placer” y en el “Malestar en la cultura”, muestra como la experiencia de culpa, pieza clave para el fomento de la civilización, no adviene por una con-

duda, como se verá en el siguiente subapartado, Heidegger no pudo aceptar la consigna de la culpa y, en consecuencia, lanzar un perdón, arrepentido, de cara a la opinión pública, hubiera sido reconocerse como culpable, además de solícito de absolución.

Por otro lado, mucho más furibundo, se encuentra Adorno (1964) que determina la tendencia heideggeriana, abierta en *Ser y Tiempo*, acerca de la propiedad/autenticidad [*Eigenlichkeit*] dentro de una *lógica de la violencia metafísica*. Por así decir, la gramática de la autenticidad obliga al existente a asumir valores promovidos por una heroicidad catastrófica, que rebaja la dignidad de la vida a su mínima expresión y que no es más que una fantasía que conllevará destrucción y muerte. Son muchas las razones susceptibles de refutación a una interpretación de este calado, que no tiene en cuenta el encaje metodológico, por fenomenológico, en que se despliegan los existencialistas en *Ser y Tiempo*, la imposibilidad de anexas la “propiedad/autenticidad” de la existencia con un horizonte valorativo, de ejecución moral, o su derivación en una suerte, siguiendo a Freud, de contentación con una psicología de las masas que se expresaran unilateralmente como culto al líder. Este tipo de interpretaciones, una vez realizada una lectura rigurosa de *Ser y Tiempo*, deben resultar insostenibles, simplemente por banales. Ahora bien, Adorno sí que acierta, bajo mi visión, en un asunto: Heidegger no soslaya la violencia como un fenómeno raigal en la vida humana. El acto de presentación del ser, el venir a presencia de los entes, se lo tomó como un imperar que, en *Ser y Tiempo*, encuentra su canalización más propia en términos tales como “estado de arrojado” [*Geworffenheit*], “facticidad” [*Faktizität*], “ser-para-la-muerte” [*sein-zum-Tode*], “historicidad” [*Geschichtlichkeit*], etc. Todos estos términos se condensan en el horizonte de *producción de efectos que se imponen y someten la voluntad de la vida humana*, determinándola, ejerciendo ciertas influencias imposibles de neutralizar mediante decusos racionales o dialógicos. Lo importante, que se tratará a continuación, estribará en la siguiente tentativa: por más que exista la *violencia de la facticidad*, y ésta sea un existencialista, el *Dasein* siempre puede hacer algo con lo que es, su sino ontológico radica en ser futurizo, en abrirse como promesa de una posibilidad de existencia. El *Dasein* es siempre ya apertura, y no sabe amar lo cerrado.

4. Sobre responsabilidad y culpa

En frente nos encontramos con un hombre de carne y hueso, que fue sido: Heidegger. Este hombre actuó, asumió las consecuencias de sus actos no sin dificultad, y un día, el 26 de mayo de 1976, expiró. Y entre tanto hubo un acontecimiento en su existencia, que, como se vio, sirvió para que algunos que se hacen llamar académicos o interpretes denigraran toda la gesta que supuso su pensamiento, todavía hoy no conocido en su integridad. Hay una decisión, esta decisión fue adherirse al partido nazi. Las condiciones genéticas de la decisión, como se ha dicho, no se ejercen bajo la neutralidad de un estado libre de injerencias, sino que como dice Heidegger en el parágrafo 74 de *Ser y Tiempo*: «La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir del

ciencia de transgresión de lo prohibido, sino por no hacer lo que se desea. En este sentido, si el deseo es algo que nos define y vertebra, ¿acaso es viable ser culpable de lo que somos?

legado que ese existir asume en cuanto arrojado» (2006, 397).²⁰ De la misma manera que nadie es dueño sobre su nacimiento, tampoco es dueño de la situación histórica y biográfica que pre-determina nuestras decisiones y acciones. La adscripción de Heidegger al nazismo se hizo porque este movimiento político ejercía cierta influencia en su tiempo y Heidegger se vio llamado a participar. Solo podemos desplegar una serie de posibilidades de existencia si y solo si antes ya hay algo así como una herencia, «una entrega de posibilidades recibidas por tradición» [*ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich*]. ¿Tendría sentido una conciencia de culpa sobre la imposibilidad de poder elegir el principio genético de la acción? Podría ser, pero no por ello dejaría de ser una *culpa patológica*, porque se trataría de *arrepentirnos de algo de lo que somos*, de arrepentirse de vivir solo porque el vivir mismo es finito, mortal, fugaz, histórico. Ahora bien, si la culpabilidad no se cifra en términos de “mejor hubiera sido no afiliarte al partido, Heidegger”, sino que se intenta ubicar en el dominio de las consecuencias que nuestras acciones tienen, el asunto podría cambiar. Heidegger podría haberse sentido culpable, y así expresarlo, en el sentido de sentirse responsable, por haber participado en un movimiento nefasto, ignominioso, que condujo a la muerte atroz a millones de seres humanos. Sin duda, esto nos gusta, la vida humana se deleita, por lo general, en las calamidades, muchas películas y novelas explotan sin límites este *eros por la pena*. ¿Se ajustaría esta culpa a los principios ontológicos mediante los cuales Heidegger entiende la historicidad del ser, la relevancia de la existencia y la tarea de la filosofía? Sentirse culpable por haber participado en el movimiento nacionalsocialista, solo por los efectos de sus acciones, hubiera ido una acción tan vil como imposible, una falsa postura que no tiene en cuenta, en primer lugar, el *carácter de extranjería* por el que se presenta las decisiones y deliberaciones en la vida humana. Si ya nunca podemos convertirnos en arquitectos de nuestras acciones, solo cabe elegir desde lo ya sido, ya dicho, ya establecido por otro, como sabe un buen hermeneuta. Sin embargo, sí que hay un sentido de responsabilidad, aunque no de culpa, con respecto a algo que se ha nombrado aun tácitamente.

Cito a Heidegger:

Cuanto más auténticamente se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia (2006, 397).²¹

Quizá suene demasiado críptico, pero desde luego el texto de 1927 se anticipa a la catástrofe al dejar claro que, en los asuntos éticos, donde nos jugamos la piel a través de nuestras

20 Seguiré, en lo general, la excelente traducción realizada por el chileno Rivera. Acompañaré la traducción con el original alemán (1967, 382) y, cuando sea menester, si es que hubiere alguna modificación de mi parte sobre lo traducido por Rivera, se hará mención de ello.

Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt.

21 (1967, 384): *Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz.*

deliberaciones y decisiones, el juego está, por así decir, ya perdido. Como ya dejó claro Aristóteles, es un asunto harto difícil poder anticiparse a fin de tomar una deliberación que conlleve una correcta decisión. Todos aquí lo sabemos: ¿cómo es posible saber qué implica ser un buen padre o madre, o un buen hijo o hija sin serlo, sin ejercer las posibilidades como tales? ¿Y si no es posible saberlo con anticipación, para garantizar y salvaguardarnos del error anticipadamente,²² entonces no siempre ya *estamos condenados a equivocarnos para aprender?*, ¿de dónde tomo yo la referencia del bien de la acción si no es del otro que, efectivamente, me correspondería con su aprobación indicándome “Fulano, eres un buen hijo”? No es que las decisiones que espolean nuestras acciones se presenten desde el estado de arrojado, que es lo que manifiesta Heidegger cuando indica eso de “adelantarnos hasta la muerte”, sino que, en las acciones, más en las éticas, *el otro ya queda anticipado*. El otro no es solo un rostro, como pensaba el teólogo Levinas, sino el *arché* de mi acción, su principio, su abolengo. Si una de las determinaciones en las que aparece el otro son los padres, uno nunca ya elige a sus padres, sino que más bien es emplazado como *efecto de deseo de aquellos*. Pero si esto fuera así, entonces, solo tendríamos un patetismo de la acción, una impotencia. Como cuando se dice: “yo no soy responsable de nada. Es el destino”. De suerte que Heidegger no pensara así. Hay, en cambio, un aspecto del que somos responsables. Esta responsabilidad radica en lo que Heidegger denomina: “hallazgo de la posibilidad de la existencia” [*Finden der Möglichkeit seiner Existenz*] y consiste en la abdicación como respuesta a qué hacer con lo sido y abierto como legado, o sea: *no hallar en la existencia un ser posible*. Ante una posibilidad pasada, yo puedo dejarla estar, repetirla, emularla. Ahí habré ya fracasado, por cuanto no he seré capaz de ocuparme del hallazgo de la (mi) existencia, que consiste justamente en *la transformación de la posibilidad pasada en una posible, una promesa, una posibilidad*.

En este sentido del que me he ocupado en la meditación, Heidegger se sintió llamado a participar en la vida política, asumió la herencia de tal posibilidad, intentó transformarla, adaptarla, como se vio, sobre todo, en el contexto universitario como sede de la transformación de los jóvenes alemanes, y no lo consiguió. Después de su rectorado, se quedó dando clases, entre *Freiburg y Todtnauberg*, asistiendo como uno más, aunque con la lucidez del pensador, ante la catástrofe que se avecinaba. Pretender responsabilizarse y culpabilizarse por lo que uno es radica en un absurdo peligroso y de infaustas consecuencias. La responsabilidad estriba en la dejadez de poder convertir el pasado en futuro, en un quehacer que permita que nos merezcamos ganarnos nuestra historia. Heidegger hubiera sido culpable por no actuar y esconderse en la buena conciencia que profesaban muchos. El pensador no puede agachar la mirada ante lo que “es”. El decir del pensador es el esfuerzo por responder a lo que “es”. Uno de estos esfuerzos lo encontramos en el testimonio vital de la participación política ejercida por Heidegger.

Referencias

- Adorno, Th. (1964), *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Maim: Suhrkamp Verlag.
 Denker, A. “Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1” en *Meßkirch Heimathefte* 8, pp. 25-3.

22 Simplemente indico que esta es la intención cartesiana: construir un método para que podamos anticipar el error, y no errar nunca.

- Derrida, J. (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Editions Galilée
- De Towarnicki, F. (1999), *A la recontre de Heidegger*. Paris: Payot et Rivage.
- Farías, V. (1998), *Heidegger y el nazismo*, México: FCE.
- Faye, E. (2005), *Heidegger et l'introduction du nationalsocialisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel.
- Freud, S. (1992a), "Más allá del principio de placer" en *Obras completas XVIII*, Argentina: Amorrortu, pp. 1-62.
- Freud, S. (1992b), "El malestar en la cultura" en *Obras completas XXI*, Argentina: Amorrortu, pp. 57-140.
- Garrido-Periñán, J.J. (2017), "La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión" en *Revista Portuguesa de Filosofia* 73(2), pp. 553-556.
- Garrido-Periñán, J.J. (2021), "Philosophy as a Vocation and Personal Commitment: the Young Heidegger and the Question of Philosophy" en *Problemas: Journal of Philosophy* 99, 161-173.
- Ginzo-Fernández, A. (2009), "Heidegger y la reforma protestante" en *Revista de Filosofía*, 62, pp. 7-47.
- Heidegger, M. (1911), "Dem Grenzbort-Philosophen die zweite Antwort" en *Heuberger Volksblatt*, 13.
- Heidegger, M. (1912), "Rede über natur-wissenschaftliche Themen und Erdbedenkunden" en *Heuberger Volksblatt*, 33.
- Heidegger, M. (1913), "Spiritismus und Wissenschaft" en *Heuberger Volksblatt*, 101.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Factizität)*, II. Abteilung, Band 63, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache: Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934*, II. Abteilung, Band 38, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006), *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2009), *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2014a), *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*, IV. Abteilung, Band 94, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2014b), *Überlegungen XII-XV. (Schwarze Hefte 1939-1941)*, IV. Abteilung, Band 96, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin y Fritz (2018), *Correspondencia 1930-1949*, Barcelona: Herder.
- Hercritia (2020), "Heidegger revolucionario crítica al capitalismo, arte y políticas del ser" en *Revista Pensamiento al margen*, Núm. Extr. 1.
- Lytora, F. (1988), *Heidegger et "les juifs"*. Paris: Débats.
- Petz, H. W. (2007), *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*. Buenos Aires: Katz.
- Quesada, J. (2008), *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Safranski, R. (2003), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets.

- Tamayo, L. (2015), “Cuando la polis llama” en Xolocotzi, A., Gibu, R., Rodolfo, J., La fragilidad política. Ensayos fenomenológicos hermenéuticos, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 125-153.
- Wolin, R. (1993), *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Cambridge, CA: MIT Press.
- Xoloxotzi, A y Tamayo, L. (2012), *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid: Trotta.
- Xolocotzi, A. (2013), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés.

La rebeldía sutil: una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger

The subtle rebellion: A revision of Max Stirner's influence on Ernst Jünger

MARTÍN HEREDERO CAMPO*

Resumen: En este artículo queremos presentar un análisis de la influencia de la filosofía de Max Stirner en la obra de Ernst Jünger; concretamente en la concepción de una figura (*Gestalt*) clave durante los últimos años de su trayectoria filosófica, como lo es la del Anarca (*Anarch*). A partir de una lectura cruzada de ambos autores, tratamos de recuperar la interpretación de la filosofía de Stirner realizada por Jünger, para después examinar las posibilidades éticas, políticas y existenciales que ella ofrece, especialmente en relación con el acontecimiento del nihilismo.

Palabras clave: Jünger, Stirner, nihilismo, persona, figura, anarca.

Abstract: The aim of this article is to present an analysis on the influence of Max Stirner's philosophy on Ernst Junger's work; especially on the conception of a key figure (*Gestalt*) during the last years of his philosophical career, such as the Anarch (*Anarch*). From a crossed reading of both authors, we try to recover Jünger's interpretation of Stirner's philosophy, to then examine the ethical, political and existential possibilities offered by it, especially in relation to the event of nihilism.

Keywords: Jünger, Stirner, nihilism, person, figure, anarch.

Recibido: 02/09/2022. Aceptado: 11/03/2023.

* Profesor asociado en la Universidad de Valladolid y profesor en el Colegio San Agustín de Valladolid. Correo: martinh99@gmail.com. Líneas de investigación principales: filosofía del sentido, nihilismo, filosofía de la tecnología, Ernst Jünger, filosofía de la religión.

1. Introducción¹

¿Qué es lo que puede hacer la persona singular (*Einzelnen*), desposeída de todo poder, para resistir a las distintas manifestaciones del nihilismo, que amenazan con devorarla? Desde esta pregunta, es posible adentrarse en la compleja obra Ernst Jünger, que abarca prácticamente la totalidad del siglo xx. Su mirada, particular y heterodoxa, permite examinar los acontecimientos de dicho siglo desde un amplio abanico de perspectivas a partir de las que comprender el lugar de la persona singular antes, durante y tras la vorágine del nihilismo.

Desde la publicación de *Tempestades de acero*, primera obra de Jünger, hasta la redacción de su último libro, *La tijera*, es posible encontrar en él tanto un hilo conductor coherente como una pronunciada evolución filosófica. A través del análisis del concepto de figura (*Gestalt*), nuclear en su pensamiento, podemos recorrer las diversas formas de mirar que Jünger ha presentado en distintos periodos de su obra. Primero, representante de un cierto nihilismo activo; después, preocupado por la capacidad de la persona singular para sobrevivir al embate de la desvalorización. Centrados en esto último, esperamos contribuir a esclarecer un aspecto fundamental en las etapas finales del pensamiento de Jünger: la relación del Anarca —figura esbozada en *Eumeswil*— con la filosofía de Max Stirner.

Stirner, pseudónimo de Johann Kaspar Schmidt, es un pensador cuya filosofía quedó condensada en el colosal volumen *El único y su propiedad*, publicado en 1844. Un análisis cruzado de las propuestas ofrecidas por Stirner y Jünger permitirá examinar la unión que existe entre ambos pensadores, así como presentar las consecuencias que cabe extraer de sus propuestas. Este análisis ha sido ya abordado por distintos autores. Existe quien ha afirmado la influencia de Stirner en Jünger, como Cangui y Pennisi (2018), y también Campagna (2013). No obstante, destaca el análisis crítico de Laska (1997), según el cual Jünger habría interpretado la filosofía de Stirner erróneamente, desde un aristocratismo que neutraliza la propuesta stirneriana. Frente a esto, nos proponemos mostrar que la lectura jüngeriana de Stirner presenta importantes rendimientos filosóficos que merece la pena explorar.

Como veremos, ambos confluyen en el reconocimiento de la soberanía de la persona singular frente a los poderes que buscan enajenar y diluir la individualidad bajo espesas construcciones conceptuales que, en el fondo, canalizan el carácter disolvente del nihilismo. A pesar de esta coincidencia fundamental, Jünger no se limita a repetir lo dicho por Stirner, pues amplía y actualiza las perspectivas de este último. Parece que, así, podemos encontrar en Jünger una recuperación y una profundización de la filosofía de Stirner, cuya respuesta al proyecto de la modernidad sigue manteniendo toda su vigencia.

2. Las Figuras en la obra de Jünger

Presentaremos, primero, un esbozo general del itinerario intelectual de Jünger a partir del concepto de figura, para poder así tratar debidamente el tema que nos ocupa.

El concepto de figura es primeramente enunciado por Jünger en su ensayo *El trabajador. Dominio y figura*. Esta obra, escrita durante el periodo de entreguerras, y publicada un

1 Los términos que aparecen en alemán pueden cotejarse en la edición de las obras completas de Jünger (2018), así como en la edición alemana de *El único y su propiedad* (Stirner, 2016).

año antes del ascenso de Hitler al poder, trata de mostrar, más allá de toda teoría parcial, la totalidad de la figura del Trabajador como «magnitud operativa» (Jünger, 2003, 15) que ha irrumpido en la historia y que, para ser comprendida, exige una nueva visión de la realidad. Con la presentación de la figura del Trabajador reconocemos que Jünger propone dos caminos a través de los cuales podemos vislumbrar qué es una figura.

El primero de estos senderos conduce a la consideración de la figura desde su naturaleza metafísica. Para comprender esto, atendamos a la primera definición de «figura» propuesta por Jünger:

Son figuras aquellas magnitudes que se ofrecen a unos ojos que captan que el mundo articula su estructura de acuerdo con una ley más decisiva que la ley de la causa y el efecto, aunque no vean, sin embargo, la unidad bajo la que se efectúa esa articulación. (2003, 38).

Se trata entonces de captar esas magnitudes, esas medidas de lo real que se presentan ante nosotros, algo que requiere un cambio en la mirada. Como señaló Heidegger, el acceso a la figura propuesto por Jünger no va nunca más allá de un «ver». Pero este no es un ver cualquiera, sino que se correspondería con el *ideín* platónico,² entendido como la mirada capaz de enfocarse más allá de toda determinación óptica perteneciente al mundo del devenir, para acceder al plano donde se manifiesta el ser, que es aquí la figura (Heidegger y Jünger, 1994, 86).

Entonces, la captación de la figura equivale a la visión unitaria del ser. Ella opera como el fondo de sentido sobre el que todo fenómeno se aparece en su carácter simbólico, manifestando la realidad de la figura, sustrato ontológico que explica y supera el ámbito fenoménico tanto en su extensión como en su profundidad. Es, en una palabra, «totalidad» (Jünger, 2003, 40). Con esto Jünger expresa que su realidad trasciende la suma de las partes que la componen, aunque cada una de ellas represente la figura. Jünger ilustra esta naturaleza sobreabundante de la figura con una imagen certera: el cuerpo vivo, como la figura, es algo más que la suma de sus partes; por oposición, el cadáver no constituye una totalidad, sino sólo un conjunto de miembros anatómicos (2003, 41). En este ejemplo, el carácter envolvente de la vida, que engloba una realidad dada y la unifica en un rango superior, representa a la figura en su sentido metafísico.

En segundo lugar, el concepto de figura incluye una propuesta epistemológica, pues tras su formulación metafísica existe la voluntad de conocer esa totalidad dotadora de sentido (Esparza, 2006, 155).

La mirada que Heidegger acusa como heredera de la filosofía platónica recuerda más, en realidad, a la visión neoplatónica de una forma que marca su impronta a toda la realidad (Jünger, 2016, 117). Como la *Urpflanze* de Goethe (Jünger, 2016, 45), forma primordial de la cual emanan todos los seres vegetales, la figura es el Uno del que todo viene y al que todo retorna. La posibilidad de conocer esa totalidad se sostiene sobre la intuición de que

2 Según Blumenberg (2010, 35 y 204), es en este platonismo donde hemos de hallar lo que permite a Jünger mantener una posición de espectador de todo fenómeno, incluyendo los catastróficos, pues su mirada se centra en lo indestructible, de lo que el fenómeno es sólo un síntoma.

«en las cosas visibles están todas las indicaciones relativas al plan invisible» (Jünger, 1989, 19). Sólo así puede intentarse el conocimiento de la figura, que contiene el sentido unitario capaz de mostrar el orden bajo lo aparentemente contradictorio.

La epistemología contenida en la doctrina de la figura impugna la creciente especialización del conocimiento que, notablemente desde la Ilustración, ha reducido la investigación de la realidad a parcelas cada vez menores. Para Jünger la búsqueda de totalidad exige una investigación también total, capaz de acudir a la realidad fenoménica sin desvalorizarla, pero abierta al reconocimiento de aquello que desborda y enmarca esa realidad. El fenómeno es aquí reconocido en su doble dimensión: como lo que se muestra, haciéndose patente en sí mismo, y como lo aparente, en tanto que se muestra como lo que él no es en sí mismo (Heidegger, 1971, 39). Así, Jünger esboza el programa de una suerte de hermenéutica fenomenológica en el proceso de captación de la figura, que culmina con la intuición de la totalidad trascendente como *alétheia*, velada en las apariencias (Benoist, 2017, 55).

El carácter total de la figura permite a Jünger situarla más allá de toda política, de toda evolución histórica y de cualquier marco axiológico. Esto no significa que la figura sea un concepto vacío, en el que toda determinación concreta quepa, sino más bien que, dado su carácter total, todo está ya necesariamente dentro de sus horizontes.

Con respecto a la política, Jünger subraya que la figura permite constatar la unidad subyacente a las distintas antítesis (2003, 82), unidad que se expresa en la univocidad de toda voluntad, que reúne incluso a las potencias políticas enfrentadas.³ La figura permite reconocer el espíritu que anima los distintos movimientos políticos de una época, y en ese sentido es una noción metapolítica, disciplina en la que Jünger destacó tanto.

En relación con la historia, la figura no es dependiente del tiempo ni de las circunstancias, pues es ella quien impone su sello sobre la misma historia (Jünger, 2003, 83). No es el tiempo histórico quien dota de contenido a la figura, sino que, precisamente al contrario, la naturaleza de una época depende de la figura dominante, y reconocer a qué figura pertenece cada momento histórico es la cuestión más relevante para obtener una visión clara del mismo (Jünger, 2003, 46). Así, la figura puede comprenderse como un instrumento macro-óptico a través del cual observar la historia y desentrañar su sentido unitario (Ocaña, 1996, 51).⁴

Por último, la figura no está sometida a ningún orden de valores, sencillamente porque no existen valores preexistentes a ella, que carece de cualidad moral intrínseca (Jünger, 2003, 85), aunque su naturaleza es creadora. La labor principal del observador consiste en identificar la figura. Y esta identificación es previa a una valoración, pues sólo así puede reconocerse el horizonte de sentido implicado por la figura, que incluye en sí también el marco del terreno moral.

3 Esta capacidad para captar la unidad subyacente a procesos aparentemente opuestos en el terreno político puede encontrarse también en Tocqueville (2018, 658-659), que supo señalar la creciente centralización política a la que se llegaría inequívocamente, bien por la vía liberal de América, bien por la dictatorial de Rusia, idea que Jünger recogió (1996, 179-180).

4 Resulta paradigmático el recurso a la figura en la interpretación de la guerra, algo que queda plasmado en el escrito *La paz*, redactado por Jünger en 1941. La aniquilación acontecida durante la Segunda Guerra Mundial es concebida como la siembra cuyos frutos habrán de recogerse en forma de paz duradera. Ocaña ha señalado esto como una «algodicea» (1996, 10; 1993, 258), que busca el sentido del dolor humano. Sin embargo, en Jünger esta macro-óptica es contrastada con la compasión hacia el sufrimiento de las personas concretas, que nunca puede obviarse y que parece superar toda interpretación del mismo (Jünger, 1989, 332).

Podemos avanzar en la caracterización de la figura presentado aquellas que Jünger formuló a lo largo de su obra. En orden de aparición, desarrollaremos las siguientes cuatro figuras: el Soldado Desconocido, el Trabajador, el Emboscado y el Anarca.

El Soldado Desconocido (*Unbekannte Soldat*) se origina a partir de la experiencia de la Primera Guerra Mundial, que Jünger vivió desde las trincheras. Plasmado en algunas de sus primeras obras —*Tempestades de acero*, *El teniente Sturm*, *La guerra como vivencia interior*—, el Soldado Desconocido permite comprender el paso de la guerra antigua a la moderna batalla de material. El soldado de la Primera Guerra Mundial ya no es el representante personal de una casta guerrera. Su semblante, aplastado bajo la crueldad abstracta impuesta por la guerra tecnológica, recuerda al de un funcionario anónimo, dedicado a la administración de la muerte a través de diversos ingenios técnicos.

El Trabajador (*Arbeiter*) nace del Soldado Desconocido, pero lo supera y lo incluye en su séquito (Jünger, 1993, 52). Frente al combatiente arrollado por la avalancha técnica, el Trabajador aparece como aquel que porta el fuego prometeico hasta fundirse con él en una «construcción orgánica» (*organischen Konstruktion*) (Jünger, 2003, 115), donde desaparece toda división entre *phýsis* y *téchne* mediante la comprensión de la técnica como fuerza elemental que, invocada en la guerra, continúa con la movilización del mundo más allá del «silencio de los cañones» (Jünger, 2003, 61). De este modo, el Trabajador es el principal encargado de realizar la «movilización total» (Jünger, 1995). Su naturaleza, impersonal y activa (Benoist, 2017, 52), transforma al individuo, propio del mundo burgués, en representante de la figura, o «tipo» (*Typus*) (Jünger, 2003, 110).

Las dos figuras que acabamos de esbozar se desarrollan dentro de la metafísica de la voluntad de poder, de raigambre nietzscheana. En ambas, la técnica aparece como epifenómeno de esa hondura voluntarista (Ocaña, 1993, 239), y aquí la persona singular ve disuelta su unicidad en el carácter típico, hecho que implica una nueva noción de libertad, la cual es definida como el conocimiento de la necesidad de los mandatos de la figura. Prácticamente, esto se concreta en el «realismo heroico» (Jünger, 2003, 42), o en la plena fusión de la persona con la aceleración de los procesos de movilización impuestos por los mecanismos técnicos en manos del Trabajador (Roldán, 2006, 136).

Sin embargo, Jünger centrará sus esfuerzos, a partir de la publicación de *Sobre los acantilados de mármol* en 1939, en la exploración de la interioridad de la persona como tabernáculo capaz de aguantar la llegada del nihilismo. Frente a la «disciplina sin legitimación» (Jünger, 1995, 84), producida por un poder puramente formal que se demuestra incapaz para producir nuevos valores (Volpi, 2012, 121), Jünger defenderá la irreductible resistencia de la persona singular soberana contra las exigencias del mundo dominado por el titán Trabajador.⁵

Es así como aparece el Emboscado (*Waldgänger*), presentado en *La emboscadura*. En el prólogo, Sánchez Pascual, traductor de Jünger, señala que allí encontraremos el contrapunto al Trabajador. Mientras que este último, dado que es la figura dominante, representa lo necesario de la época, o el *Zeitgeist*, el Emboscado pertenece a la libertad. Y la suya no es una

5 Esto no significa que en sus obras anteriores a 1939 la preocupación por el lugar de la persona concreta no estuviese presente, sino que es a partir de esa fecha cuando se muestra con total claridad. Ya en *Tempestades de acero* existe un acercamiento a la interioridad de la persona como espacio contemplativo en reposo desde el que habitar la realidad —totalmente movilizada— sin quedar atrapado por ella.

libertad romántica: exige el pleno conocimiento de las exigencias del tiempo del Trabajador. Solamente así puede encaminarse a conocer «algunas cosas más» (Jünger, 1993, 44).

Concretamente, el Emboscado conoce que su relación con la libertad es «originaria» (Jünger, 1993, 60), y que el *Weltgeist* está de su parte (Jünger, 1993, 12). Se opone al automatismo y a la nivelación, presentes en el mundo del trabajo, y su naturaleza es recalci-trante a la organización. El Emboscado se resiste a sucumbir al nihilismo, y para ello acude al refugio del bosque interior, hogar mítico donde la libertad exige depender sólo de uno mismo. Esta marcha al bosque (*Waldgang*) es también una marcha a la muerte (*Todesgang*) (Ocaña, 1993, 178), pues en su interior la persona singular habrá de expulsar el miedo a la muerte mediante el contacto con «su sustancia indivisa e indestructible» (Jünger, 1993, 97). El Emboscado, en definitiva, se decide a cruzar la línea marcada por el nihilismo para no quedar destruido por él. El bosque interior es el lugar donde experimentar el poder de la nada para después superarlo; es «el propio pecho» donde los titanes del nihilismo han de retroceder (Heidegger y Jünger, 1994, 69).

El Anarca, presentado en *Eumeswil*, podría comprenderse más que como una nueva figura, como una radicalización de lo representado por el Emboscado. Pero Benoist ha señalado cómo, mientras que el Emboscado practica una retirada horizontal al bosque interior, el Anarca se orienta verticalmente, elevándose por encima de la historia (2017, 57). Aunque en ocasiones parezcan indistinguibles son, entonces, bien distintos. El Anarca expresa la plenitud del Emboscado que, tras cobrar conciencia del poder de la persona singular, no necesita ya retirarse, sino que permanece oculto y libre a plena vista (Jünger, 2019a, 143). Además, el interés de la figura del Anarca reside en que a través de ella Jünger muestra una lectura personal de la filosofía de Max Stirner, y aquí llegamos al núcleo de nuestra cuestión.

3. La figura del Anarca y el Único

El poder de la técnica nunca es neutral, y considerarlo como tal puede conducirnos a oscuros destinos (Heidegger, 2021, 14). La concepción de la naturaleza como material plenamente disponible para su extracción y almacenamiento por parte del engranaje (*Gestell*) de la técnica (Heidegger, 2021, 25), afecta también a la comprensión del ser humano. Así, la voluntad de poder del Trabajador, portador del poder elemental-técnico, moviliza al ser humano, pues su naturaleza queda también reducida al aspecto puramente material. El *ethos* del Trabajador implica el rechazo consciente de toda idea superior, así como la diligente servidumbre con respecto al engranaje (Jünger, 2003, 289). La cuestión que se plantea ahora alude a la posibilidad de sustraerse de esta movilización total.

Jünger comprende que la resistencia no puede realizarse frontalmente, algo que señala como un error propio de los «analfabetos en las nuevas cuestiones del poder» (2003, 37). De lo que se trata, entonces, es de mantener la propia integridad fortaleciendo el bastión interior, inaccesible para los poderes del Leviatán. Veamos de qué manera la figura del Anarca realiza esto.

En *Eumeswil*, Jünger presenta un relato a medio camino entre la literatura distópica y el ensayo. El protagonista, Venator, trabaja como camarero del tirano que domina la ciudad, además de como historiador. Desde su voz conocemos la forma de vida del Anarca y su

manera de sobrevivir en una tiranía donde la desvalorización es casi total. Para presentar la figura del Anarca, comenzaremos por diferenciarla del anarquista, algo que Jünger realiza insistentemente.

El Anarca parte de la consideración de que todo ser humano es esencialmente anárquico (Jünger, 2019a, 39). Así invoca la existencia de un fondo de libertad radical que sobrevive, aun velado, a las muchas concesiones a distintos poderes. Esto nada tiene que ver, por otra parte, con el anarquismo. Jünger lo enuncia claramente: «El hombre libre es anárquico; el anarquista no» (2019a, 40). Pues el anarquista, para mantenerse, se vacía en una conducta negativa que frecuentemente degenera en violencia. Busca transformar el mundo, empresa que concibe colectivamente, y es incapaz de obedecer las normas de ese mundo que desprecia. En este sentido, es como el peatón que, descontento con la presencia de semáforos, comprende que la rebeldía consiste en desobedecerlos. El resultado de esta revolución superficial es morir atropellado (Jünger, 2019a, 151). En contraposición, el Anarca se reconoce como soberano y encara la vida como un juego (Jünger, 2019a, 89). Es capaz de situarse oblicuamente con respecto al poder. Conoce las reglas del entorno en el que se encuentra, pero permanece fuera de su alcance. Reconoce que la obediencia no equivale al respeto, y su aquiescencia es un disfraz. Así practica, paradójicamente, un «ascetismo escondido» (Canguy y Pennisi, 2018, 228).

La técnica, en su «marcha triunfal» (Jünger, 2003, 56), devora a quien la enfrenta directamente. Teniendo esto en cuenta, Jünger propone una opción intersticial que no cae en la reverencia ni en la revuelta: «El cáncer de la técnica lo sería no la rebelión romántica, sino el escepticismo dentro de la técnica» (2003, 287). El Anarca es la viva expresión de este escepticismo, dirigido hacia cualquier gran poder. En lugar de optar por el enfrentamiento, ha aprendido a no dejarse implicar (Jünger, 2016, 63). Sabe retirarse a su existencia insular, desde la que estudia el mundo como un espectáculo. La voluntad de poder propia del Trabajador queda muy lejos del Anarca. Este, aunque también es capaz de dominar la técnica (Jünger, 2016, 63), no lo hace siguiendo sus exigencias, sino mediante una indisponibilidad general a participar de sus mandatos. Su aspiración se reduce a conseguir la propia soberanía (Jünger, 2019a, 41), el dominio de uno mismo como afirmación de la energía vital consustancial a la persona singular (Ontiveros, 2017, 264).

No es casual que Jünger escoja como una de las profesiones del Anarca la de servidor personal del tirano que controla la máquina política. Mediante esa proximidad física logramos percibir la infinita distancia espiritual que los separa. Pues el Anarca vive para sí mismo, y no para tiranos o para ideas abstractas que prometen su emancipación. Se reserva siempre la libertad de no participar (Jünger, 2019a, 91), acto egoísta que se ennoblece en una época en que «toda empresa colectiva edifica prisiones» (Gómez Dávila, 2005, 71). Así, incluso cuando se compromete con algo, el Anarca permanece lejos de las ideas fijas —a diferencia del anarquista—, aferrándose a los hechos (Jünger, 2019a, 110). Y el hecho fundamental es que, allende las astucias que la sociedad exige para jugar su juego, el «fondo todavía sin nombre» (Jünger, 2019a, 41) de la persona singular queda siempre intocado (Hervier, 1990, 73), y ese es el espacio de libertad ante el que los poderes totales han de capitular.

Para profundizar más en la comprensión del Anarca, acudiremos a las raíces filosóficas que lo sostienen. Aparece aquí la impronta de Stirner. Su influencia resulta notoria en la caracterización del Anarca, hecho que no sólo queda confirmado por el estudio que Jünger

le dedica en *Eumeswil* (2019a, 305-318), sino que también lo ha reconocido en varias entrevistas como un inspirador del Anarca (Hervier, 1990, 72; Jünger, 2016, 64).

El único y su propiedad puede ser abordado a partir de su división bipartita. En la primera parte, Stirner presenta una crítica al proyecto emancipatorio de la modernidad, que no habría sido sino una contribución al sometimiento de la persona singular a diversos sistemas ideales. En la segunda sección, Stirner propone una forma de existir, una figura —en términos jüngerianos— desde la que negar la negación de la individualidad: el Único (*der Einzige*).

Lo propio del mundo moderno, según Stirner, es la identificación de lo real con lo espiritual (*das Geistige*). Sin embargo, esta visión del mundo no habría nacido *ex nihilo*, sino que Stirner la presenta como continuadora de la antigüedad precristiana (2019, 75). Detengámonos un momento en este punto.

Stirner comienza su análisis histórico señalando cómo en la antigüedad las leyes naturales del mundo eran motivo de sobrecogimiento para la persona singular. Frente a la naturaleza indómita —Jünger diría «los poderes elementales» (2003, 52)— apareció la posibilidad de la vida social en la polis. En este contexto, los sofistas fueron los primeros en ejemplificar que la razón era la mejor brújula para el individuo en un mundo caótico (Stirner, 2019, 75). Mantenían, no obstante, una comprensión sensual de la existencia, pues la inteligencia era una guía de inestimable utilidad para la concreción del interés personal. Por este motivo cultivaron el discurso: la razón era el medio supremo para la obtención de cualquier fin. Para Stirner, es cierto que los sofistas «proclaman que es preciso en toda ocasión recurrir al espíritu; pero están bien lejos aún de santificarlo» (2019, 75).

Según Stirner, hubo que esperar a la llegada de Sócrates para que comenzase la espiritualización de la realidad, pues este filósofo emprendió una revolución que inició el «examen del corazón» (Stirner, 2019, 76). La inteligencia del sofista era insuficiente, pues no importaba ya la habilidad intelectual huera, sino su correcta dirección hacia el objeto adecuado. En el pensamiento socrático, el interés individual, dirigido por la razón, ha de orientarse en virtud del Bien. Stirner, anticipando la crítica nietzscheana a la filosofía socrático-platónica, señala que este fue el comienzo de la subordinación de lo vital a lo racional.

Stirner avanza más en su análisis de la antigüedad, pero lo esencial queda ya dicho con la filosofía de Sócrates. Con él habría comenzado un proceso de disolución de la distancia entre la materia y el espíritu que, según Stirner, terminó por devaluar la realidad inmediata, subordinándola a distintos reinos ideales. La legitimidad del interés subjetivo sólo podía proceder de ideas fijas, que colocaban el marco de la vida buena en un plano ajeno al de la persona singular. Es esta dialéctica, en la que se demostró primero el poder de la inteligencia y después se demandó la pureza de sus objetos, la que encuentra su máximo desarrollo en la modernidad. Contra la convivencia del sofista con el mundo de la razón, la modernidad se propuso profundizar su estudio, convirtiendo cierto dominio de lo mental en objeto de crítica. El resultado de este proceso no fue la eliminación de la jerarquía entre lo material y lo espiritual, sino su galvanización a través de un cambio en el contenido ideal dominante. Así, Stirner no celebra la llegada de la modernidad como una mejora respecto a los periodos anteriores, sino que la concibe como una nueva etapa en el dominio del reino de lo racional.

Stirner encuentra un ejemplo paradigmático de la espiritualización moderna en la filosofía de Descartes. El famoso *cogito ergo sum* reduce la vida a su relación con lo racional. Si la existencia se deduce del pensamiento, «eso significa que mi pensamiento es mi ser y mi vida,

que yo no tengo otra vida más que mi vida espiritual» (Stirner, 2019, 79). Stirner, además, ataca duramente el fideísmo luterano, que concibe como una nueva disolución de la distancia entre lo espiritual y lo material. Del mismo modo que, según Descartes, sólo somos si pensamos, Lutero reduce el ser de la persona singular a «espíritu creyente» (Stirner, 2019, 144).

Para comprender la crítica que Stirner dirigirá a sus contemporáneos, «los más modernos de entre los modernos» (2019, 158), hemos de definir la lógica de la alienación que él detecta en este proceso de espiritualización del mundo.

Stirner analiza el pensamiento en términos de propiedad. Así, puede decirse que concibe al sujeto pensante como propietario de sus ideas según el romano *ius utendi, ius fruendi, ius abutendi*. Sin embargo, en la modernidad, cada vez más se produce una inversión entre sujeto y objeto. Esto significa que la idea, propiedad de la persona singular, se emancipa de su creador y se eleva sobre él. Este queda a disposición de su idea, que no es ya propiamente suya pues, reificada, adquiere realidad independiente (Blumenfeld, 2017, 33). Así se completa el dominio de lo ideal sobre la persona singular. A esta idea fija Stirner la denomina «fantasma» (*Spuk*). Y, retomando la diferenciación jüngeriana entre el Anarca y el anarquista, diríamos, de acuerdo con Stirner, que el primero es soberano porque es propietario, porque dispone de su individualidad (*Eigenheit*) y de sus ideas; mientras que el anarquista se encuentra enajenado por el fantasma.

Cuando una idea fija se establece en el interior de un sistema social, se presenta como la esencia de la que la persona singular ha de participar para serle reconocido no sólo un estatus moral o político, sino también ontológico. Stirner señala que son tres las ideas principales que, en la modernidad, tratan de nivelar la unicidad de la persona: Estado, Sociedad y Humanidad.

En primer lugar, acusa al «liberalismo político» (Stirner, 2019, 158-178) de haber derrocado el feudalismo para favorecer la formación de un Estado que, lejos de liberar a la persona singular de la servidumbre, la ha sometido a un único señor abstracto y, por ese rasgo fantasmal, más tiránico.

La revolución burguesa, creadora del Estado moderno, reduce a la persona singular a la esencia ciudadana. De ella nacen la libertad y el derecho, pero esto son sólo concesiones realizadas por el poder del Estado, que no contempla otra fuente de derecho más que él mismo. Además, la pretendida igualdad del régimen burgués, originada en la disolución de la sociedad estamental, es realmente una legitimación de la desigualdad basada en la atribución de valor moral a la propiedad (Stirner, 2019, 176), falsamente ocultada bajo la libre competencia. No puede existir competición cuando el Estado, único propietario, controla y protege los títulos de propiedad (Stirner, 2019, 339). Stirner, anticipando de forma evidente a Marx (Welsh, 2010, 73), que tan injustamente le criticó en *La ideología alemana* (D'Angelo, 2018, 235-255; Marx, 1974, 123-539), observa que la desigualdad en la propiedad privada podrá ser un factor decisivo en el hundimiento del Estado burgués. Este encuentra en los trabajadores (*die Arbeiter*) al colectivo que se alzarán contra él: «Los obreros disponen de un poder formidable; cuando lleguen a darse cuenta de él y se decidan a usarlo, nada podrá resistirles [...]. El Estado está fundado sobre la esclavitud del trabajo» (Stirner, 2019, 178).

Sin embargo, para Stirner la revolución trabajadora no augura nada positivo, sino sólo un ahondamiento en el sometimiento de la persona singular a diversos fantasmas. Así llegamos a la crítica a la segunda de las grandes ideologías modernas: el «liberalismo social»

(Stirner, 2019, 178-186). Stirner se refiere así a las ideologías colectivistas que cobraban popularidad en su época como alternativas a la organización capitalista, como el socialismo, el comunismo, o ciertos anarquismos.

La idea fundamental que impulsa el auge del liberalismo social es la de igualdad, ya presente en la isonomía preconizada por el liberalismo político. Sin embargo, lo que se demanda ahora es una igualdad en la propiedad. Así, se desea que el Estado extienda su poder ordenador también sobre la propiedad. La igualdad lograda en lo político ha de ser también realizada en lo económico. El resultado de esta dinámica no es la reapropiación por parte de cada persona singular, sino la absorción de toda propiedad por la Sociedad. Los burgueses que se habían alzado contra el Antiguo Régimen pedían al Estado que solamente él dictase. Ahora, los socialistas quieren que sólo la Sociedad posea (Stirner, 2019, 179). El nuevo fantasma reduce la propiedad a algo fantasmal, impersonal, como hizo el Estado con la autoridad política. Escéptico, Stirner señala que el resultado de la realización de la Sociedad por parte de la revolución trabajadora será la conversión de la persona singular en indigente (*Lump*) (2019, 180). Esta indigencia nace de la total desposesión de la persona, carente ya de poder político y de propiedad. En palabras de Jünger: «En beneficio de la igualdad, se ha consumido la libertad» (2019a, 148).

Pero, a pesar de las dos grandes expropiaciones que acabamos de describir, Stirner señaló que la individualidad de la persona todavía podía encontrar un reducto donde salvaguardar su libertad: los pensamientos (Stirner, 2019, 191). Ahí es precisamente donde el Anarca juega tanto con el Estado como con la Sociedad. Aparentemente obediente, mantiene su autonomía (Cuasnicú, 2014, 194) al no reconocer autoridad a las ideas fijas. Pero es contra esta libertad esencial que el «liberalismo humanitario» (Stirner, 2019, 187-209) vino a imponerse. La aristocracia espiritual del que hace de sí una fortaleza frente al poder, resulta intolerable al fantasma de la Humanidad, que persigue la dominación total de este «cínico» (Cangui y Pennisi, 2018, 36). Así, exige a la persona singular conducirse no sólo conforme a los mandatos del nuevo ser supremo, sino también en virtud de ellos. Aquello que comenzó en el terreno del derecho y la economía libra su última batalla en la cultura, con el objetivo de que la Humanidad domine todo poder, toda propiedad, y toda idea.

Al describir este liberalismo humanitario, Stirner carga sus tintas, principalmente, contra el ateísmo de Feuerbach y su obra *La esencia del cristianismo*, pues para Stirner esta obra ejemplifica la enajenación de la individualidad en la fantasmagoría de lo Humano. Stirner entiende que la identificación de Dios con la esencia de lo Humano abstraída de sí, conduce directamente a la transformación del Hombre en Dios (2019, 116). Esta divinización de lo humano es la responsable de la extensión del control de los fantasmas a la interioridad de cada persona que, exenta de toda individualidad, sólo es capaz de pensar en favor de lo Humano. Este es el itinerario a través del cual Stirner describe el establecimiento de la indigencia del pensamiento en la modernidad.

En esta encrucijada, Stirner presenta la figura del Único como aquel capaz de escapar a la omnipotencia de los fantasmas. Este Único aparece, ante la Humanidad, como el no-hombre (*Unmensch*), pues no respeta a ninguna de las divinidades profanas que prometen edificar el paraíso terreno.

Para no ser acusado de crear una nueva idea fija, Stirner precisó que con «el Único» no decía más que una frase vacía que sólo adquiere contenido con cada persona singular (2013,

94). Y el Único dispone propiamente de sus ideas mediante dos puntos cardinales que Jünger resume como: «1. Esta causa no es la Mía. 2. Nada hay superior a Mí» (2019a, 310). En estos dos principios encontramos la coincidencia fundamental entre el Anarca y el Único.

El gran descubrimiento de Stirner, como reconoció Carl Schmitt al recordarlo durante su encarcelamiento, es que «el yo no es un objeto de pensamiento» (2010, 73). Tanto es así que, huyendo de toda conceptualización de la individualidad, Stirner aporta una definición casi negativa de lo que es el Único: «Yo no soy nada, en el sentido de que “todo es vanidad”; pero soy la nada creadora (*schöpferische Nichts*), la nada de la que saco todo» (2019, 59). Esta declaración ha de leerse junto a la que inaugura y concluye su obra principal: «Yo he basado mi causa sobre nada» (Stirner, 2019, 57 y 452). Así acudimos a la recuperación de la unicidad de la persona singular, contra la nivelación impuesta por la hipertrofia del concepto (Stirner, 2013, 126).

Según Stirner, tras la muerte de Dios a manos del Hombre⁶ llega el tiempo de los fantasmas. Estos embarcan a la humanidad en un delirio fáustico que, en términos de Jünger, inaugura el tiempo de los titanes. En épocas muy distintas, ambos autores elaboran una topografía de los espacios de libertad que restan a la persona singular, tarea que no sólo se expresa en la actitud vital que ya hemos analizado, sino que involucra cierta comprensión de la política a partir de una crítica a la revolución como práctica emancipatoria.

El concepto clave presentado por Stirner como alternativa a la revolución (*Revolution*), es el de insurrección (*Empörung*) (Stirner, 2019, 299). Con esta distinción, Stirner se separa de la tendencia de todo proceso revolucionario a reestablecer o reforzar el orden que pretende derrocar. D'Angelo ha definido esta dinámica interna de la revolución como una «continuidad en la fractura» (2021, 34), que posibilita la permanencia ontológica del orden bajo un cambio óntico. Contra esa continuidad, Stirner plantea un rotundo cuestionamiento de la propia naturaleza de la revolución.

La insurrección, por otra parte, impugna la totalidad, sin ser el foco de su ataque ningún orden concreto, sino el orden en sí mismo considerado (Stirner, 2019, 297). El insurrecto no busca la pura acción, sino que propone una praxis irreductible al activismo del revolucionario. Su rebeldía opera en un nivel estrechamente relacionado con la caracterización de la persona singular como Único, es decir, como existente concreto ajeno a los mandatos impuestos por los fantasmas y las ideologías. Sin un fin preexistente a la propia persona, el Único no necesita hacer caer al sistema: ha aprendido a elevarse por encima de él (Stirner, 2019, 400).

La insurrección stirneriana se traduce en el Anarca en un escepticismo político con respecto al progreso nacido del estudio de la historia. El Anarca, que sospecha de los revolucionarios, también constata la continuidad del mismo orden bajo distintas apariencias: «Los carteles de propaganda cambian, pero el muro en el que se pegan permanece» (Jünger, 2019a, 119). Además, suscribe la opinión de Pascal (Jünger, 2019a, 141) cuando afirma que «el hombre no es ni ángel ni bestia y desgraciadamente el que quiere hacer el ángel hace la bestia» (Pascal, 2012, 568). Su escepticismo le informa de que, en palabras de Gómez Dávila, «los intelectuales revolucionarios tienen la misión histórica de inventar el vocabula-

6 Acontecimiento que Stirner (2019, 221) subrayó después de Hegel, pero casi cuarenta años antes de que Nietzsche volviese sobre el tema en *La gaya ciencia*.

rio y los temas de la próxima tiranía» (2005, 243). Es por eso por lo que se muestra inactivo políticamente: su terreno es la metapolítica. Es un sismógrafo que estudia la tectónica del poder en clave espectacular, consciente de la inutilidad de los esfuerzos revolucionarios. Por eso vive, a diferencia del partisano, fuera del campo de las opciones sociales (Jünger, 2019a, 133). Aunque, para enunciarlo con mayor precisión, el Anarca no está fuera de la sociedad, sino que es ella quien ha sido expulsada de su fuero interno (Jünger, 2019a, 143).

La insurrección del Único y el escepticismo del Anarca coinciden en su crítica al progreso. En él observan la sucesión de dos formas de dominio, incapaces ambas de rozar la libertad de cualquiera de ellos. Sus propuestas confluyen en el mirar de Jünger, pues enseñan a entrenar la mirada de cara al poder total. Y, para deshacer el maleficio de esa Esfinge, invitan a enfrentar al poder desde la praxis que ambos ejercen con maestría: mantener una vida al costado.

5. La persona singular soberana y el nihilismo: de la nada creadora al retorno de lo eterno

La crítica de Stirner a las ideas fijas puede comprenderse como una negación de la esencia, pues refuta la posibilidad de reducir conceptualmente la realidad existencial de las individualidades. Stirner transforma la clásica pregunta «¿qué es el hombre?» en «¿quién es el hombre?». La primera cuestión alude a una esencia conceptual que tendría que ser realizada por cada individuo para acceder al ámbito Humano. Con la segunda, este mandato desaparece, y la persona singular responde por sí misma, sin abstraer su realidad concreta y existencial a un plano abstracto y universal (Stirner, 2019, 451). Este es el *salus mortalis* al que Stirner conduce a la dialéctica mediante la praxis disciplinada de la negatividad (Deleuze, 2019, 228). Y, tras derribar las distintas capas en las que la singularidad de la persona se había visto alienada, queda la nada creadora. Así, el final del proceso negativo stirneriano no desemboca en el nihilismo, sino en un nuevo comienzo creador, en una «ética individual de la autonomía» (D'Angelo, 2021, 33).

La preocupación por la superación del nihilismo supone una constante en la obra de Jünger, y recoge el testigo de Stirner cuando define a su Anarca, desde el cual puede abordarse una vía de resistencia contra el nihilismo y sus poderes desde la persona. Y es que la guerra contra las esencias presentada por Stirner supone una renuncia a participar del culto a la Nada, pues tras los fantasmas no hay, en realidad, más que un vacío. Contra la categorización de Stirner como un nihilista absoluto (Paterson, 1971), a través de Jünger podemos comprender su obra primero, como un ataque a las idolatrías que aprovechan el vacío producido por la ausencia de Dios, y después, como una reivindicación de la persona singular soberana, «fuente de la dicha, de la propiedad, de lo divino» (Jünger, 2019a, 315).

Contra el nihilismo, Jünger comprende que Dios no ha muerto, sino que ha sido olvidado. El Anarca recuerda a León Bloy cuando afirma: «Los dioses se retiran» (Jünger, 2019a, 243). Y a esta retirada de lo divino le sigue el advenimiento de lo titánico, una constante en la obra de Jünger. Sin embargo, el Anarca espera «el Retorno de lo Eterno» (Jünger, 2019a, 84), es decir, el triunfo renovado de los dioses contra los titanes. Traducido al lenguaje de las figuras: el Anarca confía en vencer al Trabajador, y para ello recaba en su interior la fuente de lo divino, que se mantiene latente a pesar de la vorágine nihilista.

Jünger señala que el Único de Stirner no niega a Dios, sólo afirma que «no es su causa» (2019a, 318). Pero esto no lo destierra definitivamente, sino que hace posible la religación como uno de los caminos transitables por la persona. Con esto, Jünger se aproxima a la mística silesiana,⁷ donde la estrecha relación entre el hombre y Dios se torna interdependencia. Esto se hace evidente cuando cita, literalmente (Jünger, 2019a, 318), el verso de Angelus Silesius: «Yo sé que, sin mí, Dios no puede vivir ni un instante» (2005, 64). Esta apertura hacia lo divino complementa la perspectiva temporal del Anarca. Como historiador, reconoce en los vaivenes de la historia el lugar donde estudiar la muerte y la eternidad (Jünger, 2019a, 78), y no se mantiene ligado «ni al presente político ni a la tradición» (Jünger, 2019a, 238), pues ha constatado «la inutilidad de todo esfuerzo» (Jünger, 2019a, 69). Simplemente, es capaz de mirar más allá de toda ficción nihilizante, y allí es donde se encuentra con la persona singular y, si así lo dispone en su enfrentamiento contra los titánicos poderes conjurados a través de diversos fantasmas (Jünger, 2019a, 232), también con los dioses.

6. Conclusiones

En este artículo hemos rastreado la influencia que Ernst Jünger pudo recibir de su lectura de la obra de Max Stirner. Creemos poder presentar tres aspectos fundamentales que, en el contexto del pensamiento de Jünger, se presentan como orientaciones existenciales para las épocas donde el nihilismo amenaza con engullir a la persona singular.

En primer lugar, la figura del Anarca representa, desde su enraizamiento stirneriano, una afirmación ontológica de la primacía de la persona concreta sobre cualquier construcción ideal que busque capturar y estatizar su esencia. Esto sustenta un *ethos* basado en el auto-dominio, como disciplina mediante la que mantener la libertad, y en la distancia interior, como separación interna respecto de los poderes titánicos que ansían instalarse en el fuero privado de la individualidad. A través del Anarca, Jünger transforma positivamente la desconfianza general de Stirner hacia toda idea fija en una praxis de la prudencia en sentido clásico, concretada en lo que denominamos una *rebeldía sutil*.

En segundo lugar, entendemos que la propuesta política de la insurrección presentada por Stirner aparece en el Anarca como un escepticismo dirigido a las ideas y agentes históricos que se presentan a sí mismos como emancipadores de la Humanidad. A partir de ambos autores es posible fundamentar una crítica tanto a la categoría de revolución, ya iniciada por Stirner, como a la de progreso, omnipresente en la obra de Jünger.

Por último, y en respuesta al nihilismo, tanto el Anarca como el Único representan una reacción contra las distintas propuestas que esconden actitudes culturales hacia la Nada. Jünger, con el Anarca, continúa el trabajo comenzado por Stirner, que desembocó en la comprensión del Único como «nada creadora». Así, en un estado de pura afirmación de sí, el Anarca es concebido por Jünger como la fuente desde la que fundar una nueva relación con uno mismo y con el otro, pero también con lo eterno y lo divino. Se enfrenta de esta manera a las fuerzas prometeicas movilizadas por el Trabajador, que vacían el mundo de sentido.

7 Aunque Campagna (2013, 18) ha desestimado la vinculación del Anarca con la mística, ha de mencionarse que en *La tijera*, uno de los últimos trabajos de Jünger, es notable su interés por la figura de san Antonio Abad, que aparece como ejemplo de libertad y «lozanía de espíritu» en el desierto (Jünger, 1997, 40).

Podemos concluir, pues, que una lectura combinada de Stirner y Jünger ofrece las claves necesarias para desarrollar una praxis existencial, prudente y escéptica, a la altura del reto planteado por el nihilismo y sus avatares, cuya superación habrá de realizarse desde la reivindicación de la irreductibilidad de la persona singular.

Referencias

- Benoist, A. de (2017). Soldado, Trabajador, Rebelde, Anarquista: una introducción a Ernst Jünger. En M. Quesada (Ed.), *Jünger: tras la guerra y la paz* (51-65). Editorial Eas.
- Blumenberg, H. (2010). *El hombre de la Luna. Sobre Ernst Jünger*. Valencia: Pre-Textos.
- Blumenfeld, J. (2017). *All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner*. Alresford: Zero Books.
- Campagna, F. (2013). Beyond the Anarch — Stirner, Pessoa, Jünger. *Anarchist Studies*, 21 (2), 14-21.
- Cangi, A. y Pennisi, A. (2018). *Filosofía para perros perdidos: variaciones sobre Max Stirner*. Buenos Aires: Editorial Autonomía.
- Cuasnicú, R. F. (2014). *Jünger y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- D'Angelo, V. (2021). Max Stirner y la política de insurrección. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 82, 31-48. <https://doi.org/10.6018/daimon.338231>
- D'Angelo, V. (2018). 'San Max' releído. Una defensa de Stirner contra Marx. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13 (1), 235-255. <https://doi.org/10.46661/revint-pensampolit.4095>
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Engels, F. y Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona-Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo.
- Esparza, J. J. (2006). Las figuras en Ernst Jünger: el soldado, el trabajador, el emboscado, el anarca. En H. Wegener (Ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio* (141-171). Editorial Complutense.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito*. Girona: Ediciones Atalanta.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. y Jünger, E. (1994). *Acerca del nihilismo. Sobre la línea y Hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós.
- Hervier, J. (1990). *Conversaciones con Ernst Jünger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jünger, E. (1989). *Radiaciones I. Diarios de la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jünger, E. (1993). *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1996). *La paz, seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jünger, E. (1997). *La tijera*. Barcelona: Tusquets.

- Jünger, E. (2003). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jünger, E. (2016). *Los titanes venideros. Ideario último, recogido por Antonio Gnoli y Franco Volpi*. Barcelona: Página Indómita.
- Jünger, E. (2018). *Sämtliche Werke in 22 Bänden*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Jünger, E. (2019a). *Eumeswil*. Barcelona, Página Indómita.
- Jünger, E. (2019b). *Sobre los acantilados de mármol*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Laska, B. A. (1997). “Katechon” und “Anarch”. *Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner*. Núremberg: LSR-Verlag.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ocaña, E. (1996). *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim.
- Ontiveros, J. L. (2017). Ernst Jünger: la revuelta del anarca. En M. Quesada (Ed.), *Jünger: Tras la guerra y la paz* (237-268). Editorial Eas.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Paterson, R. W. K. (1971). *Nihilistic egoist: Max Stirner*. Oxford: Oxford University Press.
- Roldán, D. P. (2006). Tecnoanthropos, o el trabajador-soldado. Guerra, técnica y domesticación humana en la obra de Ernst Jünger (1920-1933). *Revista de Filosofía: Aurora*, 18 (22), 111-146. <http://dx.doi.org/10.7213/rfa.v18i22.2128>
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947.*, Madrid: Trotta.
- Silesius, A. (2005). *El peregrino querúbico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Stirner, M. (2013). *Escritos menores*, Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Stirner, M. (2016). *Der Einzige und sein Eigenthum: Ausführlich kommentierte Studienausgabe*, Baden-Baden: Karl Alber Verlag.
- Stirner, M. (2019). *El único y su propiedad*, Madrid: Sexto Piso.
- Tocqueville, A. (2018). *La democracia en América*. Madrid: Editorial Trotta.
- Volpi, F. (2012). *El nihilismo*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Welsh, J. F. (2010). *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*. Lanham: Lexington Books.

Dificultades, aciertos y desaciertos en la asunción del concepto de “estética” en Japón*

Difficulties, Successes, and Missteps in the Adoption of the Concept of ‘Aesthetics’ in Japan

JAIME ROMERO LEO**

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo situar el contexto social e intelectual en el que en el Japón moderno (1868-1912) se tradujo y trató de asumirse, por primera vez en la historia de una nación no-occidental, el concepto de “estética” [*bigaku*] (entendida esta como uno de los campos de la filosofía en Europa). Dicho concepto corrió en paralelo a la introducción de otros complejos términos como el de filosofía [*tetsugaku*] o bellas artes [*bijutsu*], entre otros, y evidencia hasta qué punto Japón trató de comprender y replicar ciertos esquemas intelectuales de las potencias occidentales con las que en aquellos años trató de equipararse. Para llevar a cabo el análisis se pondrá el acento en algunos elementos de la tradición de Asia Oriental que algunos intelectuales de la época como Fukuzawa Yukichi

Abstract: The purpose of the current paper is to establish the social and intellectual context in which the concept of “aesthetics” [*bigaku*] was translated, in modern Japan (1868-1912) (understood as a field of philosophy in Europe). This was the first time in history that a non-Western nation made such an assimilation effort. The concept was taken from Western tradition alongside other complex terms like “Philosophy” [*tetsugaku*] or “Fine Arts” [*bijutsu*]. This is evidence of how Japan tried to understand and apply several intellectual schemes from the Western nations it tried to be on a par with. To carry out the analysis, several elements from East Asian culture will be addressed. Elements which Japanese intellectuals of modern Japan, for example Fukuzawa Yukichi, considered should be overcome in order

Recibido: 15/02/2023. Aceptado: 14/04/2023.

* El presente artículo forma parte de los resultados de la ayuda FJC2021-046570-I, financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea «NextGenerationEU»/PRTR». El artículo se inserta, además, dentro de los resultados del Grupo de Investigación Japón y España: relaciones a través del arte de la Universidad de Zaragoza, Grupo de Investigación de Estética y Teoría de las Artes (GEsTA) de la Universidad de Salamanca, Grupo de Investigación Japón de la Universidad de Zaragoza y Humanismo Eurasia (HUME) de la Universidad de Salamanca.

** Doctor en Filosofía, con especialidad en Estética y Teoría de las Artes, por la Universidad de Salamanca. Actualmente trabaja como Personal Docente e Investigador posdoctoral al amparo de un contrato Juan de la Cierva en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Contacto: j.romero@unizar.es. Líneas de investigación: Estética y Teoría del Arte japonés, Historia del Arte japonés y Confluencias entre el arte contemporáneo y la cultura popular japonesa. Publicaciones recientes: Romero-Leo, J. (2023). La occidentalización de la pintura japonesa: auge y consolidación del *yōga*. *Arte, Individuo y Sociedad*, 35(2), 507-519 y Romero-Leo, J. (2023). Sidney L. Gulick: reflexiones sobre el peligro amarillo en la primera mitad del siglo XX. *Estudios de Asia y África*, 2(181), 273-294.

consideraban que debía ser superada en pos del abrazo a la occidentalización; así como algunas de las dificultades que conllevó la definitiva comprensión de un concepto, el de estética, inserto en una tradición, la europea, completamente alejada de las cosmovisiones de aquella parte de Asia.

Palabras clave: Estética, Nishi Amane, Fukuzawa Yukichi, Bellas Artes, Neoconfucianismo

to fully embrace the westernization of Japan. Additionally, it will be shown how difficult the proper apprehension of the concept of "aesthetics" was, since it belonged to such a foreign tradition like the European one.

Keywords: Aesthetics, Nishi Amane, Fukuzawa Yukichi, Fine Arts, Neo-Confucianism

1. Introducción

Donald Keene comienza su obra *Los placeres de la literatura japonesa* (1988) con un capítulo titulado «Estética japonesa». Desde la primera página de dicho capítulo, el autor remite a la obra *Tsurezuregusa*, una colección de ensayos breves escritos por el monje budista Yoshida Kenkō entre 1330 y 1333. A pesar de que Keene explica la dificultad para abordar un ámbito tan amplio como el de la estética japonesa, se propone, mediante la obra de Yoshida Kenkō, dar algunas claves que ayuden a explicar el gusto japonés actual (Keene, 2018: 2). Sugestión, irregularidad y sencillez fueron algunos de los conceptos clave que Keene propuso en su análisis. Cabe detenerse en el problema que plantea el título que Keene utilizó: «Estética japonesa». Marra (2010: 3-4) ha sido uno de los investigadores que han señalado la importancia de diferenciar entre dos posibles acercamientos al concepto de estética japonesa. El primero de ellos es aquel que, en un sentido amplio, remite al conjunto de las prácticas artísticas niponas sin diferenciar entre las del Japón moderno y las del tradicional. Un ejemplo sería la citada obra de Keene.

Un segundo modo de comprender la estética japonesa es aquel que asume que la estética, en Japón, fue una creación moderna y, como tal, no existió en un período previo a la Restauración Meiji (1868-1912). Dicho de otro modo: en ocasiones, a la hora de analizar conceptos clave en las derivas artísticas del Japón tradicional y medieval, como son *wabi*, *sabi*, *yūgen* y *mono no aware*, entre otros, normalmente, se recurre al apelativo “estética”. El objetivo es el de albergar ciertas sensibilidades que recorrieron el Japón tradicional y medieval bajo conceptos como los aludidos. En este contexto, un caso paradigmático en España sería el de la obra de Lanzaco Salafranca *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa* (2003). Sin embargo, autores como el citado Marra, si bien no desacreditan este uso de la denominación de estética, señalan la importancia de comprender que dicha designación no apareció en Japón hasta la década de 1870 y que lo hizo, además, con una imbricación radical con el ámbito de la estética y teoría del arte tal y como fue desarrollado en Europa. Esto no quiere decir que no hubiese arte y, ni mucho menos, que no existiese reflexión artística antes de la llegada del período Meiji, pero sí refleja que la reflexión (propia de la estética) llevada a cabo tras el inicio de los contactos con Occidente, estuvo profundamente influenciada por el aparataje conceptual que Europa irradió sobre Japón (Cabañas, 1999: 375). De este modo, como autores como Daniel Sastre (2019: 33-34) han señalado, cabe situar la aparición de términos como el de *bijutsu* [bellas artes] en el contexto del Japón moderno. Dichos conceptos se presentaron, como germen y a su vez consecuencia de la irrupción del ámbito de la estética [*bigaku*], entendida desde una óptica occidental.

El objetivo de este artículo es situar el contexto en el que ciertos intelectuales japoneses de la modernidad trataron de traducir y asumir el concepto de estética (entendida esta como uno de los campos de la filosofía en Europa). Para ello se pondrá el acento en algunos elementos de la tradición de Asia Oriental que dichos autores como Fukuzawa Yukichi, consideraron que debía ser superada en pos del abrazo a la occidentalización; así como algunas de las dificultades que conllevó la definitiva aprehensión de un concepto, el de estética, inserto en una cosmovisión, la europea, totalmente alejada de la japonesa hasta aquellos años. En ese sentido, aún con sus desaciertos e incongruencias iniciales, cabe decir que estos ejercicios de comprensión de la tradición europea fueron loables. Al fin y al cabo, como Satō Dōshin recuerda, al hablar de ámbitos complejos como la filosofía y el aparato conceptual europeo sobre el arte, no nos encontraríamos tan solo con un ejercicio de traducción al uso, ya que, precisamente, Japón no disponía de términos similares a los que traducir dichos conceptos. Es decir, a mediados del siglo XIX, en el Japón Meiji, recién abierto a la influencia occidental, no existían categorías afines a la idiosincrasia europea, por lo que hubo que “inventarlas”. En ese contexto, Satō propone hablar de trasplante cultural antes que de mera traducción (Satō, 2011: 155). Entender las motivaciones de aquel trasplante implica conocer, de manera amplia, qué época acababa en Japón y qué nuevo paradigma traían los nuevos tiempos.

2. 1854: El comienzo de la occidentalización japonesa

Durante más de dos siglos, en el llamado período Edo (1600-1868), Japón permaneció aislado del mundo, a excepción del puerto de Nagasaki, el cual quedó abierto al intercambio comercial con China y Holanda. Dicha política de aislamiento estuvo motivada en gran medida por la inestabilidad política que el país había sufrido hasta entonces. De este modo, tras un período de intensas guerras civiles que asolaron al archipiélago durante su medievo, finalmente, Tokugawa Ieyasu se convirtió en *shōgun* [caudillo militar] de Japón alrededor de 1600, logrando con ello un Japón unificado bajo un único gobierno que, entre otras cosas, lograra el cese de las guerras internas y se extendiese en el tiempo. Para alcanzar la ansiada estabilidad, el clan Tokugawa tomó medidas radicales como la implantación de la política *Sakoku* [país en cadenas] en 1639, mediante la cual, Japón cerró sus fronteras al mundo.

El período de relativa paz más longevo que Japón ha vivido en su historia comenzaría su declive en 1853, tras la llegada de una pequeña flota estadounidense comandada por el comodoro Matthew C. Perry, encargado de llevar al *shōgun* la exigencia del gobierno norteamericano de que el archipiélago nipón abriese sus puertos al comercio internacional. El *shogunado*, consciente de la superioridad armamentística de los extranjeros, se vio en la necesidad de aceptar las demandas estadounidenses. Esta aceptación, considerada un gesto de pleitesía y debilidad por parte de los clanes detractores del gobierno, generó un contexto de inestabilidad y agitación extranjeros que, finalmente, acabó con el derrocamiento del gobierno y el supuesto restablecimiento del poder del emperador al mando de la nación, el cual se hizo oficial en 1868. Con ello finalizó el período Edo (1600-1868) y dio comienzo el período Meiji (1868-1912). A pesar del cambio de gobierno, la imposición de la apertura de Japón al mundo fue ineludible y con ello, una ola de influencia occidental irrumpió en el

país, impregnándolo todo, desde los ámbitos académicos hasta los de la vida cotidiana (Beasley, 2007: 309-310). Los nuevos saberes llegados desde Occidente (filosofía, ingeniería, medicina, arquitectura...) requerían de nuevas habilidades y formación que serían puestas al servicio del nuevo gobierno japonés, el cual, desde 1868, se embarcó en la modernización del país a todos los niveles. Aquel proyecto modernizador fue asumido en ese momento como un requisito para mantener la independencia del país en el contexto colonial al que buena parte de Asia estaba sometida por las potencias occidentales. De este modo, Japón, tomando conciencia del destino sufrido por países como China en las llamadas guerras del Opio contra los británicos, decidió abandonar la idea de una resistencia armada e iniciar un proceso de auto-occidentalización. El objetivo en aquellos años fue el de presentarse ante las potencias occidentales como un igual y no un territorio más que anexionarse. En aquel contexto, un sistema político y legislativo, un ejército e incluso modales y maneras al estilo occidental, se consideraron como elementos necesarios a la hora de lograr dicho reconocimiento internacional. El arte, sin duda, uno de los mejores escaparates con los que una nación podía mostrarse al mundo, también lo fue; pero para adecuarse al sistema occidental primero habían de comprenderse ciertos conceptos básicos y, para ello, debían manejarse algunos rudimentos de las lenguas europeas. Antes de que el inglés se impusiese, el holandés fue la vía de acceso a ese conocimiento occidental que entraba con cuentagotas desde el puerto de Nagasaki, el único abierto durante el período Edo al comercio con una potencia occidental: los Países Bajos.

A partir de 1854, la llegada de intelectuales de todos los rincones de Japón a Nagasaki creció exponencialmente. Ello se debió a que la llegada de la flota estadounidense, las políticas comerciales de Occidente, su conocimiento y, sobre todo, su fuerza naval, atrajeron la atención de los clanes samurái de todo el país. Estos empezaron a enviar a miembros de sus territorios a Nagasaki con el fin de adquirir información sobre ámbitos como la artillería o cualquier área relacionada con la temible fuerza de combate estadounidense. Jóvenes como Fukuzawa Yukichi, nacidos en el seno de familias samurái de bajo rango y contrarios a las rígidas e irreverentes leyes del Japón feudal, encontraron en esta empresa una escapatoria para dar rienda suelta a su interés y curiosidad por Europa y Estados Unidos (Fukuzawa, 2007: 21-39). Durante aquellos años del final del *bakufu* [gobierno samurái], estos intelectuales dedicaron su tiempo a aprender holandés para, así, acceder al conocimiento sobre Occidente que proporcionaban estos textos. A pesar de ello, un saber basado tan solo en la técnica y la ciencia de poco podía servir para comprender una realidad tan compleja como lo era la de Occidente. Bernat Martí ha recurrido a la fábula del pastor Van Vermeer para explicar la situación con la que muchos de aquellos intelectuales, como el propio Fukuzawa, debieron enfrentarse:

Pongámonos en la siguiente situación: un día aparecen en los aposentos de este pastor dos jóvenes japoneses que desde hace varios años estudian en la cercana ciudad de Edo, en una de las escuelas de estudios holandeses más reputadas. En aquella institución estos jóvenes han aprendido primero la gramática holandesa, para después iniciarse en la lectura de textos sobre ciencias naturales, geografía, física y especialmente ingeniería naval (...) La conversación fluye sin problema hasta que el pastor, perteneciente al cristianismo congregacionista, es inquirido sobre la vida en

los Estados Unidos y este empieza a hablar de la constitución, del parlamento, menta el concepto de libertad y demás ideas que le vienen a la cabeza. Los dos jóvenes japoneses miran atónitos a su interlocutor, no porque aquello que están escuchando no les resulte interesante, sino porque simplemente no entienden nada de lo que Van Vermeer está explicándoles. Mientras la conversación ha girado en torno a temas científicos o técnicos, el pastor y los dos intrépidos japoneses se han entendido a duras penas, pero cuando el monje ha empezado a hablar de temas relacionados con sociedad, política o religión, aquello se ha convertido en un monólogo en el que los japoneses no pueden participar. Hasta la fecha sus lecturas en holandés se han limitado a tratados sobre ciencia y tecnología. “¿A qué *vrijheid* (libertad en holandés) se refiere? ¿Qué es un parlamento? ¿Y una constitución?”, se preguntan en silencio (Martí, 2013: 113-114).

En la fábula representada por Martí, bien podrían incluirse complejos conceptos como el de bellas artes, placer desinteresado o estética, entre otros. Conceptos que iban más allá del rudimento técnico o del ejemplo tangible e inmediato. Fukuzawa, junto con otros intelectuales de su tiempo como Nishi Amane y Mori Arinori, entre otros, en 1873 formaron la Meirokusha [La Sociedad del año seis de Meiji]. Los miembros de la Meirokusha pertenecieron a la generación de japoneses que vieron por primera vez el poder de los barcos negros de Perry, es decir, que tomaron conciencia de su debilidad frente a Occidente. También fueron la primera generación de intelectuales que dirigieron su atención a la civilización occidental en su conjunto, ampliando el rango de acción de lo que hasta entonces habían sido los llamados estudios holandeses [*rangaku*]. Estos autores se percataron de que había dos formas de abrazar la influencia occidental: una era aquella que asumía la influencia foránea de modo superficial; aquella que, únicamente, accedía a los elementos técnicos de la civilización occidental. Otra opción era la de adoptar lo que denominaron el “espíritu de la civilización” [*bunmeikakika*], esto es: una asunción real y orgánica de aquello que Occidente podía ofrecer (Reynolds, 1976: xx). Para estos autores, la maquinaria, arquitectura, artillería, etc., podrían hacer avanzar o, si se prefiere, ayudarían a sobrevivir a Japón a corto plazo, pero el edificio acabaría derruyéndose si el único cambio se daba en la fachada. Para que la situación expuesta en la fábula del pastor de Van Vermeer no siguiera repitiéndose, la influencia de Occidente debía arraigar de manera efectiva en el suelo japonés y, para ello, según algunos de los intelectuales del momento, debía darse un cambio de paradigma radical en Japón.

Fukuzawa fue consciente de la necesidad de abordar, aprehender y asumir ciertas realidades y fenómenos que eran, en resumen, constructos europeos, sobre los que Occidente se había conformado. Cosmovisiones nuevas que Japón debía adquirir y hacer suyo. En este sentido, el archipiélago nipón estaba acostumbrado a recibir del exterior influencias culturales que incorporar a su idiosincrasia. La capacidad sincrética del país no había encontrado obstáculos cuando la influencia que trató de asimilar vino de la India, de China o de Corea. El problema surgió con la irrupción de un mundo totalmente nuevo, alejado de las construcciones culturales que hasta la fecha habían ido evolucionando progresivamente en Asia Oriental. El impacto cultural de Occidente fue, según Fukuzawa, semejante a los de la irrupción del confucianismo y el budismo, con la diferencia que su asimilación resultó, en un primer momento, prácticamente imposible. Si Japón verdaderamente quería comprender

el lejano Occidente debía cambiar su propia esencia para hacerla sintonizar con la de las potencias europeas y norteamericana. El autor explicó la dificultad que esto conllevaba en los siguientes términos:

Contemporary Japanese culture is undergoing a transformation in essence, like the transformation of fire into water, like the transition from non-being to being. The suddenness of the change defies description in terms of either reformation or creation. Even to discuss it is extremely difficult. (Fukuzawa, 2009: 3).

Este cambio de esencia fue una de las claves en el pensamiento de Fukuzawa y sirve de sustrato para abordar los cambios que, en pocos años se darían en ámbitos como el de la reflexión sobre el arte. Pero ¿cuál era la esencia en la que Japón se inscribía y que debía cambiar? ¿En qué se basaba aquella idiosincrasia japonesa que lastraba la comprensión última de la política, la religión, la ciencia y las artes europeas? La crítica de Fukuzawa y autores afines se dirigió a las bases de la tradición extremo oriental y fue compleja y extensa. En dicha crítica, Carmen Blacker (1964: 50) ha expuesto que el neoconfucianismo ocupó un papel protagonista: un sistema de pensamiento antiguo y obsoleto, según algunos intelectuales de la época, que debía ser apartado en pos del abrazo a Occidente.¹ En líneas generales, en el contexto concreto del arte, el sistema neoconfucianista ataría al arte a una moralidad y a una ética muy particular, en un sentido cercano a como habría ocurrido en la antigua Grecia, como se planteará páginas más adelante a través de las reflexiones de Nishi Amane. En ese sentido, la aparición de la estética como un ámbito del conocimiento por derecho propio, unido a otros campos de la filosofía, pero con cierta independencia, como ya empezase a reflexionar Baumgarten en el siglo XVIII, no era posible en el seno de una tradición como la neoconfuciana.

3. Crítica a las bases culturales del Japón premoderno

El cambio de esencia de las bases de Japón como nación de Asia Oriental pasaba, según algunos autores de la época, por abrazar un corpus filosófico distinto al que hasta entonces había regido en China, Corea y en el propio Japón. De esta manera, se inició por parte de dichos intelectuales cercanos a los postulados que posteriormente seguirían grupos como la Meirokusha o Keiō Gijuku, una crítica del neoconfucianismo en favor de la ciencia y la

1 En este artículo se prestará atención, especialmente, a las reflexiones que ciertos intelectuales de la época llevaron a cabo sobre el neoconfucianismo. Se ha decidido hacer hincapié en este sistema de pensamiento antes que en otros como el del budismo debido a que el neoconfucianismo tuvo un papel protagonista en la configuración política y social del Japón Edo, es decir, del período anterior a la llegada de la modernización Meiji. Tal y como Aviman (2016:16) plantea: “During the Edo period, Buddhism, which been the dominant philosophical system for centuries, fell from its position of dominance and was replaced by Chinese Neo-Confucianism (...) Neo-Confucianism became the dominant ideology of the Edo period; it attracted the leadership, which pursued Confucian learning, and it influenced the lifestyle of Japanese society”. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que para una comprensión sólida de las teorías y propuestas de los autores que son abordados en estas páginas es necesaria también una aproximación crítica a otras cosmovisiones provenientes de ámbitos como el budismo. Sin embargo, incluir también las críticas a estas otras influencias culturales haría de la investigación que aquí proponemos un proyecto demasiado ambicioso, difícilmente asumible en un único artículo de investigación.

filosofía occidental (Reynolds, 1976: xv).² Karatani Kōjin ha analizado dicha crítica situándola como una de las bases más importantes del pensamiento de Edo y principios de Meiji. Según Karatani, la dificultad de la empresa radicó en que ese intento por superar la tradición “filosófica” japonesa, asentada en un enclave fundamental como lo fue la tradición confuciana, fue llevado a cabo a través de herramientas conceptuales totalmente nuevas y ajenas al panorama intelectual tradicional. En ese sentido, a pesar de que el neoconfucianismo, irremediabilmente, seguiría latente en las teorías de estos autores que precisamente querían escapar de su influjo, puede hablarse de un intento de ruptura radical con la tradición. Como expone el mismo Karatani:

Chu Hsi (Zhu Xi) [pensador chino del siglo XII y uno de los neoconfucianos más influyentes en Japón] learning was a “worldly” thought, and they wrestled with it head-on (...) In a sense, the history of Edo thought is nothing but a critique of the rational system known as the Chu Hsi school (...) When attempts were made after Meiji to overturn the previously accepted intellectual tradition, new concepts were promptly borrowed not from the inside but from outside the system. Of course, there were circumstances forcing this process. As a result, the epistemological problems that were addressed in the previous tradition were not completely exhausted but suddenly jumped into the new language (Karatani, 2002: 279-280).

El neoconfucianismo expuesto por Zhu Xi, el cual incorporó numerosos elementos de la doctrina budista a la tradición confuciana, se convirtió, con el paso del tiempo, en una de las corrientes de pensamiento por excelencia en China y Japón. Son varias las perspectivas desde las que pueden abordarse los postulados de Zhu Xi, pero sus principios teóricos fundamentales pueden resumirse en la relación establecida entre los dos elementos que conformaban la realidad: el principio [理 – *li*] y la fuerza vital [氣 – *qi*] (Martí, 2013: 186). A pesar de que ambos componen una única realidad, en ocasiones, debido a la ambigüedad con la que el propio Zhu Xi expuso sus ideas, pueden abordarse en clave dualista (Cheng, 2002: 432). El principio abstracto del *li* era el que regía el mundo, tanto las leyes físicas del universo como las morales de los seres humanos, por su parte, *qi* era el encargado de dar forma a los entes que componían la realidad, siempre en continua relación con *li* o “primer principio”. Martí explica a este respecto:

El “principio” sería inherente a cada cosa y al mismo tiempo común a todas ellas, constituiría algo así como su diseño, y poseería un componente moral: establecer cómo debía ser ese objeto o individuo en cuestión. Desde dicha perspectiva filosófica, por lo tanto, cuando un objeto no se conformara a su principio, tal anomalía sería achacable a que la fuerza vital habría ensombrecido esa naturaleza moral perfecta. Nótese que estamos ante una cosmovisión en que el ámbito físico y el moral están íntimamente relacionados, uniendo dimensiones que en Occidente se empezaban a diferenciar en estudios científicos, teorías morales, reflexión teórica, etc. Por

2 Fukuzawa y sus seguidores de la academia Keiō publicaron su propio periódico, *Minkan Zasshi*, en el cual entraron en ocasiones en conflicto con algunos de los miembros del Meirokusha cercanos a las políticas del gobierno.

poner un ejemplo, de acuerdo con esta narrativa neoconfuciana tanto los fenómenos meteorológicos que alteran el ritmo natural de las estaciones, como la vulneración del principio de lealtad a las personas de más edad o las acciones de un gobernante que no estén acordes con la virtud, todos serían fenómenos semejantes, consecuencia de la violación del mencionado “principio” (Martí, 2013: 185).

Los apuntes de Blacker ayudan a matizar aún más la definición propuesta por Martí. Según esta autora, todo en el universo poseía *li*, es decir, una forma ideal o principio el cual prescribía las normas de su naturaleza. El principio último que abrazaba al *li* de cada una de las cosas del mundo era el *T'ai Chin* o, como la propia Blacker lo traduce, el *Supreme Ultimate*. Para explicarlo, expone la metáfora de la luna en el cielo albergando cada uno de sus reflejos en los lagos, ríos y mares del mundo (Blacker, 1964: 45). Los rayos de esta luna, por supuesto, también se proyectaban en el ser humano. Kaibara Ekiken, por ejemplo, uno de los máximos exponentes del neoconfucianismo en Japón, explicó dicha unión entre el Cielo y la tierra a través de la relación entre la naturaleza (ideal) del hombre y la naturaleza. De este modo, las Cuatro Virtudes del ser humano: benevolencia, rectitud, educación y sabiduría, serían expresión de la Mente del Cielo en el hombre, al igual que las cuatro estaciones lo serían en la naturaleza. Este sistema de relaciones ocasionaba que un desequilibrio en cualquiera de estos ámbitos tuviese efectos en los otros (Blacker, 1964: 46).

Se establecía, así, una correspondencia de tipo moral y ético entre *li* y *qi*, cielo y tierra y transcendencia e interioridad. Karatani trae a colación los textos clásicos confucianos para explicar que, según dichas correspondencias: “training of the self, order in the country”, y reiterar la idea que ya aventuraba Blacker en su ejemplo: “leading a virtuous life corresponds to the management of the state” (Karatani, 2002: 283). Según lo expuesto por los neoconfucianos, la teoría metafísica del principio de *li* y *qi* trajo consigo una fuerte carga moral que propuso una relación de equilibrio a través de la adecuación entre el principio que lo rige todo y aquello que se deriva de dicho principio. Debe establecerse, entonces, una correspondencia entre estos para evitar el desajuste, el cual puede manifestarse en forma de enfermedad, catástrofe natural, etc. Según estas teorías, el Camino del Cielo, de la tierra y del hombre se relacionan entre sí como si de círculos concéntricos se trataran. La limpieza de uno mismo, el cultivo y la rectitud, contribuyen al equilibrio del mundo. Esta relación de círculos concéntricos seguiría sucediéndose en diversas áreas de la vida mundana como en la relación entre el padre y el hijo o la del emperador y los gobernados. Karatani (2002: 284) recuerda cómo este tipo de cosmología, asentada en estas correspondencias entre lo terrestre y lo celeste y en la búsqueda del equilibrio, fue idónea durante el período Edo para la consolidación del shogunato Tokugawa y la instauración de una sociedad de fuerte carácter estamental.

Así pues, fue contra este tipo de cosmovisión contra la que algunos intelectuales de la época educados en los saberes occidentales gracias a los viajes realizados a Europa y Norteamérica, así como al colosal esfuerzo intelectual que llevaron a cabo por estudiar y comprender los textos a los que tuvieron acceso, reaccionaron (Steben, 2012: 47-49).³ La

3 Dentro del propio confucianismo desarrollado en Japón durante el período Edo destacaron figuras como Ogyū Sorai, el cual fue muy crítico con algunos de los aspectos del neoconfucianismo de Zhu Xi aquí relatados.

base de sus críticas fue esta relación indisociable que el neoconfucianismo había fijado entre las leyes morales y las leyes naturales. De este modo, como expresa Blacker, para esta generación de intelectuales, los vendavales que destruyeron la armada mongola en las dos ocasiones en que intentaron invadir Japón en el siglo XIII, por ejemplo, nada tenían que ver con la virtud y la rectitud moral de los habitantes de las islas.⁴ No había ningún tipo de correspondencia entre la climatología y las formas de obrar de los habitantes de Japón. Para estos autores eran simples fenómenos meteorológicos que acontecieron en un momento crucial para la victoria de la defensa del archipiélago, pero que eran perfectamente explicables de un modo científico y racional (Blacker, 1964: 50). Es en estos nuevos modos de abordar la realidad donde los intelectuales a favor de la civilización occidental centraron sus esfuerzos, tildando a la tradición previa, la neoconfuciana, de atrasada, supersticiosa e ineficaz para los nuevos tiempos de relaciones internacionales a los que Japón se enfrentaba. El propio Fukuzawa llegó a describir dicha tradición como una carga de la que debían liberarse (Fukuzawa, 2009: 228).

A pesar de las críticas y del intento de ruptura, es innegable la impronta que dicha tradición tuvo en la educación de aquellos autores. Al fin y al cabo, el neoconfucianismo llevaba siglos proveyendo de las herramientas conceptuales a través de las cuales Japón había comprendido el mundo. Durante el período Edo, por ejemplo, fueron numerosos los vocablos holandeses que, a falta de una comprensión propicia, fueron filtrados a través de este modelo de pensamiento. No es de extrañar, por ejemplo, que el término filosofía [*wijsbegeerte* en holandés] fuese traducido en un inicio por la palabra *rigaku*, literalmente “el estudio de los principios”. Habría de esperarse hasta la segunda década del período Meiji para encontrar la aparición de un término más cercano a la imagería europea. Nishi Amane fue uno de los intelectuales de su tiempo más preocupados en torno a dicho concepto (Martí, 2013: 189).⁵ Los problemas con los que se encontró en su intento por traducir un vocablo tan complejo como el de filosofía ejemplifican a la perfección la dificultad de Japón para desasirse del mundo del que hasta entonces había formado parte, con el objetivo de pasar a habitar otro completamente nuevo.

A pesar de que Nishi, junto con Tsuda Mamichi, otro de los futuros miembros de la Meirokusha, fue enviado a Holanda por el gobierno japonés en 1862 a estudiar derecho y economía, el interés por la filosofía viajó con él. Según ha rastreado Bernat Martí en base a los escritos de Hasunuma Keisuke, en aquella época Nishi Amane aún entendía la filosofía como una suerte de confucianismo a la occidental. Sus escritos de aquellos años muestran dicha confusión al transcribir la palabra filósofo a través de los ideogramas que componían el apelativo de “sabio confuciano” (Martí, 2013: 192-193). Finalmente,

Entre los intelectuales de la época, algunos como Nishi Amane fueron deudores de las teorías de Ogyū Sorai y receptores de su crítica. No debe entenderse, entonces, la contraposición expuesta en este artículo entre el neoconfucianismo y los intelectuales de comienzos del período Meiji de un modo reduccionista, ya que algunos aspectos del primero influyeron y prevalecieron en la manera de pensar de estos autores.

4 Se conoció a aquellos tifones protectores como *shinpu* [viento divino], traducido por error por los estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial como *kamikaze*.

5 Nishi llegó a crear alrededor de setecientos términos nuevos con los que trató de traducir el significado de algunos conceptos provenientes de occidente. De aquellos vocablos, son más de una cuarentena los que hoy se siguen usando del modo en que Amane los tradujo. Serían el caso de: *shukan* [subjeto], *chūshō* [abstracto], *zenshō* [universal], *risō* [ideal] o *kinōhō* [inducción], entre otros.

con el paso de los años, y gracias a una progresiva comprensión de los saberes que fue adquiriendo en Occidente, empezó a establecer una diferencia radical entre la filosofía al modo occidental y la tradición nipona. A pesar de que una comprensión total de qué era la filosofía, de una definición que acotara un ámbito tan amplio, aún era prácticamente imposible, el logro de Nishi estribó en ser capaz de tomar conciencia de la necesidad de un nuevo término alejado de los cánones del neoconfucianismo para aquel saber propio de Occidente (Heisig, Kasulis y Maraldo, 2016: 609-612). Finalmente, a partir de una de las primeras definiciones que propuso: *kitetsugaku* [la disciplina que persigue la sabiduría], obtuvo *tetsugaku* [estudio de la sabiduría], palabra que aún hoy en día es usada en Japón para referir a la filosofía. Como John C. Maraldo ha defendido, en cierta forma, “el proceso de definición de filosofía en Japón fue un esfuerzo creativo más que una traducción de términos directa” (Heisig, Kasulis y Maraldo, 2016: 588).

Como el caso de Nishi Amane refleja, liberar a Japón de las ataduras que lo ligaban con Asia y pasar a formar parte de Occidente no era una tarea tan sencilla como la de, simplemente, ataviarse con un frac, construir raíles a lo largo de todo Japón e importar armas a las naciones occidentales para modernizar al ejército. En el plano intelectual la exigencia de renovación inmediata era máxima, pero el cambio de esencia, como refirió Fukuzawa, requería de cierto tiempo para comprender y asumir unos códigos que resultaban totalmente ajenos. El mismo autor que se embarcó en la tarea de intentar traducir, y con ello, intentar delimitar qué era la filosofía para los occidentales, fue el primero en hacer incursiones en el ámbito de la filosofía del arte y del concepto de estética. Revisar cómo fueron las diferentes propuestas de Nishi Amane, que sirvieron de sustento para el definitivo concepto *bigaku* [estética], usado en la actualidad, evidencian esa lucha interna por comprender Occidente, intentando, a su vez, con mayor o menor acierto, desasirse de la carga neoconfuciana que impregnaba su visión del mundo.

4. *Bigaku* [estética]: una propuesta de trasplante cultural

Nishi Amane fue uno de aquellos autores que, a caballo entre el período Edo y el período Meiji, se propuso traducir algunos de los ámbitos más complejos de la cosmovisión europea con el fin de hacer avanzar a Japón en su camino hacia la modernización. En un inicio, su educación neconfuciana, al igual que había ocurrido con el ejemplo de la filosofía, determinó por completo su acercamiento al arte. Nishi creía en las consecuencias éticas del acto artístico, por ejemplo. Según su concepción inicial, ningún arte podría ser bueno, de calidad o digno de admiración a menos que promoviese el buen comportamiento. Este autor comenzó proponiendo el concepto *zenbigaku* [ciencia del bien y la belleza] para intentar traducir el término occidental estética. Autores como Hamashita Masahiro han señalado cómo *zenbigaku* nació de la imbricación que Nishi planteó entre la teoría confuciana de “la bondad, la belleza, la capacidad y el refinamiento” y la *kalokagathia* griega (Hamashita, 2002: 90-92). Según Marra ha matizado al respecto:

In this initial stage Nishi was able to remain loyal to his native upbringing while, at the same time, introducing an “enlightened” theory from the West, although this was

over two thousand years old. With his choice of the word “zenbigaku” Nishi implied that while beauty was the material cause of morality, moral goodness was morality’s formal cause (Marra, 2010: 30-31).

Tres años después, en 1870, Nishi tradujo el concepto de estética mediante un nuevo término, más cercano aún a la tradición europea de aquellos años y que representó un escalón más en la ascensión hacia la autonomía del arte respecto a la ética y la moral. El término *kashuron* [la teoría del buen gusto] apareció en *Hyagaku renhan* [El sistema de las cien ciencias], originalmente presentada como una lectura ofrecida en su escuela privada. En este discurso, Nishi mostró un progresivo distanciamiento de la tradición griega a la vez que se interesó por la estética al modo en que fue delimitada por Baumgarten (Hernández, 2003: 81-85). Según expuso: “This theory of good taste already existed in ancient Greece, but in fact it is only in modern times that it emerged as a science, owing to Baumgarten, a German” (citado en Hamashita, 2002: 92). El japonés asoció entonces los valores filosóficos aunados en la tradición platónica a tres campos diferenciados y, si bien relacionados, con cierta independencia entre sí. De esta manera, la verdad, el bien y la belleza quedaron albergados, respectivamente, en el intelecto, la voluntad y la sensibilidad, los cuales, a su vez, se situaron como los campos de estudio de la lógica, la ética y la estética. Según este esquema, para Nishi Amane, la estética dependía del poder intelectual de la sensibilidad, basada en los sentimientos, cuyo objeto de estudio era la belleza, en su opinión, la gran protagonista de las artes europeas desde la antigüedad (Hamashita, 2002: 93).

En 1878 Nishi volvió a hacer variaciones en su concepto inicial. En esta ocasión utilizó el término *bimyōgaku* [la ciencia de la belleza delicada y maravillosa]. Lo hizo en su tratado de estética más elaborado hasta la fecha, *The Theory of Aesthetics*. Algunos autores han advertido que existen discrepancias respecto a la fecha de este trabajo. Aso Yoshiteru argumenta que fue escrito en 1871, Ookubo Toshiaki da la fecha 1876 y Mori Agata sostiene que Nishi Amane pronunció este texto en 1878, pero no delante del emperador Meiji, como generalmente se creía, sino tan solo frente a algunos otros miembros de la casa imperial. En este trabajo el autor diferenció de manera aún más evidente los campos de la estética de la ética y el derecho. Así pues, sugirió que mientras la moralidad y la justicia estaban albergados en los dos últimos ámbitos, el ámbito de la estética permitía al hombre diferenciar entre lo bello y lo feo. Dentro de la estética, este autor diferenció, además, entre sentimientos morales y sentimientos estéticos. La diferencia entre ambos estribaba en que los últimos eran, según Nishi (2002: 35), desinteresados, lo cual remitía de manera obvia a las teorías kantianas sobre la estética, tal y como ha señalado Marra. De este modo, para Nishi, los verdaderos sentimientos desinteresados, es decir, estéticos, fueron *okashi* [lo divertido y extraño] y *omoshiroi* [lo interesante], a diferencia de otros como *yoshi* [lo bueno], *ashi* [malo], *kawayushi* [lindo], *nikushi* [odioso], *ureshi* [feliz], *tanoshi* [placentero] y *yorokobashi* [alegre]. Según expuso:

Unlike the seven passions of joy, anger, sadness, pleasure, love, evil, and greed, “interesting” and “funny” do not occur in correlation with one’s personal interests. Feelings of joy, for example, arise in human beings when they obtain what they want and what benefits them. And feelings of anger arise when they sense something that

they hate, abhor, and might harm them. This is all part of the ordinary course of nature. But in regard to feeling that something is interesting or funny, personal interest is not a consideration. Simply the sight of a particular thing is interesting or funny. Only when a person goes so far as wanting to possess this interesting thing does he start positing the aim of judging good and bad, thus making his feelings the work of the will. It goes the same way for the feeling of amusement. When you simply think that something is funny, there should not arise any sense of moral judgment. But once it falls into the will's hands and a person goes so far as to laugh at people or ridicule them, that immediately indicates the purposiveness of moral judgment (Nishi, 2002: 35-36).

Este recorrido teórico que puede rastrearse en los diferentes conceptos que Nishi Amane fue proponiendo, evidencia cómo este autor fue incorporando progresivas novedades a su pensamiento sobre la filosofía del arte conforme su conocimiento de Europa se fue haciendo cada vez más sólido. A pesar de ello, a pesar de que el uso final del concepto último *bimyōgaku* propuso a la estética como un área de estudio diferenciada y digna de la atención de los especialistas, no debe afirmarse con rotundidad la creencia de Nishi sobre el estatus de la autonomía del arte. Como Marra recuerda, el japonés nunca pudo desligarse del todo de su deuda confuciana y de las implicaciones éticas del objeto artístico que esta conllevaba (Marra, 2002: 22-23). Además de estas matizaciones, también debe tenerse en cuenta que el tratado *The Theory of Aesthetics* fue una lectura que Nishi Amane ofreció en torno a la década de 1870 en presencia de ciertos cargos políticos de renombre entre los que, se dice, incluso estuvo el emperador Meiji. En este contexto, Nishi, haciendo gala de su educación utilitarista, trató de ofrecer un discurso que mostrase las bondades del arte como requisito indispensable para alcanzar el estadio de las llamadas potencias civilizadas (Havens, 1968: 217-228 y Havens, 1970: 111-113). Ha de recordarse a este respecto el final del discurso de aquellas lecturas:

It goes without saying then, that art fosters the flourishing of civilization, that it elevates the human world into a lofty realm. Naturally, the ministers and officials appointed to legislate laws and govern society must not neglect it. Although it is not the purpose of the fine arts to have a direct bearing on policies, they, nevertheless are an indirect objective of political tactics. This is why you will not find any example in any country of a sovereign who has not paid attention to this topic. After all, the true purpose of aesthetics does not conflict with the comparable purposes of morality, law, and economics. But if one is too partial in one direction, he will not be free from the abuse of making them reciprocally incompatible. Therefore, we should clearly distinguish what is of importance and find a proper balance between them (Nishi, 2002: 37).

En este sentido, el objetivo de Nishi fue el de situar a la estética en un campo diferenciado e independiente a la vez que mencionaba sus bondades con respecto al proceso occidentalizador. Un sistema artístico sólido era requisito indispensable de cualquier nación avanzada, así como también lo era una reflexión sobre el mismo que, además, hiciese avanzar a dicho sistema. En palabras del propio Marra:

Nishi's major concern in this series of lectures was to make the abstractness of the field of aesthetics acceptable to government officials in the hope that they might sponsor the new science at the level of academia (Marra, 2002: 25).

En esta búsqueda por colocar a la estética en un ámbito digno de estudio, Nishi llevó a cabo algunas de las reflexiones más significativas sobre el arte en Japón hasta la fecha. Unas reflexiones, ha de recordarse, que, aún imbricadas con la tradición nipona de la que ciertos intelectuales formaban parte, trató de aprehender y manejar las diferentes concepciones surgidas en Europa a lo largo de la historia; desde las teorías platónicas hasta Kant, pasando por Baumgarten, entre otros. Así, la mezcolanza, la amalgama de saberes provenientes de Occidente, a la que el Japón Meiji fue proclive, se hizo patente también en el ejemplo de la estética. Japón se vio obligado a recibir, albergar y trasplantar siglos de historia en la evolución de la reflexión artística occidental. A pesar de que las teorías de Nishi Amane puedan ser tildadas hoy de ambiguas, contradictorias o incluso confusas, su labor fue loable en este sentido.

Sin embargo, el último paso en el trasplante definitivo del concepto de estética no llegó de la mano de Nishi Amane, sino de Nakae Chōmin. Como ocurrió con numerosos intelectuales de la época, Nakae fue enviado por el gobierno a Europa a formarse tras sus estudios en Nagasaki. El japonés viajó, así, a Francia en 1871, donde estudió filosofía, historia y literatura francesa. Durante sus años de formación tomó contacto con la obra de figuras clave en su pensamiento como fueron Rousseau y Eugène Véron, entre otros. Precisamente, fue en la traducción que hizo en 1883 de la obra de Véron, *L'Esthétique*, en donde Nakae utilizó la designación *bigaku*, la cual ha permanecido fijada como traducción del concepto de estética hasta hoy (Marra, 2010: 36-37).

5. Conclusiones

Resulta significativo y revelador que la designación final para “estética” apareciese tan solo un año después de que Ernest Fenollosa llevase a cabo su famoso discurso *Bijutsu shinsetsu* [El verdadero valor del arte] (Murakata, 1983: 45-47 y Rimier, 2002: 98). Fenollosa fue contratado en 1878 por el gobierno japonés para impartir las materias de filosofía y economía política en la Universidad Imperial de Tokio. El norteamericano formó parte, así, de las remesas de profesores occidentales que Japón, desde hacía unos años, estaba importando al país con el fin de modernizar y potenciar la educación de sus estudiantes. Sin embargo, las teorías y su defensa del arte oriental rápidamente le granjearon un grado de importancia incluso mayor al que estaban acostumbrados los profesores extranjeros. Tanto fue así que, finalmente, en 1886, fue nombrado catedrático de estética por la misma universidad que lo contrató (Cabeza y Almodóvar, 2004: 76).

En *Bijutsu shinsetsu*, Fenollosa llevó a cabo un análisis sobre el arte occidental y japonés y el momento histórico en el que se encontraban. Una de las máximas desde las que partieron sus argumentos fue la de que ambas tradiciones estaban en decadencia pero que el arte nipón, si se revitalizaba adecuadamente, era notablemente superior al que Occidente podía ofrecer en aquellos momentos. El norteamericano aseguró que sus observaciones estaban firmemente basadas en principios científicos (tratando de adherirse al bagaje filosófico de autores

como Spencer) y defendió (al igual que Hegel) que la vida del arte, como de la civilización en general, podía ser representada en tres etapas, como si de una vida humana se tratase: infancia, período de madurez y la inevitable decadencia (Rimier, 2002: 98). Precisamente, los reclamos que Fenollosa llevó a cabo a su audiencia sobre la necesidad de originalidad, de belleza, de creatividad por parte de una tradición, la japonesa, encontraron sus ecos en el texto de Eugène Véron. Como Marra ha analizado:

A formidable opponent of idealism and a severe critic of Plato's metaphysics, Veron stressed the individual and concrete aspects of artistic creation, thus emphasizing the preeminence of the artist's genius in the creation of works of art. For Veron, aesthetics was "the science of beauty," or, more precisely, "the science of beauty in art, whose object is the study and elucidation of the manifestations of artistic genius" Marra, 2010: 36).

El "genio artístico" o la "originalidad individual" de Véron, en la que el concepto de *bigaku* se asentó, terminaban por conectar así, finalmente y de manera efectiva, al amplio y difuso campo de la estética con el ámbito de las bellas artes europeas. La traducción de la obra de Verón y la adopción del término *bigaku* en torno a ella alejaron al concepto de la deuda confuciana de la que Nishi nunca pudo desasirse del todo, para adscribirlo, definitivamente, a un contexto propiamente europeo. No debe extrañar, entonces que, en 1882, un año antes de la traducción de Nakae Chōmin, el *Tokyo Daily News* se hiciera eco en sus páginas del nuevo sentir artístico que recorría el país y que Nishi contribuyó a delimitar:

Fine arts is simply that which is noble in air, beautiful in colors, elegant in form, harmonious in tone, admirable in meaning, tasteful in subject, well proportioned, appropriately organized... and while satisfying all these aspects is generally pleasing to the eye. It soothes the thoughts even as it excites the spirit, suppressing mean and ungenerous feelings in the appreciator. Thus all the countries place great value on it, for its rise and fall also tells the rise and fall of nations (Citado en Satō, 2011: 5).

Este fue el contexto en el que, progresivamente, emergieron en Japón ámbitos como el de la estética y las bellas artes, fruto del contacto con las naciones occidentales que, desde 1854, empezó a consolidarse. En concreto, el complejo momento histórico que el país experimentó en las décadas de 1870 y 1880 en torno al ámbito de la estética marcaría de manera definitiva a corrientes pictóricas como el *nihonga* y el *yoga*, entre otras, en los años sucesivos (Foxwell, 2015: 27-30). Aún hoy en día, tal y como defienden autores como Kitazawa Noriaki (2018: 5), gran parte de los debates en torno al arte y a la reflexión artística que se dan en la actualidad sientan sus bases en aquellos años, apuntando a aquella incursión, asunción o usurpación, según la posición que se tome, del sistema occidental en el mundo de las artes japonesas.

Referencias

Auslin, M. (2006). *Negotiating with Imperialism: The Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy*, Massachusetts: Harvard University Press.

- Aviman, G. (2016). *Zen paintings in Edo Japan (1600-1868). Playfulness and Freedom in the artwork of Hakuin Ekaku and Sengai Gibon*, Nueva York: Routledge.
- Beasley, W. (2007). *La restauración Meiji*, Gijón: Satori.
- Blacker, C. (1964). *The Japanese enlightenment; a study of the writings of Fukuzawa Yukichi*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cabañas, P. (1999). Bigaku. Sobre los comienzos de la crítica de arte y la teoría estética en Japón. *Anales de Historia del Arte*, 9, 381.
- Cabeza, J. y Almodóvar, J. (2004). Ernest Francisco Fenollosa and the quote for Japan. Findings of a life devoted to the Science of Art. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, 9, 76.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*, Barcelona: Bellaterra.
- Foxwell, C. (2015). The Painting of Sadness? The ends of *Nihonga*, then and now. *ART-Margins*, 4, 27-60.
- Fukuzawa, Y. (2007). *The autobiography of Fukuzawa Yukichi*, Nueva York: Columbia University Press.
- Fukuzawa, Y. (2009). *An Outline of a Theory of Civilization*, New York: Columbia University Press.
- Hamashita, M. (2002). “Nishi Amane on Aesthetics: A Japanese Version of Utilitarian Aesthetics” en Marra, M., *Japanese hermeneutics: current debates on aesthetics and interpretation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 89-96.
- Heisig, J., Kasulis, T. y Maraldo, J. (eds.) (2016). *La Filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder.
- Hernández, M. (2009). Teoría de la sensibilidad, teoría de las humanidades. El proyecto filosófico de la Estética en A. G. Baumgarten. *Cuadernos Dieciochistas*, 4, 81-121.
- Havens, T. (1968). Comte, Mill, and the Thought of Nishi Amane in Meiji Japan». *The Journal of Asian Studies*, 2, 217-228.
- Havens, T. (1970). *Nishi Amane and modern Japanese thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Karatani, K. (2002). “Edo Exegesis and the Present” en Marra, M., *Modern Japanese Aesthetics: A reader*, Honolulu: University of Hawaii Press, 270-300.
- Keene, D. (2018). *Los placeres de la literatura japonesa*, Madrid: Siruela.
- Kitazawa, N. (2018). “The Genesis of the Kōgei (Craft) Genre and the Avant-Garde: Surrounding the Creation of the Tokyo Municipal Museum of Art” en Yuko, K., *East Asian Design History Reader Vol. 1*, Leiden: Brill. Recuperado de: <https://readingeastasia.wordpress.com/reading/>
- Lanzaco, F. (2003). *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, Madrid: Verbum, 2003.
- Marra, M. (2002). “The Introduction of Aesthetics: Nishi Amane” en Marra, M., *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, Honolulu, University of Hawaii Press, 17-25.
- Marra, M. (2010). *Essays on Japanese. Between Aesthetics and Literature*, Leiden: Brill.
- Martí, B. (2013). *Budismo, religión y filosofía durante el período Meiji. Un estudio de la filosofía de la religión de Kiyozawa Manshi* (Tesis doctoral.), Valencia: Universidad de Valencia.
- Murakata, A. (1983). “Bijutsu shinsetsu” to Fenorosa ikō. *Eibungaku hyōron*, 49, 45-56.

- Nishi, A. (2002). "The Theory of Aesthetics" en Marra, M., *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*, Honolulu: University of Hawaii Press, 26-37.
- Reynolds, W. (1976). *Meiroku Zasshi: journal of the Japanese enlightenment*, Tokio: University of Tokyo Press.
- Rimier, T. (2002). "Hegel in Tokio: Ernest Fenollosa and his 1882 Lecture on the Truth of Art" en Marra, M., *Japanese hermeneutics: current debates on aesthetics and interpretation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 97-108.
- Sastre, D. (2019). *Arte y nación. El discurso de la historia del arte en el Japón Meiji*, Barcelona: Bellaterra, 97-108.
- Satō, D. (2011). *Modern Japanese Art and the Meiji State: The Politics of Beauty*, Los Angeles: Getty Research Institute.
- Steben, B. (2012). "Nishi Amane and the Birth of "Philosophy" and "Chinese Philosophy" in Early Meiji Japan" en Makeham, J., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, Hong Kong: Chinese University Press, 39-72.

La inversión clausewitziana de la teología política. La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución*

The Clausewitzian inversion of political theology. The Affectivity of the People as Guardian of the Constitution

RICARDO LALEFF ILIEFF**

Resumen: Tras revisar la lectura que Schmitt hace en *Teología política* de los autores contrarrevolucionarios en general y de Donoso Cortés en particular, el artículo apela a la noción de “extraña trinidad” de Carl von Clausewitz —utilizada para describir la guerra—, como una suerte de contraejemplo de la perspectiva schmittiana. Se mostrará que el militar prusiano habilitó una manera de pensar la unidad política que da cuenta de un nivel de heterogeneidad que, en 1922, Schmitt cancela o encapsula. Así, la articulación trinitaria entre la Idea, el soberano y el pueblo por él propuesta lejos de montarse sobre la compleja y contingente relación que da lugar a la necesidad de una decisión siempre imposible, puede derivar en los caminos de una esterilidad regulativa que desconoce el valor real del pueblo como agente de la soberanía.

Palabras clave: teología política; soberanía; decisión; afectos; pueblo.

Abstract: After reviewing Schmitt’s reading in *Political Theology* of contrarrevolutionary authors in general and of Donoso Cortés in particular, the paper will summon Carl von Clausewitz’s concept of “strange trinity” —used to describe war—, as a sort of counterexample of Schmittian perspective. I will show that the Prussian military enabled a way of approaching political unity that accounts for an heterogeneity level that, in 1922, Schmitt cancels or encapsulates. Therefore, the trinitarian articulation between the Idea, the sovereign and the people he proposed, far from being based on the complex and contingent relationship that gives rise to the need for an always impossible decision, can lead to the paths of a regulative sterility that ignores the people’s real value as an agent of sovereignty.

Keywords: Political Theology; Sovereignty; Decision; Affects; People.

Recibido: 01/02/2023. Aceptado: 19/04/2023.

* Agradezco especialmente a Daniel Inojosa Bravo, Guillermo Andrés Duque Silva y Gerardo Tripolone por los comentarios recibidos a una versión preliminar de este escrito.

** Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor en dicha casa de estudios. Especialista en pensamiento político contemporáneo, teoría de la guerra y subjetivación política. Últimas publicaciones: *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I* (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2023); “La afectividad organizada. De la teoría de la guerra de Maquiavelo a la teoría del populismo de Laclau” (*Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 2022). Correo electrónico: ricardo.laleffilieff@conicet.gov.ar

Introducción

No sería inapropiado sostener que *Teología política* [1922] se estructura a partir de dos grandes definiciones seguidas, cada una de ellas, de un corolario.

La primera de estas definiciones se encuentra en el inicio del primer capítulo y refiere, como es harto conocido, a la soberanía: “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009, 13). La segunda, por su parte, se ubica al comienzo del tercer capítulo y remite a la problemática de la secularización: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, 37).

Esta acepción de soberanía marca un momento bien específico del discurrir de lo político —que recuerda la imposibilidad de reducirlo a una forma contingente de manifestación, a una forma institucional transhistórica (Schmitt, 1984a)—, mientras que la de secularización convierte a la “teología política” en un concepto que subraya una especificidad, una suerte de herencia o deuda rechazada por el discurso ilustrado, y que alude a cuestiones más vastas sobre la historia —como, por ejemplo, sus modos de comprensión y análisis—.

Sin embargo, “decisión” y “teología política” son nociones dispares en el *corpus* schmittiano. De hecho, ni bien se extiende una mirada más basta sobre el mismo, se avizora un horizonte que revela elementos teóricos en tensión. En otro lugar (Laleff Ilieff, 2020) me ocupé de criticar los abordajes que aducen una pura continuidad en la obra de Schmitt haciendo de la teología política una suerte de hilo que enhebra distintas reflexiones de los más diversos períodos¹. El punto a destacar es que mientras la decisión es una categoría y un problema crucial que marca las reflexiones más eminentes del autor alemán desde los años 1920, la teología política resulta flagrantemente omitida, negada desde mediados de dicha década y solo revalorizada hacia 1960, es decir, en el final de su producción intelectual. Esto se explica porque, tardíamente, Schmitt desplegó una estrategia peculiar, acaso como un último gesto que pretendía imponer una interpretación consistente de su propia obra, una visión que aminorara sus abyecciones políticas y sus corrimientos teóricos². Sin embargo ninguna salvedad o referencia exegética puede impugnar la importancia de la teología política y de su escrito homónimo para el horizonte contemporáneo.

Realizada esta aclaración —que no deja de habilitar una dimensión retroactiva en la interpretación en tanto asume que el parecer sobre un autor tan polémico como Schmitt debe estar presto a buscar relaciones interpretativas de distintos alcances—, quisiera sugerir que la obra hoy centenaria debe ser leída a partir del binomio soberanía-decisión. Al hacerlo se vuelve posible captar la dinámica interna de su argumentación y habilitar toda una serie de interrogantes para pensar la política contemporánea. Intentaré mostrar que, en dicho trabajo, Schmitt da cuenta de un matiz que hace del problema de la articulación política un tópico de una complejidad mayor que lo que deja entrever el propio modelo teológico-político —por articulación entiendo la reunión de elementos heterogéneos que, sin ser anulados, conviven en un espacio de representación siempre en disputa—. Apelaré para ello a Carl von Clau-

1 Sobre esta cuestión, véase: Montserrat Herrero (2007) y Jorge Dotti (2014).

2 Sobre todo con la reedición de *El concepto de lo político* [1927] del año 1963, a la que Schmitt le agrega una famosa nota al pie sobre el “cristal de Hobbes” y su apertura a la trascendencia entendiéndolo como un hallazgo, como “el fruto de una búsqueda que duró toda” su “vida sobre el tema general aquí tratado y sobre la obra de Thomas Hobbes en particular” (1984a, 63).

sewitz precisando que sus reflexiones sobre la guerra alumbran aspectos de la soberanía que conllevan una diferencia fundamental con la perspectiva schmittiana. A tal punto que es dable observar cierta inversión que revaloriza el rol del pueblo y admite niveles de heterogeneidad cruciales para toda unidad política, acaso simplificados u omitidos por el recurso de la decisión en apariencia inapelable.

El matiz

Como he señalado, dos definiciones y dos corolarios estructuran *Teología política*.

La discusión de apertura sobre el estado de excepción ubica la decisión soberana como un elemento crucial ya en el primer capítulo del escrito, pero es en el segundo —que oficia de primer corolario— donde mejor se observan sus consecuencias debido a la mordaz crítica que Schmitt ensaya al positivismo jurídico. En el cuarto capítulo —esto es, en el segundo corolario— la excepcionalidad cobra nuevos bríos a partir de la evocación de los autores contrarrevolucionarios, a saber, Joseph de Maistre, Louis de Bonald y, muy especialmente, Juan Donoso Cortés. Este gesto permite al oriundo de Plettenberg acentuar la necesidad de una intervención que conjurara las amenazas revolucionarias y corrigiera la inestabilidad weimariana, con sus tendencias partidarias centrífugas³; cuestiones estas indisociables de las debilidades intrínsecas que Schmitt creyó reconocer en la Modernidad y que sugirió, incisivamente, con la problemática de la secularización⁴.

Lo interesante de esto es que en la última parte de su escrito de 1922, Schmitt subraya una diferencia fundamental que define su decir contrarrevolucionario y permite rever la formulación teológico-política propuesta. Se observa allí cuando diferencia su apuesta sobre el fortalecimiento del presidente del Reich —vía el artículo 48 de la Constitución— de la evocación donosiana de una dictadura “puramente” teológica:

Los filósofos políticos contrarrevolucionarios deben precisamente su significado actual a su resolución para decidirse. Tanto exaltan el principio de la decisión, que a la postre se aniquila la idea de legitimidad que fuera su punto de partida. Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última de su decisionismo, es decir, reclamó la dictadura política. (2009, 57)

Lo decisivo, sin embargo, aparece un poco más abajo de esta cita, más específicamente, con la conjunción adversativa: “*pero* esto es esencialmente dictadura, no legitimidad” (2009, 57, *italicas agregadas*)⁵.

Schmitt recupera a Bonald, de Maistre y Donoso, en tanto los tres comprendieron la necesidad de la decisión —de *una* decisión— que suspendiera los coloquios interminables del liberalismo para hacer frente a los peligros revolucionarios, no sin marcar una distancia, en especial con el español, quien en pleno 1848 lo avizoró como problema fundamental. Así, se

3 Para un análisis de esta cuestión, se recomienda: Beaud (1997) y Bueno (2016).

4 Sobre algunas aristas de esta problemática tan vasta, ver: Navarrete Alonso (2015).

5 En el original: “Das ist aber wesentlich Diktatur, nicht Legitimität” (Schmitt, 2015, 69).

filia en el decir de los contrarrevolucionarios católicos, recupera una tradición antimoderna, renovándola. El matiz, por tanto, se convierte en algo más, esto es, en todo un aspecto que elucida el real estatuto que tiene la legitimidad para el esquema teológico-político schmittiano. De hecho, es lo que sugiere que la decisión necesita de la legitimidad del pueblo, algo que, para Schmitt, fue negado por sus ilustres antecesores⁶.

Lo interesante es que este juicio ve la luz un año después de que su enunciador se valiera de la dictadura para pensar la excepción. Es menester advertir que la excepción, tal como se comprueba en *Teología política*, excede por mucho la dimensión institucional de esta invención romana. Esto marca un cambio decisivo en el abordaje schmittiano. No obstante, en cierta medida, es un cambio que ya aparece evidenciado en su texto de 1921, en especial cuando afirma que la matriz republicana de Roma fue superada primero por la resignificación del concepto “dictadura” en tiempos de la Revolución francesa y luego por el accionar del marxismo. De manera que aun cuando sea cierto que en estos escritos consecutivos Schmitt abogara por el empoderamiento del presidente del Reich —avalando así una suerte de “dictadura constitucional”—, en *Teología política* la forma jurídica se encuentra superada por la excepción en el sentido de que en ella opera la dimensión existencial, fielmente tematizada unos pocos años después en *El concepto de lo político*. Es, de cierta manera, una antecedente de lo que remarcará la relación amigo-enemigo.

En suma, *Teología política* indica que el momento extraordinario no puede ser circunscrito a la distinción ofrecida en 1921 entre dictadura “comisaria” y “soberana” (Schmitt, 2003), ya que lo político excede cualquier formalismo aun cuando la decisión, como uno de sus elementos sustanciales, se atiene siempre a la realización de una forma jurídico-política. De allí que la decisión schmittiana sea una suerte de artilugio que busca hacer posible, en la más pura contingencia, la empresa de articular lo ordinario y lo extraordinario, lo jurídico y lo político, pero también que ese hacer pueda derivar en un rotundo fracaso. En cierta medida acierta Schmitt cuando reza que Kelsen y sus continuadores no quisieron entender estas vicisitudes, negando así las tribulaciones de la vida del derecho; los contrarrevolucionarios, desde su óptica, solo las avistaron, más sin captar tampoco las fuentes de la legitimidad moderna, esto es, que la autoridad no puede ya sólo beber de aguas teológicas.

La teología política, entonces, —como bien ha marcado Jorge Dotti (2014)— busca anudar “lo alto” y “lo bajo”, la Idea y su realización (Galli, 1996). De esta manera, coaliga el perfil de la divinidad del Antiguo Testamento —el Dios judío que actúa directamente y hasta violentamente sobre el mundo— con el de la divinidad del Nuevo Testamento —el Dios cristiano que influye en los asuntos humanos a partir de una mediación—. La representación moderna se vuelve así “cristológica”; el soberano emula la función articuladora del Ungido, es decir, la función que conecta a Dios con su pueblo. No obstante es menester señalar una diferencia estructural que proviene, en cierto modo, de pretensiones bien distintas y, por tanto, de contenidos antagónicos que van más allá de la forma que procura destacar Schmitt en 1922. Es que lo político, a diferencia de lo teológico, no se manifiesta como universalidad, sino como pura parcialidad, como voz singular que se constituye por

6 Poco importa aquí si Schmitt es fiel o no realiza una lectura exegéticamente rigurosa de los contrarrevolucionarios católicos; de hecho, bien se podrían encontrar elementos que matizan muchos de sus juicios. El punto, en verdad, es el efecto teórico-político que implica su operación de lectura. De todos modos, sobre su particular figuración de Donoso, véase: Fabricio Castro (2017).

distancia de otras voces. Es por esta razón que Schmitt (1984a), tiempo después, expresa el rasgo necesariamente particularista de lo político, contrario al teológico y a cualquier otro paradigma homogeneizador que apele a un conjunto tan vasto como la “humanidad” cuyas fronteras son las fronteras del mismo orbe. “El mundo político es un pluriverso y no un universo” (1984a, 50) es, precisamente, la frase que mejor destaca el tono diferencial, heterogéneo y conflictivo de un escenario en el que, para Schmitt, conviven comunidades políticas diversas.

Ahora bien, la relevancia de aquel “pero” que postula Schmitt refiriéndose a Donoso proviene, como se ha dicho aquí, de que la legitimidad ya no opera solamente de manera descendente, sino también ascendente⁷. La Modernidad ha producido este cambio sustancial; cambio que, a diferencia de lo esgrimido por los pensadores contrarrevolucionarios, Schmitt juzga imposible de combatir o de retraer. En este sentido, el nacido en Plettenberg no deja de ser un pensador que asume las bases sobre las que se asienta la política moderna. A diferencia de Bonald o de Maistre, que abjuran del cisma revolucionario de 1789 o de Donoso que observa, desesperado, la continuación del estallido francés en la dispersión de 1848, busca curar las laceraciones de la época haciendo uso de las tradiciones que la constituyen y que se encuentran sepultadas, más no muertas, por los discursos técnico-económicos predominantes —liberalismo y marxismo—. Sólo de este modo Schmitt puede ocuparse de denunciar el juego de omisión de la Ilustración y marcar, no sin provocación, que la contrarrevolución es también moderna, aunque sus principales referentes no lo hayan querido aceptar. En consecuencia, el polémico jurista admite que él sí ha podido comprenderlo, ha podido aprehender lo que Donoso no: el principio de la legitimidad divina ya no existe en soledad y, por tanto, no es posible (re)establecer una dictadura teológica. La potencia del pueblo ha sido consagrada, tal como tematiza en *Teoría de la constitución* [1928] al valerse de la noción de “poder constituyente” de Emmanuel-Joseph Sieyès.

Por estos motivos, *Teología política* debe ser entendida como una obra dirigida a polemizar con aquellos que comprenden la secularización como un corte en la historia, como una verdadera separación que logra que los tiempos no se contaminen; pero también como una obra que se diferencia de aquellas otras interpretaciones que no asumen el hecho de que, efectivamente, una diferencia ha sido ya consagrada y, por tanto, la temporalidad no puede ser entendida como pura linealidad. Esto, que bien podría ser una suerte de “conservadurismo heterodoxo” de parte de Schmitt —¿qué paradoja esta adjetivación tratándose de un pensador con sus características!—, lejos de la nostalgia muestra cómo, dicho autor, supo admitir las polaridades típicamente modernas vinculadas a la representación; polaridades que, en su parecer, no podían cancelarse, sólo mantenerse, pues en ese juego radica la posibilidad de un mínimo de orden para los asuntos humanos, la posibilidad de que exista —en términos hobbesianos— la “sociedad”. Por ello es que Schmitt juzgó como peligrosa la incapacidad del positivismo jurídico de entender la relación entre derecho y política. Así, contra la herencia kantiana en la jurisprudencia, niega que el Estado sea un Estado de derecho por determinados principios *a priori*. De admitirse esta lectura, la legitimidad popular carecería del poder que brinda la inmanencia típicamente moderna.

7 Sigo aquí las categorías ya clásicas de Walter Ullmann (1999) utilizadas para analizar el pensamiento medieval.

La restauración que Schmitt efectúa de la trascendencia en 1922 no va en detrimento de semejante principio. La discusión sobre la unidad está, por antonomasia, siempre abierta, lo que amerita una clausura por parte de la decisión, una clausura siempre *a posteriori*. La decisión existe, entonces, por la heterogeneidad irreductible de lo político; heterogeneidad que da lugar a las diferencias que se expresan entre la Idea y su realización. De manera que con un hegelianismo no hegeliano, Schmitt concibe la decisión, que permite el cierre momentáneo de la unidad, como sutura y no como devenir de la historia o como obra de una norma fundamental⁸. Acaso esto es lo que permite ubicar una ontología política que tematiza sobre la carencia última de fundamento de la vida política. En consecuencia se podría afirmar que ya en *Teología política* la decisión se revela tan imprescindible como inestable⁹. Por tales considerandos propongo asumir cierto revés de la definición que se entrega en las primeras páginas del escrito de 1922 —que, como todo revés, es distinto a una negación de su anverso— y afirmar que *soberano es quien admite la excepción como parte nodal de la unidad*. Esto indica que el problema crucial de lo político no es, como se ha creído, el estado de excepción, sino la conjunción, en un mismo punto, de la heterogeneidad social.

En lo que sigue buscaré adentrarme mejor en esta cuestión advirtiendo una dimensión aporética de la representación moderna que conducirá a revisar la obra de Clausewitz y, de ese modo, pensar la actualidad y pertinencia de las reflexiones schmittianas sobre lo político.

La “extraña trinidad”

Siguiendo a Giuseppe Duso (2016), quien sostiene que la teología política schmittiana describe —como ninguna otra formulación— los elementos nodales de la representación despuntados por Thomas Hobbes, se puede afirmar que la política moderna encierra una aporía.

Para Duso, Schmitt no logra resolverla en términos conceptuales, como tampoco habilitar una renovación en el campo “de la praxis política” (2016, 65). El problema fundamental, en los términos del mencionado académico italiano, sería el siguiente:

La autoridad —el soberano— se produce por un proceso de autorización que lo constituye en representante, y entonces, en el único medio de expresión de la voluntad y de la acción del sujeto colectivo. Solo en este doble movimiento de la representación —que constituye desde abajo la autoridad y que desde arriba decide la ley—, es pensable el pueblo, una persona artificial constituida por muchos individuos. Por esto, se puede decir que la representación constituye el secreto de la soberanía. Sin representación no hay soberanía, y sin soberanía no hay sociedad política. Cuando se olvida esta matriz lógica de la soberanía moderna, se corre el riesgo de caer en una trampa, porque uno intenta liberarse del concepto de soberanía y de sus contradicciones a través de una concepción que entiende el poder como fundado desde abajo. Pero de este modo, no se hace sino repetir el momento genético de la soberanía y terminamos quedando prisioneros de sus mallas. (2016, 47).

8 Para un abordaje clásico sobre Schmitt y Hegel, véase: Kervégan (2007).

9 Abordo esta cuestión sobre la ontología en mi último libro (Laleff Ilieff, 2023).

No es aquí el lugar para comentar la salida que ensaya Duso para superar los límites de la Modernidad —que, por lo demás, no parece ser del todo consistente al mezclar cierta dimensión regulativa platónica, la noción foucaultiana de gobierno y el federalismo de Johannes Althusius—, aunque sí indicar que no es en el nivel de la resolución de la aporía donde es menester cuestionar a Schmitt, sino en el de su sostenimiento. Para decirlo claramente, *Schmitt apela a la decisión no para resolver la aporía de la representación, sino para hacerla consistente.*

Recuérdese: la decisión busca hacer congruente la heterogeneidad de toda sociedad o campo de representación. En este sentido, podríamos rastrear al menos cinco niveles de heterogeneidad que operan al interior de una unidad política: 1) aquel que se gesta entre la Idea y la interpretación de la Idea a manos del soberano; 2) entre el soberano como representante y sus representados; 3) entre el pueblo y la Idea; 4) al interior mismo del pueblo, y; 5) acaso el más general y destacable en un texto como *El concepto de lo político*, entre un espacio de representación y otro, es decir, entre amigos y enemigos¹⁰.

El punto que quisiera advertir con ello es que la teología política schmittiana reduce estos cinco niveles de heterogeneidad al movimiento vertical —ascendente y descendiente— entre lo alto y lo bajo. La decisión sirve para explicar la necesidad de poner fin a la dispersión, en un momento en el que hace falta sostener la unidad ante su probable disolución, descuidando el tercer nivel de heterogeneidad que, como veremos, no es ajeno al segundo. Precisamente este punto es el que Schmitt encapsula con la intención de hacer consistente la aporía de la representación.

Con una hipótesis semejante no creo estar imprecándole al autor una falta de precisión sobre “la política” en beneficio de “lo político” —para utilizar una distinción demasiado conocida (Marchart, 2009)—, pues es impensable un aspecto sin el otro. Toda reflexión sobre lo “político” es siempre situada, histórica y polémica, en suma, es siempre política —esto Schmitt lo sabía muy bien—. Considero, de todos modos, que es menester recuperar el nivel aporético de la reflexión sobre la representación y dirigir el análisis al nivel ontológico en el que se indica la imposibilidad última de toda forma simbólica y, por tanto, la idea ya mencionada de una sutura constante a manos de la autoridad política. Para ello apelaré a Carl von Clausewitz y su noción de “extraña trinidad” enunciada en su célebre tratado *De la guerra* [1832]. Al hacerlo, la contingencia se mostrará como un elemento que excede la capacidad decisoria y que permite plantear una inversión de la máxima schmittiana sobre la soberanía, convirtiendo al pueblo y no a la autoridad en el defensor de la constitución (Schmitt, 1983). Esto, a su vez, permitirá pensar el problema siempre actual y urgente de la unidad política.

En el último apartado del primer capítulo de *De la guerra* —única sección que Clausewitz revisó y terminó de corregir— es donde se puede leer la siguiente descripción sobre el momento bélico:

no es solamente un verdadero camaleón, por el hecho de que en cada caso concreto cambia algo su carácter, sino que es también una extraña trinidad, si se la considera

10 Tomo la idea de los niveles de heterogeneidad del trabajo de Sebastián Barros (2018) sobre el pensamiento de Ernesto Laclau.

como un todo, en relación con las tendencias que predominan en ella. Esta trinidad la constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia, que deben ser considerados como un ciego impulso natural el juego y el azar y la probabilidad, que hacen de ella una actividad libre de emociones y el carácter subordinado de instrumento político, que hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura.

El primero de estos tres aspectos interesa especialmente al pueblo; el segundo al jefe y a su ejército y el tercero solamente al gobierno. Las pasiones que enciende la guerra deben existir en los pueblos afectados por ella; el alcance que logran el juego del talento y el valor en el dominio de las probabilidades del azar, dependerá del carácter del jefe y del ejército; los objetivos políticos, sin embargo, incumben sólo al gobierno.

Estas tres tendencias, que se manifiestan con fuerza de leyes, reposan profundamente sobre la naturaleza del sujeto y al mismo tiempo varían en magnitud. Una teoría que insistiera en no tomar en cuenta a una de ella o en fijar una relación arbitraria entre las mismas, caería en tal contradicción con la realidad que, por lo mismo, debería ser desechada inmediatamente.

El problema consiste, por lo tanto, en mantener a la teoría en equilibrio entre estas tendencias, como si fueran tres centros de atracción. (Clausewitz, 1983, 25-26).

Esta larga cita es la culminación de un desarrollo teórico que se da en las primeras páginas de *De la guerra* y que marca su tónica nodal. Clausewitz lo inicia con una noción de guerra que apela al “duelo” (1983, 9), pero que prontamente rechaza en tanto en la guerra hay “voluntad” (1983, 9) y es precisamente su imposición al enemigo el objetivo de toda contienda.

La voluntad, entonces, aparece como un componente extraño, en apariencia no bélico, pero del cual se deriva la conexión genética entre guerra y política. Tras proponer una noción de “guerra real” que contradice la posibilidad de una guerra “absoluta” (1983, 15) —que no entiende de limitantes materiales, morales y políticos—, Clausewitz ofrece su célebre definición de la guerra como “continuación de la política por otros medios”. Al decir esto remarca que la política no se interrumpe con las hostilidades, no cesa con los estruendos de la lucha, ya que la guerra es siempre política, algo que, por otro lado, Schmitt captó muy bien.¹¹

Que Clausewitz expresara que la guerra es como un “camaleón” sugiere que se trata de un hecho que solo puede ser comprendido fenomenológicamente, esto es, por la experiencia temporal y geográficamente situada. Por ello mismo verifica una distancia irreductible entre realidad de la guerra y su concepto. De este modo, no hace más que remarcar su oposición a las pretensiones geometrizar y matematizar sobre la guerra imperantes en su época, argüidas por algunos de los más ilustres contemporáneos del pensamiento militar —como Friedrich Wilhelm von Bülow y Antoine-Henri Jomini (Bonavena y Nievas, 2022). Clausewitz, tajantemente, rechaza la búsqueda de leyes o reglas universales sobre lo bélico, tal como podía procurar el ideal de la ciencia moderna. Como contrapartida, se apoya en la

11 Basta para ello la referencia presente en *El concepto de lo político* (1984a, 30).

importancia decisiva de la contingencia; gesto solo equiparable al desplegado por Nicolás Maquiavelo en sus distintos textos —autor que Clausewitz admiraba (Paret, 1979)—¹².

La trinidad de la guerra es “extraña” precisamente porque revela su radical contingencia. De este modo, la importancia de la decisión se enaltece como momento articulador de la heterogeneidad. Esto parece indicar toda una semejanza entre el decir de Clausewitz y el de su extemporáneo Schmitt. Sin embargo, como se ha visto, en el escrito de 1922, el jurista alemán poco agrega sobre la heterogeneidad que habita y habilita a la unidad política. Es por ello que al soberano le asigna la tarea de efectuar una suerte de castración. Clausewitz, en cambio, rescata la heterogeneidad del pueblo en el momento excepcional, lo que aquí significa toda una inversión conceptual de Schmitt. Si bien cabe admitir que su visión política puede ser conservadora (Fernández Vega, 2005; Jacoby, 2014) —en tanto nada explícita sobre el rol del pueblo más allá de la guerra—, sin dificultad alguna se observan numerosos pasajes que afirman que es en el pueblo donde se ubica el reservorio de la unidad. “Fuerzas morales”, “voluntad”, “odio”, y otros sentimientos y afectos, son los términos que utiliza Clausewitz para denotarlo. En esto puede que no haya avanzado más allá de los estudios de su época —en especial, en el terreno de la psicología (Fernández, Vega 2005; Paret, 1979)—, pero su acento es lo suficientemente férreo como para convertirse en un pensador crucial sobre la relación entre afectividad y política¹³. No en vano, el pueblo es el primer actor que se distingue en la “extraña trinidad de la guerra”; sólo después de él, Clausewitz destaca al general y su accionar sopesado al frente del ejército, y a las máximas autoridades políticas —las cuales imponen los objetivos que dan lugar al inicio y a la culminación de las hostilidades.

Así, quien escribió un tratado a fin de comprender la guerra, es el que mejor comprendió la compleja alquimia que conlleva la gestación de una unidad en la Modernidad, acaso el problema fundamental de la política. Es en la articulación de distintos niveles de heterogeneidad donde Clausewitz encuentra el secreto de la soberanía; lo hace mientras reflexiona sobre la guerra y sobre la imposibilidad de imponer recetas o leyes a su desenvolvimiento; lo hace mientras entiende que no puede pensar acabadamente la guerra sin la política, incluso cuando sea esa misma especificidad —junto a su rol de militar y su esperable condición de hombre de convicciones conservadoras— la que lo lleva a no decir nada más en su célebre tratado. De haberlo hecho se hubiera adentrado en un nivel de la trinidad que excedía por mucho el avistamiento logrado desde el barro de la guerra.

Con estos considerandos a cuestas es posible plantear un emparejamiento entre el esquema clausewitziano de la extraña trinidad y la tríada teológico-política schmittiana:

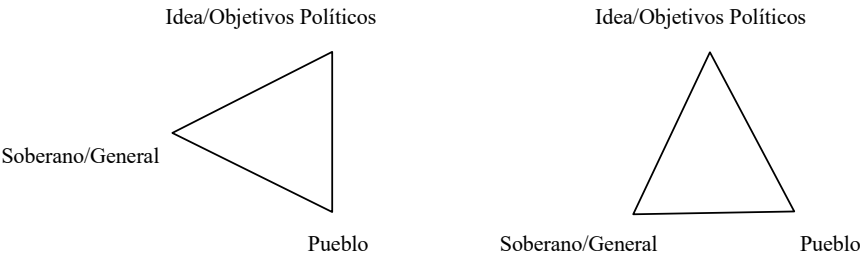
12 Sobre el particular, véase: Laleff Ilieff (2022).

13 Sorprende que el general Eric Ludendorff expresara lo contrario en 1935 —“insisto particularmente sobre las fuerzas anímicas del pueblo de las que Clausewitz no dice palabra en su tratado de la guerra” (1964, 18)—, de no ser por el hecho de que, ya en connivencia con el nazismo, su decir remitía a un belicismo que buscaba deslegitimar la regulación política de la guerra defendida por el prusiano. En Argentina, autores adscritos a las izquierdas políticas como Juan Carlos Marín (2009), Amanda Peralta (2022) y León Rozitchner (2003), tematizaron sobre la importancia de los afectos en Clausewitz a los fines de pensar la política que se abría con la experiencia guerrillera y la represión efectuada por el Proceso de Reorganización Nacional de 1976. Sobre la relación entre Marín y Clausewitz, ver: Pierbattisti y Rebón (2022). Sobre una apropiación actual desde el pensamiento trotskista: Albamonte y Maiello (2017).

Objetivos políticos	Idea
General	Soberano
Pueblo	Pueblo

Sin embargo, la relación conceptual que se entabla al interior de cada esquema entre los tres respectivos elementos es bien diferente. Se puede afirmar que es en el decir clausewitziano donde se indica, de mejor modo, *el problema de la unidad en la heterogeneidad*. Es que el militar nacido en el ducado de Magdeburgo en 1780 indica aristas cruciales sobre la reunión de elementos diversos que conforman una única voluntad. Lo laborioso de tal empresa aparece referida en *De la guerra* al describirse las funciones del general; funciones que deben mantener y nutrirse de la afectividad popular, lidiar con un sinnúmero de aspectos que intervienen en la campaña e interpretar y operacionalizar las directrices provenientes de la autoridad política. Aunque se trate, esto último, de un tópico clásico que conlleva la discusión sobre la comunicación entre el máximo nivel político y el máximo nivel militar —a tal punto que puede derivar en el problema de la subordinación del segundo al primero—, se trata de un aspecto bien acotado del problema de la contingencia, pues lo fundamental consiste en lograr —como se procura hacia el final de la cita transcrita— “mantener a la teoría en equilibrio entre estas tendencias, como si fueran tres centros de atracción”.

En este punto, la diferencia con la teología política de Schmitt es que la extraña trinidad de Clausewitz no funciona solo verticalmente —de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba—, sino también en triángulo, donde cada vértice se conecta con los otros —aunque de maneras siempre distintas—, pero donde siempre el pueblo se encuentra en la base:



Cabe preguntarse, entonces, si Clausewitz no termina elucidando y suplementando a Schmitt. Y si su teoría de la guerra no brinda elementos de comprensión sobre algo fundamental de la política, no porque en “el inicio de los tiempos primero haya sido lo bélico”, sino porque si en lo bélico la contingencia revela su dramatismo, y si —siguiendo a Clausewitz— se trata de un momento que es de naturaleza eminentemente política, entonces la teoría de la guerra es teoría política. Lejos esto de quitarle especificidad a la primera, la asume atada a una reflexión mayor, acaso con más complicaciones; reflexión que, desde ya, no puede caer en un belicismo que confunda “lógica política” y “gramática bélica” (Aron, 1987) o una “estetización” (Benjamin, 2008) que haga de la guerra la máxima experiencia interior (Jünger, 1998).

Clausewitz —parafraseando al propio Schmitt (1969)— debe ser reconocido como un pensador crucial para la Modernidad porque su análisis sobre estrategia militar permite comprender el discurrir mismo de la política. Y en esto elucida a Schmitt, cuyo mérito indudable es el de haber ensayado en 1922 una manera de hacer consistente la aporía de la representación. Ese mérito, que remite a la noción de decisión, trae aparejado, sin embargo, una subestimación de la gramática política. En cierta medida, *El concepto de lo político* parece ser la obra en la que Schmitt procura subsanar esta carencia, entre otras cosas a partir del problema de la “intensidad” de la enemistad y de la apelación a la comunidad como fundamento de la unidad política¹⁴. No obstante, su reflexión concluye en el mismo puerto que la de *Teología política*, es decir, en el cifrado de la decisión como parte del monopolio del Estado¹⁵. En cambio Clausewitz ofrece un análisis sumamente dinámico, atravesado más por una apertura radical a la contingencia que a la trascendencia. Así, al operar en triángulo, la extraña trinidad desplaza la decisión hacia sus ángulos habilitando la agencia de sus distintos niveles y las variaciones en los modos de conjugar la heterogeneidad social. Por eso mismo la afectividad aparece como su amalgama, como el ingrediente secreto que hace cuajar la unidad y que se postula como reserva última de la investidura soberana. No en vano, Sigmund Freud —en un escrito también centenario intitulado *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921]— se valió del ejemplo del ejército —junto al de la Iglesia— para pensar la constitución de un colectivo a partir de lazos libidinales; lazos que no prescinden de un momento ascendiente en la organización, pero que, como bien ha indicado Ernesto Laclau (2015), expresan una función y no una relación de manipulación entre el líder —o el general— y sus seguidores—o sus soldados—.

Para Clausewitz, en el drama de la guerra prusiana contra el invasor Napoleón, lo extraordinario debía conjurarse con una milicia popular. Pero las armas, como bien immortalizó Maquiavelo, son un canal indudable de politización; implican cierta democratización, aun cuando refieran a un *condotiero* que puede ser, al mismo tiempo, militar y político. Ese vínculo jerárquico, de todas maneras, es siempre pasible de reversión —para anoticiarse de ello basta con visitar las páginas del libro de José Ramos Mejía intitulado *Las multitudes argentinas* [1899]. Clausewitz, con su tratado, lejos estaba de abonar derivas políticas semejantes, pues no dejaba de ser una disquisición sobre la peculiaridad de la guerra. No obstante, en su consabida admiración al pueblo español —que defendió su autonomía volviéndose partisanos— se esconde algo que escapa al registro de la intención autoral, y al tono de un escrito, y se vuelve materia del pensamiento. Es aquí donde es posible reactivar el decir de Clausewitz, pues, desde el momento en que planteó la necesidad de que la autoridad política prusiana organizara

14 El esquema comunitarista indica una relación técnica con el Estado en tanto se trata de un dispositivo del pueblo gestado para defender su forma de vida; dispositivo que remite a un período de la Modernidad bien específico: aquel de las guerras civiles de matriz religiosa, propias de la época de Hobbes. En ese esquema, la relación con la Idea no es teológico-política, de hecho, reactiva al mito como un elemento nodal de lo político, a tono con su carácter particularista. A diferencia de otros pensadores alemanes —por caso, Ferdinand Tönnies (1947)—, la comunidad —*Gemeinschaft*— natural se articula con la sociedad —*Gesellschaft*— artificial. Esto no solo aparece destacado en *El concepto de lo político*, sino también en *Teoría de la Constitución*. Para un análisis más extenso al respecto, remito nuevamente a mi trabajo de 2020.

15 El asunto también puede ser replanteado a la luz de *Teoría del partisano* [1962]. Considero que este, junto a *El Leviatán en la teoría del Estado* [1938], es el escrito schmittiano que demuestra, más claramente, la imposibilidad de la decisión. Sobre este último escrito, véase: Villacañas (2008).

milicias populares como las españolas, ¿no estaba acaso habilitando una articulación política distinta a la dominante? ¿No estaba resignificando el lazo establecido entre el “soberano” y sus “súbditos” al barrer las presunciones aristocráticas establecidas? Inclusive, ¿no estaba haciendo del pueblo el verdadero soberano que aparece en la excepción y se revela como el último bastión de la patria, dispuesto a todo para defender su forma de vida?

Se podría afirmar que Clausewitz no llegó a entender que el afecto presente en el pueblo español no estaba en el pueblo prusiano y que no estaría tampoco jamás en él, aun si se lo organizaba bajo tales premisas. En definitiva, la reacción española fue espontánea —con los reparos que esto conlleva— y Clausewitz buscaba producirla desde “arriba”. Sin embargo —esto es lo importante— comprendió que en el pueblo hay algo que no se encuentra en la autoridad; de allí el motivo por el que se recostaba en la opacidad afectiva; de allí que viera en ella el sustrato nodal para la defensa de la unidad o constitución del país.

Su proyecto —como se sabe— fue desoído. Prusia seguiría apelando a un ejército de nobles y negando la nueva legitimidad que, como mostraría Schmitt, resultaba ya irrefrenable tras el cisma de 1789¹⁶. Sin embargo, cuando Prusia pactó con Napoleón y se convirtió en un territorio vasallo al implacable emperador, Clausewitz decidió abandonar su terruño y alistarse en las todavía beligerantes tropas rusas; su compromiso no era con el rey, sino con algo que iba más allá del rey. Es por ello que tras su regreso y su reincorporación al ejército del que había formado parte desde joven, no lograría escapar de la desconfianza que el monarca y sus consejeros le propinaban por aquella afrenta, por aquella insubordinación. Se trató, más bien, de una silenciosa desobediencia hacia la decisión que tomó la persona del soberano, no hacia la unidad política que el soberano representaba. Clausewitz terminaría por convertirse en vida en un general sin reconocimiento. Moriría de cólera en 1831 en plena campaña militar en Polonia.

16 Más allá de la introducción de reformas liberales —como el Código general de 1794, que surgió para satisfacer las necesidades de recaudación y reclutamiento impuestas por la guerra (Koselleck, 2010)—, Prusia obtuvo el principio de la soberanía popular. Como bien demuestra una perspectiva histórico-conceptual, la teoría clausewitziana se ubica en este proceso, que no es otro que el de la consolidación del Estado. Sin embargo, el problema de la “conducción” del pueblo (Velázquez Ramírez, 2015, 75) que con él se abre y que Clausewitz evidencia con la estrategia de una guerra popular, alude a que la política no puede reducirse al ejercicio de una autoridad que opere sobre la sociedad como si estuviese por fuera de ella. La política moderna, en verdad, admite la existencia de distintos puntos que deben ser articulados de alguna manera. Esto explica por qué, para el mencionado militar prusiano, el vínculo guerra-política no sea un simple continuo, como tampoco una yuxtaposición; hay una diferencia que opera en el modo combinado de ser de ambas fases. De hecho, si se apela al patriotismo como la traducción de cierta dimensión afectiva propia de la Modernidad, se constata que remite a una agencia solo pensable desde tales premisas. Koselleck (2012) indica muy bien cómo el patriotismo hace responsables del destino de la unidad política a todos y a cada uno de sus integrantes; es el sentimiento que mejor muestra el desplazamiento de la política —o su existencia— más allá de la autoridad. En este sentido, una política popular es patriótica en tanto va más allá del “padre”, aun cuando no pueda ser sin él. Para decirlo de otro modo —lacanianamente—, es esa política que comprende que el “padre real” no es el Nombre-del-Padre, sino la encarnación momentánea y diferida de la metáfora primordial que aglutina la heterogeneidad social.

A modo de cierre

Aspectos biográficos como los señalados no deberían importar conceptualmente, pues sólo satisfacen la curiosidad que cree dar con ironías del destino. No obstante, en cierto modo, algo de lo dicho en esta tónica sobre el militar prusiano ilustra lo que las presentes líneas han procurado advertir en términos teóricos, a saber: *el pensamiento clausewitziano sobre la guerra conduce a un pensamiento popular sobre la política*.

El esquema de la extraña trinidad afirma que las fuerzas morales se encuentran en el pueblo y que el pueblo es el sujeto de la soberanía, con un alma insondable en su heterogeneidad. El esquema teológico-político schmittiano, formulado en pleno período de entreguerras europeo, no llegó a comprender el trasfondo de la política moderna; no lo hizo porque su objetivo era encapsular este nivel de diferencias en vistas a que la decisión reposara sólo en un lugar y que fuera en ese lugar donde el consenso y el disenso se administraran. Su pretendida fortaleza conclusiva, su aparente potencia regulativa, implica una notoria pérdida de capacidad explicativa, sobre todo para aquellas coyunturas —como la española en tiempos de Napoleón y, por añadidura, el origen de las independencias en América— donde la autoridad aparece perimida o su lugar vacío.

Leído desde Clausewitz, el artificio conceptual que Schmitt formula para sostener la aporía de la representación moderna se revela, por tanto, inconsistente.

Bibliografía

- Albamonte, E. y Maiello, M. (2017), *Estrategia socialista y arte militar*, Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Aron, R. (1987), *Pensar la guerra: Clausewitz* [Tomos I y II], Buenos Aires: IPN.
- Barros, S. (2018), “Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”, *Revista de Estudios Latinoamericanos*, pp. 15-38.
- Beaud, O. (1997), *Les derniers jours de Weimar*, París: Descartes et Cie.
- Benjamin, W. (2008), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Obras. Libro I/Vol.2*, Madrid: Abada.
- Bonavena, P. y Nievas, F. (2022), *Guerra. Modernidad y contramodernidad*, Buenos Aires: Final Abierto.
- Buenos, R. (2016), “Carl Schmitt y la corrosión del Estado de Derecho por la cultura totalitaria”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (69), pp. 23-38.
- Castro, F. (2017), “Tradición, decisión y moderación: crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés”, *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, vol. 6, pp. 283-327.
- De Maistre, J. (2014), *Sobre la soberanía popular*, Madrid: Escolar y Mayo.
- De Maistre, J. (2015), *Consideraciones sobre Francia*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Dotti, J. (2014), “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *Avatares filosóficos* 1, pp. 27-54.
- Duso, G. (2016), “Pensar la democracia más allá de las elecciones”. *Conceptos Históricos* 2: 40-76.

- Fernández Vega, J. (2005), *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*, Buenos Aires: Edhasa.
- Freud, S. (1997), “Psicología de las masas y análisis del yo”, *Obras Completas* [Tomo XVIII], Buenos Aires: Amorrortu.
- Galli, C. (1996). *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: Il mulino.
- Herrero, M. (2007), *El Nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Jacoby, R. (2014), *El asalto al cielo*, Buenos Aires: Mansalva.
- Jünger, E. (1998), *Tempestades de Acero*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Kervégan, J. (2007), *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Koselleck, R. (2010), “La descomposición de la ‘casa’ como entidad de dominación”. Delacroix, Christian; Dosse, François y García, Patrick (dirs.), *Historicidades*, Buenos Aires: Waldhuter Editores,
- Koselleck, R. (2012), “Patriotismo. Fundamentos y límites de un concepto moderno”, *Historias de Conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político*, Madrid: Trotta.
- Laclau, E. (2015), *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laleff Ilieff, R. (2020), *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*, Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Laleff Ilieff, R. (2022). “La afectividad organizada. De la teoría de la guerra de Maquiavelo a la teoría del populismo de Laclau”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, vol. 16, pp. 47 - 58
- Laleff Ilieff, R. (2023), *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Ludendorff, E. (1964), *La guerra total*, Buenos Aires: Pleamar.
- Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marín, J. (2009), “Leyendo Clausewitz”, *Cuaderno 8*, Buenos Aires: Ediciones PICASO/Colectivo Ediciones.
- Mejía Ramos, J. (2012), *Las multitudes argentinas: estudio de psicología colectiva*, Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Navarrete Alonso, R. (2015), “Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt”, *Daimon: Revista internacional de filosofía*, Núm. 65, pp. 63-75.
- Paret, P. (1979), *Clausewitz y el Estado*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Peralta, A. (2022), *...por otros medios. De Clausewitz a Guevara; guerra, revolución y política en la tradición del pensamiento marxista*, Buenos Aires: Caterva.
- Pierbattisti, D. y Rebón, J. (2009), “La continuación por otros medios”, Marín, J. “Leyendo Clausewitz”, *Cuaderno 8*, Buenos Aires: Ediciones PICASO/Colectivo Ediciones.
- Rozitchner, L. (2003), *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (1969), “Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia”, *Revista de Estudios Políticos* 163: pp. 5-30.
- Schmitt, C. (1983), *La defensa de la constitución*, Madrid: Tecnos.

- Schmitt, C. (1984a), *El concepto de lo político*, Buenos Aires: Folios.
- Schmitt, C. (1984b), “Teoría del partisano”, *El concepto de lo político*, Buenos Aires: Folios.
- Schmitt, C. (2003), *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2004), *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2009), *Teología política*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2011), *Teoría de la constitución*, Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2015), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tönnies, F. (1947), *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada.
- Ullmann, W. (2009), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona: Ariel.
- Velázquez Ramírez, A. (2015), “Teoría de la guerra e historia conceptual: Clausewitz y la sublevación popular”, *Conceptos Históricos* 1, pp. 72-97.
- Villacañas, J. (2008), *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Von Clausewitz, C. (1983), *De la guerra*, Buenos Aires: Solar.

La reduplicación de la ontología social posfrankfurtiana

The reduplication of post-frankfurtian social ontology

LUIZ PHILIPPE DE CAUX*

Resumen: El artículo diagnostica una situación contradictoria vinculada con la tradición posfrankfurtiana de la teoría crítica, esto es, la que se inaugura con la ruptura de Habermas con la primera Escuela de Frankfurt. Es notorio y exige algún tipo de explicación que los representantes posfrankfurtianos más destacados tengan siempre, conscientemente o no, dos ontologías sociales paralelas y en contradicción. Buscamos mostrar cómo eso se produce en los casos de Habermas, Honneth y Jaeggi. La condición común a los tres autores es atribuida en distintos grados a la ausencia de reconocimiento de la contradicción real de la sociedad capitalista, que retorna como un síntoma, en el sentido psicoanalítico del término, por la puerta trasera de sus teorías.

Palabras clave: Teoría Crítica, dialéctica, ontología social, Jaeggi, Honneth

Abstract: The article diagnoses a disconcerting situation regarding what it calls the post-Frankfurtian tradition of critical theory, that is, the one inaugurated with Habermas' break with the first Frankfurt School: it is remarkable and demands some kind of explanation that all the most prominent post-Frankfurtian representatives have, consciously or not, always had two parallel and contradictory social ontologies. We seek to show how this occurs in the cases of Habermas, Honneth, and Jaeggi. The common condition to all three is attributed, in different degrees, to the absence of the recognition of the real contradiction of capitalist society, which enters through the back door of their theories again, like a symptom in a psychoanalytic sense.

Keywords: Critical Theory, Dialectics, Social Ontology, Jaeggi, Honneth

Recibido: 29/07/2022. Aceptado: 26/04/2023.

* Profesor Adjunto en el Departamento de Filosofía de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) y investigador de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Brasil. Sus intereses de investigación abarcan la filosofía clásica alemana, la crítica de la economía política de Marx y las lecturas de estos temas en la filosofía contemporánea. Entre sus publicaciones recientes se destacan *A imanência da crítica* (São Paulo: Loyola, 2021) y «Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno», *Kriterion*, v. 62, n. 150, 681-703, 2021. E-mail: luizphilipedecaux@gmail.com

Comienzo enunciando una tesis interpretativa sobre la historia reciente de una determinada estirpe de pensamiento, la tesis ya anunciada en el título: en las sucesivas formulaciones centrales de la teoría crítica posfrankfurtiana¹ (aquí, en concreto, Habermas, Honneth y Jaeggi) persiste de forma obstinada y, salvo en parte en el caso de Habermas, contraria a la intención declarada de sus autores una dualidad ontológica que es contradictoria y pone en riesgo la viabilidad de sus teorías. Parto, pues, de una constatación y trato de explicarla, aunque sea de forma provisional y precaria: es notorio y exige algún tipo de explicación que todos los posfrankfurtianos se comprometan con dos ontologías sociales (y ello cuando sería razonable que hubiera uno y sólo un principio sintético que organice la región del ser que recibe un mismo nombre, en el caso, lo “social”, o que al menos la dualidad fuera, por su parte, explicada y justificada). En la conclusión, aludiré apenas de manera breve a una explicación, sin todavía desarrollarla en sus presupuestos y consecuencias. No se trata aquí de formular una ontología social adecuada a la teoría crítica,² ni de corregir las ontologías implícitas o explícitas de los autores tratados, sino de señalar negativamente una especie de síntoma recurrente en estas teorías, cuyas causas, según creo, hay que buscar en la forma en que se dejan afectar por el objeto del que dicen ocuparse.

1. Sistema y mundo de la vida

La teoría de la sociedad en dos niveles de Habermas es bien conocida. Para evitar «identificar el mundo de la vida con la sociedad», Habermas propone «que la sociedad sea concebida a la vez como mundo de la vida y como sistema» (Habermas, 1981, Bd. 2, p. 183). El mundo de la vida es el «horizonte [del significado lingüísticamente mediado, L.Ph.C.] en el que “siempre ya” se mueven los que actúan comunicativamente» (Habermas, 1981, Bd. 2, p. 182). Entender la sociedad como un mundo de la vida es entenderla desde la perspectiva del participante, como hablante de una lengua, que domina lo que queda implícito en el uso de las palabras y hace posible la comprensión intersubjetiva. Pero no se trata sólo de un conocimiento sobre un objeto obtenido desde una perspectiva epistémica específica, sino de una determinación real del mismo: la sociedad se integra, de hecho, a través del mundo de la vida, mediante el intercambio de normas, valores, narrativas y símbolos históricamente heredados, depositados en el lenguaje y reproducibles por éste. Sin

- 1 Llamo teoría crítica posfrankfurtiana, tomando prestada la expresión del filósofo brasileño Paulo Arantes (1990, p. 88), a aquella tradición de pensamiento establecida, después de Habermas, por una ruptura revisionista con la teoría crítica de Frankfurt y que, sin embargo, reclama una relativa continuidad (o una mejora reflexiva) en relación con ella. Con esto quiero hacer justicia a lo que Marc Sommer llama una «tradición (...) rota en dos mitades, que ya no pueden situarse en una línea de continuidad» (Sommer, 2015, p. 165). Hösele (2013) también habla de «dos Escuelas de Frankfurt», y Müller-Doohm (2017) de dos «paradigmas críticos» distintos. El alcance de lo que se rechaza y lo que se mantiene de los primeros frankfurtianos, en particular de Adorno, por parte de los posfrankfurtianos puede consultarse en Habermas, 1981, p. 489 ss.; 1985, p. 130 ss.; Honneth, 1989, p. 9-111. Aunque se asuma la controvertida hipótesis de Brunkhorst (1983) de que la «teoría del valor de Marx» (sic) constituye el «núcleo paradigmático» compartido por Horkheimer, Adorno y Habermas, ya no hay ciertamente ningún vestigio de dicho núcleo en Honneth y los que le suceden.
- 2 Como, por ejemplo, pretenden Renault (2016) y Testa (2015). Sin poder desarrollarla, me limito a indicar, en contraposición, la comprensión de Adorno, para quien, en una palabra, «la teoría crítica no es una ontología» (Adorno, 2003b, p. 292).

embargo, junto a la integración social existe también una forma de integración sistémica. La sociedad está integrada no sólo por el significado de las acciones, por lo que los agentes sociales pretenden hacer al actuar socialmente, sino también por el nexo inconsciente e incontrolado de las consecuencias de las acciones. «El análisis de estos vínculos se hace posible cuando se separan los mecanismos de coordinación de la acción, que armonizan entre sí las orientaciones de acción de los participantes, de los mecanismos que estabilizan los complejos de acción no dirigidos por el entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción» (Habermas, 1981, Bd. 2, p. 179). Los «mecanismos sistémicos» de integración social son mecanismos «que estabilizan las conexiones involuntarias de las acciones a través de la interconexión de las consecuencias de las acciones, mientras que el mecanismo de entendimiento armoniza entre sí las orientaciones de las acciones de los implicados». «Por eso sugerí», sigue Habermas, «distinguir entre integración social e integración sistémica: la primera está acoplada a las orientaciones de la acción, que son atravesadas y gestionadas por la segunda» (Habermas, 1981, Bd 2, p. 226). El sistema nace desde el interior del mundo de la vida en el momento histórico en el que se dan las condiciones para la preponderancia de lo que Weber llama la acción racional con respecto a los fines, es decir, la acción que puede ser entendida principalmente desde la idea de cálculo de utilidad cruzada entre los que interactúan, y menos por la orientación por valores, tradiciones o afectos. La acción social que reproduce el sistema no depende, por tanto, de un nuevo entendimiento lingüístico entre los que interactúan. El sistema funciona eficazmente precisamente porque se libra de las fricciones y los fallos de comunicación; y, al ser más eficiente en la coordinación de la acción, avanza sobre las regiones en las que la sociedad se reproduce comunicativamente. Así, la sociedad se integra efectivamente según dos principios: la acción comunicativa, por un lado, y la acción instrumental y estratégica, por otro. No se trata, sin embargo, de dos principios inconmensurables entre sí, presentados simplemente como datos contingentes irreductibles de la sociabilidad, sino que hay en Habermas un principio de síntesis, que es la explicación de cómo uno de ellos se expande a partir de un desarrollo interno del otro, y cómo la contradicción que surge entre ambos es una posibilidad inscrita lógicamente en los desarrollos de una misma sociabilidad (la colonización del mundo de la vida por el sistema, a través de la cual el sistema socava las bases simbólicas y normativas de su reproducción al intentar reproducirse a sí mismo). En Habermas, la sociedad se divide sin dejar de ser una, y no pierde su principio último de síntesis cuando se divide (para Habermas, la comunicación, que engendra de sí misma su contrario).

2. Poder sin lenguaje, lenguaje sin poder

Sin embargo, pocas tesis de Habermas han suscitado un rechazo más unánime que ésta. Para nuestro propósito, la separación de sistema y mundo de la vida fue criticada, por ejemplo, en una parte considerable de las contribuciones recopiladas en 1986 por Honneth y Joas en un volumen dedicado al debate sobre la Teoría de la Acción Comunicativa, en el que el propio Habermas también colaboró con una réplica (Honneth y Joas, 2002). Un año antes, el propio Honneth había formulado su objeción en *Crítica del poder* (Honneth, 1989): con la división de sistema y mundo de la vida, Habermas había separado rígida y

concretamente el poder y el lenguaje, o, en los términos que utilizaría un poco más tarde, la lucha y el reconocimiento. Según la argumentación de Honneth, pero no sólo la suya en ese momento, Habermas estaría admitiendo toda una sub-región socio-ontológica sin normas y sin lenguaje, y, junto a ella, otra sub-región en la que las personas se comunicarían desinteresadamente, o mejor dicho, sólo interesadas en el propio éxito de la comunicación como fin en sí mismo. Para Honneth, se trataba de fundar una teoría social que mostrara el aspecto normativo, comunicativo y de intercambio de razones del propio conflicto social, inmerso y determinado desde siempre por normas sociales preexistentes, que son móvil y objeto de disputa. Después de Honneth, en el ámbito de influencia del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, este postulado se convirtió en un punto de partida irrefutable y sin vuelta. Para ilustrarlo, retomo una discusión en 2007 entre Honneth, Rahel Jaeggi y Rainer Forst sobre la cuestión de la economización o mercantilización de dimensiones de la vida concebidas como no económicas. Allí, Jaeggi coincide con Honneth en que el concepto habermasiano de colonización del mundo de la vida no describe adecuadamente el fenómeno de la mercantilización de esferas de la vida que hasta ahora se sustraían al intercambio mercantil y a la equivalencia a través del dinero. Mientras que Honneth sostiene, con y contra Habermas, que «los mercados y las organizaciones de producción capitalistas, incluso desde un punto de vista puramente funcional, funcionan sólo mediante el empleo de normas, rutinas, familiaridades, valores, tradiciones y factores de poder», Jaeggi añade, en una oposición más radical a Habermas, que lo que él llama colonización es la sustitución de normas y valores no por códigos técnicos sin lenguaje ni normas, sino por otras normas y valores, que podemos «encontrar embromados, alienados o feos», pero que siguen siendo normas y hacen que la sociedad funcione. Tanto Honneth como Jaeggi rechazan la separación habermasiana entre el sistema y el mundo de la vida, entre la integración sistémica y la de los valores. Jaeggi comparte con Honneth el rechazo a una concepción no normativa de la economía, lo que significa, para ambos, rechazar tanto la separación hecha por Habermas como la forma supuestamente no normativa en que Marx habría entendido el modo de producción capitalista. Este rechazo marca el rasgo fundamental de la ontología social honnethiana, que será heredado, por diferentes vías, por Jaeggi: el tratamiento reconciliado, la síntesis forzada de las funciones y normas sociales. No tengo tiempo aquí de reconstruir ampliamente cómo se produce esta síntesis en Honneth y en Jaeggi. Lo que me importa en esta presentación es mostrar cómo ambos, precisamente en su esfuerzo por presentar una ontología social sin escisión ni disociación, una ontología social sintética de lo que Habermas ha separado, caen, cada uno a su manera y siempre inadvertidamente, en ontologías sociales reduplicadas.

3. Paradojas del funcionalismo normativo

La noción hegeliana de la lucha por el reconocimiento, a la que he aludido anteriormente, representa en Honneth también una solución al impasse de la teoría de la sociedad en dos niveles de Habermas. Entender la lógica estructural del conflicto social como lucha por el reconocimiento es, en Honneth, comprender cómo las pretensiones de validez que se plantean en el conflicto son coextensivas con su dimensión fáctica, de confrontación de fuerzas. Pero Honneth va más allá: de ello extrae la conclusión de que no puede haber

consecuencias socialmente inconscientes y no normativamente intencionadas del complejo entrecruzamiento de la acción social. Todo lo social es normativo. Habermas quería evitar «identificar el mundo de la vida con la sociedad», ya que esto significaría «adoptar tres ficciones: a) la autonomía de los agentes; b) la independencia de la cultura y c) la transparencia de la comunicación» (Habermas, 1981, Bd. 2, p. 224). Para mantener la unidad plana de la sociedad, Honneth vuelve a identificar sociedad y mundo de la vida y, a pesar de señalar enfáticamente algo que Habermas nunca negaría, al decir que el mundo de la vida es la sede de los conflictos normativamente articulados, vuelve a asumir en su teoría esas tres ficciones. Para Honneth, «lo social» se reproduce siempre con el «consentimiento normativo de los afectados» (Honneth, 2010, p. 94), incluso allí donde esos afectados cargan solos sobre sus espaldas lo que reproducen normativamente. Para caracterizar esta concepción de Honneth, es adecuada la caracterización de Christoph Henning (2014, p. 548) para la filosofía práctica alemana de posguerra en general: se trata de una «ontología social supernormativista», una ontología regional que sólo admite entidades del tipo norma o reconducibles a normas como su fundamento. La formulación más completa de este principio en Honneth se encuentra en lo que él llama funcionalismo normativo. La integración y reproducción funcional de la sociedad (lo que Habermas llamó sistema), para Honneth es un proceso reproducido por las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. A una regularidad social fáctica puramente observable, Honneth le confiere la marca de la legitimidad por el consentimiento y el reconocimiento de los agentes, redescubriendo posmetafísicamente, en su interpretación más conservadora, la vieja idea hegeliana de que lo real es racional. La síntesis de Honneth de mundo de la vida y sistema es, pues, una síntesis asimétrica: no es que Honneth muestre el vínculo necesario entre los contenidos semánticos intencionales compartidos intersubjetivamente (mundo de la vida) y la inversión de la concatenación de acciones guiadas por estos contenidos en consecuencias no intencionadas pero sistemáticas (sistema); lo que ocurre más bien, como él mismo acaba admitiendo, es simplemente que “en lugar de la perspectiva de la integración sistémica, se asume la de la integración social” (Honneth, 2010, p. 101). Podríamos desarrollar muchas consecuencias y supuestos de esta ontología, pero inmediatamente lo más importante es destacar que, como buena teoría social idealista³, entiende que las intenciones subjetivas compartidas, en la forma de actitudes de reconocimiento recíproco de pretensiones de validez, tienen el poder de constituir y determinar la realidad social. Lo que existe es el producto del espíritu, y por tanto es racional, el producto del intercambio conflictivo de razones, del intercambio de razones en un conflicto en el que la propia razón ejerce un empuje trascendental que dirige la solución del conflicto hacia lo universal (cf. Honneth, 2003, p. 135 s.). La consecuencia para la filosofía de la historia de este principio de síntesis de la objetividad social por el espíritu no es otra que una idea algorítmica del progreso normativo. La noción oficial (y digo oficial porque habrá una no oficial) del desarrollo histórico en Honneth es «algorítmica», expresión que tomo prestada esta vez de Klaus Hartmann (1970, p. 28) al referirse al primer Marx en Berlín; algorítmica porque representa ese desarrollo como la realización práctica de ideas racionales

3 Para una caracterización de la teoría social de Honneth como idealista, véase Thompson, 2014; Mohan y Keil, 2012.

predeterminadas, las que ya están inscritas en potencia en la propia estructura lógica de las relaciones de reconocimiento.

Lo que ocurre aquí es que las normas intersubjetivamente reconocidas y las funciones sociales fácticas operan en armonía preestablecida, las rutinas y regularidades sociales se imponen porque encarnan e instancian la idea de libertad en sus figuras distintivas. Con respecto al aspecto dinámico o procesual, esto significa que los intentos de poner en práctica las ideas más racionales y universales deben desembocar, después del conflicto, en la conformación real del mundo según esas normas, y esto en el sentido directo y unilineal de la realización de las ideas. Pues bien, cuando Honneth deja por un momento de teorizar en abstracto, con los dos ojos puestos en el texto de Hegel, y mira su mundo contemporáneo, lo que ve es lo contrario de esto: los intentos de realizar un contenido normativo ideal resultan en realidad en la constitución de estados de cosas sociales que chocan directamente con esas ideas, y esto precisamente porque han sido realizadas. A esto le da el nombre de paradojas normativas. Adorno dijo una vez que «la paradoja ha sido desde Kierkegaard la forma caída de la dialéctica» (AGS6, p. 145), «la caricatura congelada de la dialéctica», en la que «se expresa una antinomia filosófica» (AGS 5, p. 123), y que la dialéctica es precisamente «el intento de desenredar los nudos de la paradoja» (AGS 6, p. 144-5). Pues bien, Honneth llama «paradójicos» a los desarrollos normativos cuando «un mismo proceso de desarrollo produce efectos en direcciones opuestas» (Honneth y Sutterlüty, 2011, p. 73). Hay una especie de eficacia invertida de las normas, o disociación del significado de las normas y de las funciones de integración social, y la inversión del significado de la efectivización normativa de la norma es causada por su intento de efectivización: «una contradicción es paradójica cuando precisamente por el intento de efectivización de tal intención, la probabilidad de efectivización de esa intención disminuye» (Honneth y Hartmann, 2010, p. 232).

Ahora, esta novedad pone en riesgo la totalidad del proyecto crítico de Honneth. Para la reconstrucción normativa honnethiana debe ser posible encontrar concepciones normativas que estructuren las funciones de la integración social, concepciones que luego se fijan como punto arquimédico, como criterio de la crítica. Con las «paradojas normativas» observadas, dice el propio Honneth, se establecen «inseguridades normativas (...), es decir, la perplejidad de no poder valorar correctamente si los procesos sociales apuntan en la dirección del progreso o del retroceso normativo» (Honneth y Sutterlüty, 2011, p. 73). Hacer la crítica desde el punto de vista de esos criterios es contribuir a efectuar su contrario. Honneth acaba de redescubrir, aunque de forma precaria y mal concebida, la dialéctica de la ilustración o, mejor aún, la forma en que el capital establece las normas sociales que permitirán su reproducción contradictoria. Sin embargo, ¿qué es lo que hace? Los textos sobre paradojas normativas están fechados en 2002, 2004 y 2011. En el mismo 2011, Honneth publica su última gran obra, *El derecho de la libertad* (Honneth, 2011), en la que sustituye tácitamente el concepto por el de desarrollo fallido (*Fehlentwicklung*), retomando su ontología social oficial y releendo los procesos descritos como contradictorios como meras desviaciones de rumbo inducidas externamente respecto a la realización unilineal y aplanada de las normas en el mundo. Las normas no son intrínsecamente contradictorias, se cumplirían sin ninguna paradoja, pero desgraciadamente hay externalidades, fuerzas extrañas (de hecho, inexplicables en el marco de su teoría) que impiden su cumplimiento. Honneth niega lo que había descubierto observando el mundo y reafirma el compromiso con su antigua ontología social

idealista, de realización algorítmica de los ideales en el mundo social. Sin embargo, esta obstinación nunca es plena. En diciembre de 2018, cuando el propio Honneth dejaba la dirección del Instituto de Investigación Social, se celebró allí un gran evento titulado “Paradojas del presente”, que supuso la conclusión de un amplio proyecto de investigación del Instituto con el tema “Formas de negociación de las paradojas normativas” (más tarde publicado en Honneth et al, 2022). El concepto de paradojas normativas siguió guiando lateralmente las investigaciones realizadas en el Instituto bajo la coordinación de Honneth, mientras que en sus principales escritos reafirma la ontología social puesta en jaque por las paradojas. Hay pues dos ontologías sociales de Honneth, y si se habla desde Quine de compromisos ontológicos, el compromiso de Honneth con una de ellas es el del matrimonio, con la otra, el del concubinato. Lo curioso, sin embargo, es que exactamente estas dos ontologías sociales aparecerán en coexistencia pacificada en la *Crítica de las formas de vida* de Rahel Jaeggi.

4. Pragmática y dialéctica

Jaeggi también tiene un concepto sintético de las funciones y normas sociales, del sistema y del mundo de la vida. Este es el concepto de práctica. Como si fuera la partícula elemental de la ontología social de Jaeggi, una práctica es un

nexo que engloba al sujeto y al objeto. Si las prácticas son hasta cierto punto estándares de acción independientes de los sujetos, que sin embargo no son totalmente suprasubjetivos, o, más concretamente: si surgen a través de los sujetos del mismo modo que existen antes de ellos (y de sus intenciones), no se disuelven por ello en las intenciones de los sujetos (Jaeggi, 2014, p. 102).

Las formas de vida, objeto del libro de Jaeggi, son una entidad más compleja, definida como un conjunto de prácticas. Abarcan al sujeto y al objeto porque, en cierto sentido, ponen sus presupuestos: las formas de vida están condicionadas externa y objetivamente, por ejemplo, por factores naturales; sin embargo, responden interna y subjetivamente a su manera a ese condicionamiento, traduciéndolo en una finalidad a la que debe hacer frente por sus propios medios. Aunque sean objetivas, estas circunstancias no actúan para determinar causalmente una forma de vida. El condicionamiento es, para Jaeggi, «inferencial»: una forma de vida encuentra «razones objetivas» de las que se apropia para conformarse teleológicamente como le parece (Jaeggi, 2014, p. 82 y ss.). Las prácticas están orientadas al fin, lo que significa que responden desde dentro a las situaciones que se les plantean desde fuera. Por tanto, hacen relativamente autónomo (es decir, se apropian, hacen suyo mediante una respuesta libre) lo que se les presenta inicialmente como heterónimo (las condiciones objetivas sobre las que se construyen). La normatividad de las formas de vida tiene, pues, como en Honneth, un aspecto funcional (y viceversa). La fundamentación funcional de las normas coincidiría, por tanto, con su fundamentación ética (separación que sería meramente analítica): «Las normas éticas (...) apuntan al buen funcionamiento de una práctica en el contexto de un nexo práctico» (Jaeggi, 2014, p. 165). Para Jaeggi, no se puede hablar de un funcionamiento en sentido neutro, sino que funcionar es siempre funcionar bien, con

presupuestos axiológicos. Los ejemplos de Jaeggi se derivan siempre de la división social o sexual del trabajo: un buen médico o un buen padre se dice de alguien que cumple bien una determinada función y por eso se le valora positivamente. Las normas sirven, pues, a fines (la expresión fin lleva en sí misma la ambivalencia de lo funcional y lo ético), y las formas de vida poseen así una apertura al exterior: son «sistemas normativos no autónomos», condicionados inferencialmente por puntos de referencia exteriores a los sistemas de reglas, que cuentan como sus fines, el “para qué” de la existencia de la norma (Jaeggi, 2014, p. 162 y ss.).

Las formas de vida son entonces respuestas estables a los problemas a los que se ha enfrentado históricamente. La llamada crítica de las formas de vida no será otra cosa que la crítica de la forma en que resuelven sus problemas, o la presentación de soluciones a estos problemas. Pero Jaeggi presenta dos tipos de problemas immanentes a los que puede enfrentarse una forma de vida. El primero, que Jaeggi llama problema en el sentido pragmatista (porque se basa en la forma en que Dewey entendía los problemas en la investigación científica), conceptualiza el problema como algo dado y hecho. Es un hecho en un sentido no ingenuo, pero un hecho, no obstante, en la medida en que sale a la luz, de forma no intencionada e imprevisible a través del sistema de conceptos disponible hasta entonces, como una especie de obstáculo fáctico para una disputa práctica habitual. Pero, en el mismo momento en que se percibe como un problema, los datos materiales inicialmente indeterminados ganarían una mínima determinación conceptual (Jaeggi, 2014, p. 213). El problema entendido pragmáticamente se situaría entonces en la interfaz entre la forma de vida conceptualmente estructurada y las condiciones ambientales contingentes. Pero seguiría habiendo una comprensión dialéctica de los problemas de una forma de vida, y sólo por ello se podría hablar de una «inmanencia genuina» del problema (Jaeggi, 2014, p. 246). Según el pensamiento de Dewey, el problema es siempre contingente y proviene del entorno del modo de vida. Aunque se apropie conceptualmente y, en este sentido, se torne immanente, su procedencia no es immanente a la forma de vida, es decir, a su despliegue conceptual. O, para decirlo con más precisión, en el sentido pragmatista deweyano, el devenir del problema coincide con su percepción (conceptual); pero, precisamente, se conceptualiza retrospectivamente como algo previo y externo a la conceptualización. Su concepto es immanente, pero no su génesis material (en la forma en que se conceptualiza). Algo distinto ocurre en lo que Jaeggi llama problemas de inmanencia genuina, o problemas entendidos dialécticamente, para los que la autora reserva el apelativo de contradicciones. En estos casos, no es que un problema del exterior se vuelva conceptualmente immanente por la percepción de una forma de vida de su propia inadaptación a las nuevas circunstancias ambientales, sino que el problema «ya surge de (como se podría decir aquí) “contradicciones” y campos de conflicto inscritos immanentemente en la estructura de las prácticas de la forma de vida» (Jaeggi, 2014, p. 246). Y es en vista de este llamado concepto dialéctico de problema que Jaeggi analiza la noción de crítica immanente.

En los problemas dialécticos, las normas tienen una «eficacia invertida»: producirían efectos que se dirigen contra su propio contenido, lo que significa que la crítica no puede apoyarse en ellas, sino que necesita abordar «más bien el carácter contradictorio interno de la realidad y de las normas que la constituyen» (Jaeggi, 2014, p. 291). En otras palabras, las normas funcionarían en sentido contrario a los fines, es decir, a las funcionalidades

inscritas en sí mismas, en el sentido pensado por Jaeggi. En la caracterización de la crítica inmanente como dirigida al nexo contradictorio sistemático entre las normas y sus realizaciones invertidas, lo que se describe es efectivamente un objeto, aunque un objeto universal abstracto (las formas de vida en general). Sin embargo, no era así como se caracterizaban antes las formas de vida. La ontología social cuya figura elemental es la práctica, tal como la caracteriza Jaeggi, no es la misma con la que se compromete su modelo de crítica negativa inmanente. La determinación fundamental de la ontología social de las prácticas es la forma reconciliada en que se sintetizan en ellas sujeto y objeto, instanciados, respectivamente, en normas y funciones. En las prácticas, las normas y las funciones son una misma cosa, sólo que recortada de forma diferente por una mirada analítica. Cuando las prácticas se enfrentan a problemas, se vuelven disfuncionales, y esto se percibe internamente en la práctica como algo malo axiológicamente. La disfuncionalidad significa aquí la incapacidad de cumplir los *télois* de una práctica. La solución al problema es el restablecimiento de la estabilidad, la coherencia y la adaptación a las condiciones del entorno, de manera que se puedan poner en marcha nuevas funciones que se perciban como nuevos fines sociales prácticos. A continuación, se ponen en vigor nuevas normas, justificadas normativamente como medios para alcanzar esos fines. La ontología social con la que se compromete el modelo de crítica inmanente de Jaeggi es esencialmente distinta. Allí, el objeto de la crítica es un objeto escindido, como demuestra la propia autora en un excursus sobre la contradicción dialéctica en Hegel. Son objetos en los que se produce una «inversión de finalidades», y ello por «razones sistemáticas» (Jaeggi, 2014, p. 381). Sujeto y objeto, o normas y funciones, se sintetizan no por su funcionamiento armónico y como un todo indiferenciado, sino por su engendramiento mutuo y contradictorio.

Es posible ver la incoherencia entre las dos ontologías sociales de Jaeggi en funcionamiento en dos ejemplos ofrecidos por la autora en secuencia para ilustrar lo que significa decir que una forma de vida resuelve problemas. Ambos ejemplos, de nuevo, están tomados de Hegel. Para Jaeggi, Hegel habría concebido en la *Filosofía del Derecho* tanto la familia como la sociedad civil burguesa como soluciones a determinados problemas. Sin embargo, la forma en que, según su interpretación, se relacionan estas dos formas de vida muestra los límites de su enfoque.

Hegel habría pensado en la familia patriarcal burguesa como una forma de vida capaz de resolver fundamentalmente dos problemas, según Jaeggi. En la medida en que concibe el matrimonio como una relación ética (*sittlich*), es decir, no como una mera relación contractual ni como un puro encuentro de inclinaciones sexuales, sino como un amor cultivado que eleva la relación natural al estatus de una relación cultural normativa, una relación de reconocimiento en la que el individuo entra de forma autónoma y de tal manera que reafirma su autonomía, Hegel habría ofrecido una solución conceptual, por un lado, al problema de cómo tratar las necesidades naturales sin reprimirlas sin más y de manera que sea posible la vida en un estado ético y, por otro, al problema del equilibrio en la tensa relación entre la dependencia y la independencia mutuas entre los miembros de la familia. La familia, tal como la conceptualiza Hegel, se ofrecería como una forma de alcanzar un determinado objetivo, la realización de la libertad ética, en unas condiciones históricas en las que otro concepto de familia habría quedado obsoleto y ya no podría alcanzarlo, es decir, resolver los mismos problemas. En la familia moderna como forma de vida, por tanto, se consus-

tanciaría un ideal de autonomía, entendida como un equilibrio entre la dependencia y la independencia interpersonal.

Para poner a prueba su concepción normativo-funcional de un modo de vida, Jaeggi narra un escenario hipotético en el que la norma de autonomía personal inscrita en la familia es herida por sus miembros, imaginando las consecuencias de esta violación para su estabilidad. El objetivo es demostrar que, en las condiciones de la modernidad, una familia debe descarrilarse y convertirse en disfuncional si no se respetan las normas inscritas en ella, es decir, si se vuelve normativamente incorrecta. En el caso conjeturado por Jaeggi, un hijo mayor se ve impedido de desprenderse de su familia, es decir, de desarrollar su autonomía personal, debido al comportamiento patriarcal del padre y a los cuidados posesivos de la madre. El resultado de la factible historia narrada por la autora es la puesta en riesgo de asegurar la subsistencia material de la familia (Jaeggi, 2014, p. 230 ss.). La conclusión de Jaeggi es que el ideal de autonomía personal de sus miembros es funcionalmente constitutivo del funcionamiento estable de la familia, y que el fracaso funcional (entendido aquí abiertamente como fracaso económico) y el fracaso normativo son un mismo fracaso en la resolución de un determinado conjunto de problemas.

Bien, el siguiente ejemplo es la constitución de la sociedad civil burguesa de Hegel. La sociedad civil o burguesa (la *bürgerliche Gesellschaft*, lo que podría traducirse en términos actuales como mercado) también resolvería lo mejor posible un cierto problema que habría surgido históricamente, a saber, el de hacer posible la subsistencia material y la integración social del individuo, o el cumplimiento de la «promesa de obtener mediante el trabajo un lugar dentro de la sociedad en el que uno pueda ocuparse de su subsistencia de forma autónoma y ser reconocido por ello» (Jaeggi, 2014, p. 239). Sin embargo, a diferencia del caso de la familia, que puede permanecer estable si observa sus propias normas, la sociedad civil burguesa, ya según el propio Hegel, debe romper sistemáticamente sus promesas en el mismo momento en que se cumplen sus normas. En su funcionamiento normal, la sociedad civil-burguesa, tal y como la analiza Hegel, genera necesariamente desempleo estructural, desigualdad y pobreza, lo que hace que uno de sus componentes inevitables sea una clase de individuos incapaces de procurarse su propia subsistencia mediante el trabajo, que Hegel denomina plebe (*Pöbel*). Esto significa que la sociedad civil burguesa debe fracasar tanto funcional como normativamente y siempre está amenazada de desintegración.

En estos dos ejemplos se observa una incompatibilidad de dos ontologías sociales que no deja de tener consecuencias que desvirtúan el proyecto de una crítica de las formas de vida. Para el caso de la familia reconstruida por Jaeggi, opera su primera ontología social, la pragmática, que concilia funciones y normas. La autora representa los problemas a los que se enfrenta esta forma de vida como problemas planteados por la constitución económica de la sociedad, que funcionaría como un entorno, un exterior, a la familia. Los problemas de la familia son externos a ella, y ella tiene que adaptarse a ellos. Ahora bien, este exterior que plantea problemas a la familia, como muestra el caso conjeturado por Jaeggi, es precisamente lo que Hegel llamó sociedad civil, el mercado capitalista. La familia representada por Jaeggi fracasa normativa y funcionalmente y pone en riesgo su subsistencia económica precisamente porque no proporciona a sus hijos una formación adecuada para su integración ahí fuera, es decir, en el mercado. En palabras de Jaeggi, «una constitución económica dinámica está vinculada a una personalidad dinámica y responsable, y eso significa: a una personalidad que realiza la

autonomía en cierta medida» (Jaeggi, 2014, p. 233 s.). Sin el tipo de personalidad «autónoma» y «dinámica» y la capacidad de disposición personal que exige el mercado, cuyo lugar de formación es representado por Jaeggi como la unidad familiar, el individuo debe fracasar en su integración funcional. La autonomía es un requisito funcional, pero aquí vemos que quien la exige no es la propia familia, sino su exterior, el mercado. La norma de equilibrio entre dependencia e independencia se revela como planteada desde fuera de la familia, como requisito para cumplir una función en la división del trabajo social. Es necesario seguir la norma establecida por el mercado para que la familia no entre en crisis. Cuando Jaeggi sostiene que todas las familias, incluidas las que no suscriben expresamente los ideales de autonomía, están «“inferencialmente” comprometidas a compartir también el ideal de independencia» (Jaeggi, 2014, p. 230), este compromiso inferencial parece mejor descrito como una imposición material, con sanciones negativas reales en caso de incumplimiento.

La sociedad civil-burguesa, por el contrario, establece sus propias normas y genera sistemáticamente su propio incumplimiento. La ontología social vigente ya no es la pragmática sino la dialéctica; ya no estamos ante un simple problema sino ante una contradicción. Las normas y las funciones se dividen, operando con una eficacia invertida. Sin embargo, no se trata de dos realidades distintas, sino de una misma. La propia familia está integrada funcionalmente en el mercado. Las mismas normas que, cumplidas correctamente, estabilizan a la familia y la hacen exitosa normativa y funcionalmente, luego operan contra sí mismas y contra su funcionalidad, generando exclusión y desintegración social.

Por lo tanto, Jaeggi también tiene dos ontologías sociales incompatibles. Al definir de modo tético lo que son las prácticas, las formas de vida, etc., Jaeggi formula una ontología social similar a la oficial honnethiana, en la que las normas y las funciones sociales operan de forma orquestada, las normas (o las soluciones teleológicas de los problemas) organizan funcionalmente una forma de vida, y no hay una escisión entre la sociedad como sujeto y la sociedad como objeto (como si, en términos habermasianos, la sociedad fuera sólo mundo de la vida). En su concepto de crítica inmanente, sin embargo, Jaeggi se compromete con una ontología similar a la no oficial de Honneth, en la que las normas se instancian en funciones sociales que contradicen el significado de las normas (de nuevo en términos habermasianos, como si del mundo de la vida surgiera y se hiciera autónomo un sistema que socava sus fundamentos). La diferencia es que en Jaeggi no son dos ontologías alternas, sino concomitantes, sin que quede claro que son incompatibles. Cabe preguntarse, por último: ¿por qué se repite este mismo rasgo en los posfrankfurtianos?

5. La contradicción

Ahora bien, ¿qué ocurre en esta reduplicación que retorna siempre que se intenta cerrar la brecha, la herida que incluso Habermas intentó mantener abierta? En Habermas, vemos una supuesta contradicción entre el sistema y el mundo de la vida. En Honneth y en Jaeggi, no es que el sistema y el mundo de la vida formen una antítesis, sino que, de forma más compleja, una falsa síntesis del sistema y del mundo de la vida (en las figuras de la ontología social oficial de Honneth y de la pragmática de Jaeggi) forma una antítesis con su antítesis real (representada en la ontología social no oficial de Honneth y en la dialéctica de Jaeggi).

Vemos una antítesis de la falsa síntesis y la verdadera antítesis, una contradicción de la contradicción con la falsa no-contradicción. Pero a estas alturas no tenemos ninguna razón para seguir utilizando el aparato terminológico habermasiano. La escisión social de mundo de la vida y sistema es una comprensión amputada de las implicaciones de la escisión entre valor de uso y valor de la mercancía, cuya unidad contradictoria se encuentra en la propia mercancía, que irradia, por su parte, la contradicción a toda la estructura social. Sin duda, como piensan Honneth y Jaeggi, encontrar el principio de síntesis actual de la sociedad es una tarea de la teoría crítica, pero no a costa de la propia realidad. La síntesis allí es siempre una síntesis meramente teórico-conceptual, que es refutada, en Honneth, cuando busca pensar los desarrollos sociales concretos del presente, y en Jaeggi, cuando muestra lo que la crítica inmanente, en sus versiones clásicas (Hegel, Marx, Adorno), descubre en general en los objetos cuando los critica. Para los posfrankfurtianos, las contradicciones se acumulan dentro de la teoría: como la contradicción es real, ella contradice el intento unilateral de superarla sólo con conceptos.

Referencias

- Adorno, Th.W. (2003), *Gesammelte Schriften*, 20 Bd, Hrsg. von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss u. K. Schulz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (= AGS + volumen).
- Adorno, Th.W. (2003b), «Zur Spezifikation der kritischen Theorie», en: Theodor Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno: Eine Bildmonographie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 292.
- Arantes, P. (1990), «Tentativa de identificação da ideologia francesa», *Novos Estudos*, 28, pp. 74-98.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985), *Die philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann, K. (1970) *Die Marxschen Theorie: Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: De Gruyter.
- Henning, C. (2014), *Philosophy after Marx: 100 years of misreadings and the normative turn in political philosophy*, Leiden: Brill.
- Honneth, A. (1989), *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003), «Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus: John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus», en: *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 106-137.
- Honneth, A (2010), «Arbeit und Anerkennung: Versuch einer theoretischen Neubestimmung», en: *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, pp. 78-102.
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A.; Joas, H. (Hrsg.) (2002) *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Erweiterte und aktualisierte 3. Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Honneth, A.; Hartmann, M. (2010) «Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung: Ein Untersuchungsprogramm», en: *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, pp. 222-248.
- Honneth, A.; Sutterlüty, F. (2011) «Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive», *WestEnd*, 8. Jg., Heft 1, pp. 67-85.
- Honneth, A.; Forst, R.; Jaeggi, R.. (2007) «Kolonien der Ökonomie: Ein Gespräch zwischen Axel Honneth, Rainer Forst und Rahel Jaeggi», *Polar: Zeitschrift für politische Philosophie und Kultur*, 2, pp. 151-156. Disponible en <http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php?id=93>. Accedido en 6 de abril de 2018.
- Honneth, A. et al. (Hrsg.) (2022), *Normative Paradoxien: Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Höle, V. (2013), *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München: C.H.Beck.
- Jaeggi, R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Mohan, R.; Keil, D. (2012), «Gesellschaftskritik ohne Gegenstand: Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive», *PROKLA*, Heft 167, 42. Jg., Nr. 2, pp. 249-266
- Müller-Doohm, S. (2017), «Member of a school or exponent of a paradigm? Jürgen Habermas and critical theory», *European Journal of Social Theory*, 20 (2), pp. 252-274.
- Renault, E. (2016), «Critical Theory and Processual Social Ontology», *Journal of Social Ontology*, 2(1), pp. 17-32.
- Sommer, M.N. (2015), «Was ist kritische Theorie? Prolegomena zu einer negativen Dialektik», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 21. Jg., H. 40/41, pp. 164-185.
- Testa, I. (2015), «Ontology of the False State: On the Relation Between Critical Theory, Social Philosophy, and Social Ontology», *Journal of Social Ontology*, 1(2), pp. 271-300.
- Thompson, M.J. (2014), «Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory», *Philosophy and Social Criticism*, 40(8), pp. 779-797.

Una aproximación al concepto de justicia en G.W.F. Hegel

An Approach to the Concept of Justice in G.W.F. Hegel*

LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN**

Resumen: La *Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel ha sido sin duda una fuente inagotable de trabajo interpretativo, crítico y propositivo. Muchos comentarios se han hecho a esta obra y muchas reflexiones se han realizado a partir de conceptos elaborados allí por él. Particularmente el concepto de justicia ha sido comentado en diferentes vías y a través de muchos enfoques. En este texto realizo una breve reconstrucción del concepto de justicia en Hegel con el ánimo de exponer los fundamentos de este concepto y su relación con las instituciones de la sociedad civil y el Estado. Para ello, primero me encargo de establecer el carácter negativo de la justicia (injusticia) del cual parte Hegel como consideración preliminar y no normativo del concepto, después desarrollo las definiciones de las instituciones de la sociedad civil y el Estado en el marco del *sistema de las necesidades*. En tercer lugar, expongo la relación entre la institución del Estado y la justicia. En cuarto lugar, comento a grandes rasgos la noción de administración de justicia y algunos aspectos que esto supone en el ámbito

Abstract: Hegel's *Philosophy of Right* has undoubtedly been an inexhaustible source of interpretive, critical and purposeful work. Many comments have been made on this work and many reflections have been made from concepts elaborated there by him. In particular, the concept of justice has been commented on in different ways and through many approaches. In this text he made a brief reconstruction of the concept of justice in Hegel with the aim of exposing the foundations of this concept and its relationship with the institutions of Civil Society and the State. To do this, first I am in charge of establishing the negative character of justice (injustice) from which Hegel starts as a preliminary and non-normative consideration of the concept, then I develop the definitions of the institutions of Civil Society and the State within the framework of the *system of the needs*. Third, I expose the relationship between the institution of the State and justice. Fourthly, I comment broadly on the notion of administration of justice and some aspects that this implies in the field of individual freedoms,

Recibido: 01/12/2021. Aceptado: 26/04/2023.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “El resurgimiento del realismo en la teoría política contemporánea y su extensión a la filosofía política de las relaciones internacionales”, desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia (Inscrito con Acta N° 2021-40490).

** Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Filosofía. Correo electrónico: leandro.sanchez@udea.edu.co. Área de estudio: filosofía política. Otra publicación relevante: Sánchez, L. (2023). Nuestra época presente. Apuntes sobre Søren Kierkegaard y la sociedad capitalista. Garzón-Rodríguez, C. (Ed.). *Cartografías del pensamiento filosófico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 137-147.

de las libertades individuales, la soberanía del Estado y la participación ciudadana. Como conclusión trato sobre las posibilidades de este concepto de justicia y dejo abierto el debate sobre la efectividad del modelo hegeliano a la luz del auge de la injusticia misma en la época actual.

Palabras clave: Estado, justicia, injusticia, sociedad civil, filosofía política.

State sovereignty and citizen participation. In conclusion, I discuss the possibilities of this concept of justice and leave open the debate on the effectiveness of the Hegelian model considering the rise of injustice itself in the current times.

Keywords: State, Justice, injustice, Civil Society, Political Philosophy.

Escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.

—Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 70.

Introducción

G.W.F. Hegel elaboró la *Filosofía del Derecho*, como lo dice en el prólogo de esta obra, porque necesitaba poner a disposición de sus alumnos un libro de texto para que pudiesen seguir adecuadamente las lecciones que él impartía sobre este tema en la Universidad de Berlín. Además de ello, porque se vio instando por un conocido editor que le había solicitado un trabajo de este tipo con el propósito de presentarlo en la Feria de Leipzig, uno de los eventos literarios más importantes en Alemania hasta el día de hoy¹. Si tomamos estos datos desprevenidamente, podríamos concluir que esta obra podría llegar a ser un ejercicio filosófico menor comparado con la *Fenomenología del espíritu*, con la *Ciencia de la Lógica* o con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. No obstante, la *Filosofía del Derecho* está lejos de una afirmación como esa. De esta obra podemos decir que se encuentra a la altura de las otras mencionadas en el *corpus* hegeliano y que a partir de ella la filosofía política ha encontrado uno de los puntos de reflexión más elaborados sobre la constitución política de las sociedades modernas.

La confección de la *Filosofía del Derecho* por parte de Hegel, acompañada por el contexto de su nombramiento en la Universidad de Berlín como sucesor de Johann Gottlieb

1 Uno de los biógrafos de Hegel comenta que entre las motivaciones para la publicación de esta obra también estaba “una deuda intelectual que [Hegel] había contraído con sus amigos, los juristas de Heidelberg” (Venasco, 1973, p. 181), lo cual podría llegar a explicar que la obra en cuestión presente múltiples elementos para la fundamentación de discusiones en el campo jurídico y no solamente argumentos en el terreno de la filosofía política tradicional, por ejemplo su tratamiento de la teoría del castigo y la exposición de la forma constitucional. Incluso se ha llegado a plantear una “filosofía jurídica” de Hegel, pues “diferentes comentaristas afirman que la teoría de Hegel respalda el derecho natural, el positivismo jurídico, la escuela histórica de jurisprudencia, que es precursora de la teoría jurídica marxista, de la teoría crítica posmoderna o incluso de la teoría jurídica idealista trascendental” (Brooks, 2007, p. 82).

Fichte, le valió en su momento algunos juicios que lo vinculaban como el máximo defensor de la política prusiana y de la opresión y censura del Estado, por esta época Hegel, aparentemente, “se convierte entonces en el llamado filósofo oficial del Estado prusiano y en el dictador filosófico de Alemania” (Marcuse, 1984, p. 168)². Ambigüedades como esta han acompañado a Hegel a lo largo del tiempo, incluso han dejado tras de sí varias argumentaciones que lo han señalado como un teórico político en extremo conservador y como uno de los antecedentes decisivos del totalitarismo moderno.³ No obstante, consideramos que el trabajo interpretativo de la filosofía política de Hegel⁴ debe alejarse de las visiones inmediatas a partir de las cuales se han extendido muchos prejuicios sobre su obra si quiere lograr un análisis más objetivo de sus principales aportaciones conceptuales.

Así pues, en lo que sigue analizaremos el concepto hegeliano de justicia con el ánimo de entender su estructura y la forma en la cual se vincula con algunas instituciones políticas: la sociedad civil y el Estado, por ejemplo. Además, daremos un lugar relevante al posicionamiento de la libertad individual frente al desarrollo conceptual del Estado moderno como un elemento decisivo en la estructura de las sociedades modernas. En este sentido el reclamo por la satisfacción de las necesidades individuales deberá mostrar que más allá de la tensión existente entre la ley y la libertad, no existe excusa para pensar en el mantenimiento y desarrollo de esta misma tensión teniendo en cuenta una regulación ejecutada a través de lo que Hegel considera una sana *administración de la justicia*.

-
- 2 En el mismo ambiente de cuestionamientos políticos y vinculaciones oficiales al poder, Hegel se atrevió a prestar ayuda a simpatizantes liberales que cuestionaban al Estado prusiano. Esto claramente estaba en contraposición a la lógica de poder existente en aquella época, respecto de la cual Hegel, supuestamente, era el máximo estandarte teórico: “En el momento en que trabajaba con ahínco en su filosofía política Hegel era particularmente sensible al ambiente político prusiano en el que se señalaba y perseguía por ‘demagogia’ a quien abrazara ideas liberales, democráticas o republicanas por tenues que fueran. Algunos de sus alumnos fueron puestos en prisión por sus claras tendencias republicanas. Gustav Asverus, que había sido su estudiante en Heidelberg, fue detenido por la policía prusiana en abril de 1819, acusándolo de subversión y demagogia; fue liberado, después de intensas negociaciones, casi un año más tarde, y Hegel pagó la fianza” (Ávalos, 2011, p. 44). Podemos tomar aquí el tono irónico de Marcuse (1984) para sugerir que en Hegel esta era “una actitud ciertamente extraña” (p. 172), pues no coincidía muy bien la acusación de dictador filosófico con el apoyo a estudiantes rebeldes.
 - 3 “En nuestros propios tiempos, el histérico historicismo de Hegel sigue siendo, todavía, el fertilizador al que el totalitarismo moderno le debe su rápido crecimiento. Su utilización ha preparado el terreno y ha educado a los círculos cultos en la deshonestidad intelectual” (Popper, 2008, p. 275).
 - 4 Sobre el trabajo académico destinado a la *Filosofía del Derecho* de Hegel existen gran cantidad de interpretaciones, sugiero revisar los siguientes textos para ampliar el marco general de la discusión: *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right* (Ruda, 2011), *Hegel's elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide* (James, 2017), *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right* (Ritter, 1982), *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life* (James, 2007), *Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right* (Houlgate, 2016), *Hegel and Right. A Study of the Philosophy of Right* (Kain, 2018), *Natural Right and Hegel. An Essay in Modern Political Philosophy* (Benhabib, 1977), *Hegel's Political Philosophy* (Brooks, 2008), *Hegel's Philosophy of Right* (Brooks, 2012), *Hegel y lo político* (Pelczynski, 2016), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (Amengual, 1989) y *La libertad en su realización. La Filosofía del derecho de Hegel* (Amengual, 2021).

1. La justicia como concepto negativo

Lo primero que hay que notar cuando nos acercamos a la justicia en Hegel es que este concepto tiene un carácter negativo, pues aparece, en principio, como *injusticia*. Este asunto es desarrollado por Hegel, de manera específica, en el tercer momento del capítulo sobre el derecho abstracto en su *Filosofía del Derecho*. Allí, Hegel (2004) señala lo siguiente:

En el contrato el derecho *en sí* está como algo *puesto*, su universalidad interna como una *comunidad* del arbitrio y de la voluntad particular. Este *aparecer* del derecho, en que él y su existencia esencial coinciden con la voluntad particular de un modo inmediato y contingente, se transforma en la *injusticia* en *apariencia*, en contraposición del derecho en sí y de la voluntad particular que deviene un *derecho* particular. La verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el derecho se restaura por la negación de esta negación suya. En este proceso de mediarse, de volver a sí desde su negación, se determina como *efectivamente real* y *válido*, mientras que anteriormente era solo *en sí e inmediato* (§ 82).

En el pasaje anterior Hegel quiere hacer notar que el concepto de justicia, en los dominios del derecho abstracto, se presenta incompleto, pues coincide con la voluntad particular, la cual ha sido erigida, según el mismo Hegel, sobre la inmediatez de los individuos que juzgan lo justo bajo las apariencias de su propio mundo. Así, esta versión incompleta de la justicia es nula, pues quiere identificar al derecho con un procedimiento arbitrario. La justicia debe discutir los motivos arbitrarios que, en ocasiones, insisten en fundamentarla de acuerdo con voluntades particulares:

La justicia no es ni una esencia ajena, que se encuentre allende, ni la realidad-efectiva indigna de ella conformada por la recíproca perfidia, la traición, la ingratitud, etc., que a la manera de algo fortuito sin pensamiento dictaminara el juicio como una articulación no concebida y un hacer y dejar de hacer inconscientes, sino que, como justicia del derecho *humano*, que hace que el ser-para-sí que pierde el equilibrio, así como la autosuficiencia de los estamentos y de los individuos, retornen a lo universal, es el gobierno del pueblo, gobierno que es la individualidad presente para sí de la esencia universal, y de la propia y autoconsciente voluntad de todos (Hegel, 2022, p. 383).

En esta misma vía, Hegel (2004) discrimina tres modalidades de la injusticia: “la *injusticia civil* o *de buena fe*, el *fraude* y el *delito*” (§ 83). Cada una de estas tres modalidades encuentra en la visión unilateral del individuo la posibilidad del provecho propio y descuida el interés general como meta del conjunto social, en otras palabras, podríamos decir que ellas lastiman el orden del derecho y la justicia y, por ello, Hegel las enmarca dentro de la noción de nulidad.

La injusticia es por lo tanto la apariencia de la esencia que se pone como independiente. Si la apariencia es solo en sí y no también por sí, es decir si tomo lo injusto por justo, la injusticia es de buena fe. La apariencia es aquí para el derecho, no para

mí. La segunda injusticia es el fraude. En este caso la injusticia no es una apariencia para el derecho en sí, sino que yo muestro a los otros una apariencia. Al cometer un fraude, el derecho es para mí una apariencia. En el primer caso la injusticia era una apariencia para el derecho, en el segundo el derecho es una apariencia para mí mismo, pues yo soy lo injusto. La tercera injusticia es Analmente el delito. Éste es injusticia en sí y para mí: yo quiero lo injusto y no utilizo la apariencia del derecho. El otro, sobre el que recae el delito, no considerará como justo lo injusto en y por sí. La diferencia entre el delito y el fraude radica en que en éste hay aún en la forma de actuar un reconocimiento del derecho que en cambio no existe en el delito (Hegel, 2004, § 83)⁵.

Solamente en la contradicción que aquí se manifiesta entre el deseo del individuo libre de hacer lo que esté de acuerdo con su interés propio y el derecho en sí mismo, se puede empezar a progresar hacia una forma de la justicia concreta en contraposición a la parcialidad e inmediatez de la injusticia. Allen Wood ha sabido señalar que, respecto de la relación entre lo aparente y lo concreto, el concepto de injusticia es el punto de partida propicio para un análisis que no caiga en los excesos de lo normativo:

La “nulidad” también se asocia con la noción de Hegel de que la injusticia o el mal es una especie de “aparición” (*Schein*), no en el sentido habitual de una ilusión (algo que solo parece existir) sino en el sentido técnico hegeliano de un acto cuya existencia externa está de alguna manera en desacuerdo con su naturaleza o concepto interno (Wood, 1990, p. 112).

De esta manera, entendemos que la insistencia de Hegel en un procedimiento real y no normativo de los conceptos encuentra un fundamento sólido en la medida en que no se deja atrapar por la apariencia (*por lo que debería ser*), como le pasa a la voluntad particular, sino que más bien reconoce como un problema el contexto de injusticia real (*lo que es*) sobre el cual se despliegan las relaciones humanas en la modernidad⁶. Otro de los más conocidos comentaristas de Hegel, considera que existe un motivo personal de nuestro autor para exponer negativamente el concepto de justicia:

El riguroso sentido de su propia posición en el mundo y una acusada susceptibilidad frente a posibles afrentas a ella, caracterizarán a Hegel durante toda su vida. En la concepción del mundo del joven Hegel estaba firmemente grabada la idea de que su familia, que pertenecía a la clase media y era probablemente mucho más culta que la

5 La exposición de Hegel en la *Filosofía del Derecho* avanza señalando el despliegue del concepto de justicia; en el derecho abstracto aparece como injusticia (justicia negativa), en la moralidad aparece como justicia jurídica y moral (justicia positiva) y, por último, en la eticidad aparece como justicia en términos de equilibrio entre las pretensiones del individuo y las exigencias sociales de las instituciones políticas (justicia ética). Elaborar una exploración en detalle de este esquema desviaría el propósito de este trabajo, no obstante, con ello, queremos señalar otra vía de investigación que valdría la pena seguir respecto de la presentación y las implicaciones de estas tres formas de la justicia.

6 Este punto se puede contrastar con la argumentación de Gabriel Amengual, quien expone la tarea de la filosofía en términos de una exposición que funge “crítica de la realidad” (2021, pp. 33-37).

mayoría de los miembros de la *Ehrbarkeit*, se encontraba sin embargo efectivamente excluida y privada de la posibilidad de ocupar los mejores cargos de la administración solo y simplemente por no pertenecer al círculo de los ‘notables no-nobles’. El sentido de inclusión y exclusión social de Hegel no era, por tanto, el de la exclusión del *Bürger* de clase media respecto al mundo de la aristocracia: era el sentido profundamente arraigado en él desde su infancia de la injusticia que significaba la exclusión de una cierta posición en virtud de algo completamente contingente, la injusticia de saberse excluido a pesar de ser igual. Este sentido alimentó también en él una cierta bilis que a menudo encontró plena expresión en sus escritos más polémicos (Pinkard, 2002, p. 37).

Ciertamente, esta posición de Pinkard es valiosa en el sentido en que muestra un aspecto importante dentro de la noción de injusticia que Hegel mismo experimentó junto a su familia. No obstante, se puede cometer el error de reducir, a partir de esta experiencia personal, las consideraciones de Hegel del concepto de justicia a una cuestión psicológica y personal, incluso simplemente biográfica, más allá de ello aquí nos sirve como punto de partida más que como respuesta o punto de llegada y no pretende agotar el análisis. Nada sería más alejado de la verdadera construcción de este concepto por parte del autor, pues como ya se ha señalado, uno de los problemas específicos de la injusticia es que hace coincidir cuestiones particulares con asuntos generales⁷. Por eso vale decir con Simon Lumsden (2020) que en Hegel “la libertad individual no tiene una relación necesaria con la justicia y las instituciones la sociedad civil y el Estado” (p. 479). Esto último hacer notar entonces que existe una relación entre la justicia, la sociedad civil y el Estado —agregando también a la familia como otra de las esferas de realización de lo justo en términos de formación del carácter de los individuos— relación que se configura en una de las esferas más importantes de la *Filosofía del Derecho* de Hegel: la eticidad (*Sittlichkeit*). Lo que no quiere decir que la libertad individual quede relegada por completo de este escenario como lo veremos más adelante.

2. La sociedad civil y el sistema de necesidades

Las dos instituciones que después de la familia constituyen lo que Hegel llama eticidad son la sociedad civil y el Estado. Estas instituciones están estrechamente relacionadas con el concepto de justicia, pues es en ellas donde propiamente se despliegan los contratos y con-

7 No es nuestro propósito plantear una relación conceptual entre aspectos psicológicos y filosóficos en Hegel. La referencia de Pinkard respecto de la biografía de Hegel, nos sirve aquí en términos metodológicos para la introducción del problema de la justicia. Uno de los pasos posteriores para empezar con una discusión conceptual nos señala que existen interpretaciones sobre la forma de la injusticia ligada a la forma de la desigualdad, esto, precisamente, a partir de los planteamientos de Hegel. En términos de desigualdad entonces, la injusticia se puede entender a través de tres postulados bien definidos por David Merrill “La injusticia, en este punto, solo se ha definido en términos de la incapacidad del individuo para ejercer los tres derechos principales, (i) el derecho a asegurar la satisfacción de sus necesidades o requisitos de bienestar, (ii) el derecho a participar en transacciones de productos básicos, y (iii) el derecho al trabajo. En otras palabras, la desigualdad de la riqueza representa una injusticia solo en la medida en que contribuye a la negación de estos derechos” (Merrill, 1998, p. 68).

venciones que regulan una comunidad política y social⁸. Por el lado de la sociedad civil, es claro que para Hegel se trata de un terreno donde lo que está en juego es el interés particular, incluso los motivos egoístas. En la sociedad civil tiene lugar un encuentro de necesidades que reclaman su continua satisfacción; no solo necesidades establecidas como básicas, sino necesidades de todo tipo: es allí propiamente donde aparece la constante creación de la necesidad en términos de lo que reclama un ser humano para su reconocimiento como miembro de una comunidad: “La persona concreta que es para sí un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad” (Hegel, 2004, § 182). Esta persona concreta, como la llama Hegel, es el sujeto de estas necesidades que se manifiestan en dos sentidos; como necesidades (*Bedürfnisse*) creadas, artificiales y en constante desarrollo y como necesidad (*Notwendigkeit*) natural, donde el significado apunta más bien al devenir de la existencia humana en términos de la vida biológica, natural, y por ello aún no socializada. Un ejemplo de las primeras necesidades sería todo lo que tiene que ver con lo que hoy podríamos llamar sociedad de consumo: artefactos electrónicos, automóviles y demás aparatos creados a través de la industria y la técnica humanas. Del lado del segundo sentido de la necesidad, puede quedar claro decir solamente que tiene que ver con el campo de las que llamamos necesidades fisiológicas o naturales, comer, beber, etc., lo que no quiere decir que, a su vez, este tipo de necesidades también hacen parte de un proceso de socialización que puede darles ciertas formas, pues es necesario resaltar que para Hegel las necesidades naturales de los seres humanos no pueden equipararse de manera exacta a las necesidades naturales animales.⁹

Ahora bien, ¿qué tienen que ver las necesidades con la justicia? En primer lugar, resulta claro que la tradición ha entendido que la satisfacción de las necesidades humanas es una

8 El concepto de eticidad es fundamental en la exposición hegeliana del Derecho. No obstante, en este trabajo, un acercamiento a este concepto merecería más espacio del que por ahora se puede entregar a la discusión. Vale decir que la eticidad es un momento de relevante importancia respecto de la realización de la justicia, pues supone una elaboración de la vida ética donde los individuos entran en relaciones recíprocas de dependencia que no alteran su individualidad y entroncan de manera lograda con la comunidad política y social que garantiza su desarrollo personal. Para una exploración más amplia del concepto de eticidad en Hegel recomiendo los siguientes trabajos: “Virtues, Morality and Sittlichkeit: From Maxims to Practices” (Pinkard, 1999), *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (Cordua, 1989), “Education for Citizenship and ‘Ethical Life’: An Exploration of the Hegelian Concepts of *Bildung* and *Sittlichkeit*” (Jessop, 2012), “Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants” (Honneth, 2014), *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* (Pippin, 2008), “*Sittlichkeit* and Dependency” (Ganis, 2012) y *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”* (Valcárcel, 1988).

9 En su famoso artículo “El papel del trabajo en la transición del mono al hombre”, Friedrich Engels describe el proceso mediante el cual podemos captar la diferencia entre necesidades meramente naturales y necesidades naturales en medio de la socialización de los seres humanos: “Así como el hombre aprendió a consumir todo lo comestible, también aprendió a vivir en cualquier clima. Se extendió sobre todo el mundo habitable, y fue el único animal completamente capaz de hacerlo por su voluntad. Los otros animales que se acostumbraron a todos los climas —los animales domésticos y las sabandijas— no lo hicieron en forma independiente, sino solo siguiendo los pasos del hombre. Y la transición del clima uniforme caluroso del primer lugar de vivienda del hombre a regiones más frías, en que el año se dividía en invierno y verano, crearon nuevas exigencias: refugio y vestimenta como protección contra el frío y la humedad, y por lo tanto nuevas esferas del trabajo, nuevas formas de actividad, que fueron separando cada vez más al hombre del animal” (Engels, 2017, p. 143). A propósito de la regulación y satisfacción de necesidades en el contexto hegeliano, sugiero revisar “Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market” (Neocleous, 1998).

especie de manifestación de lo que le corresponde a cada uno; así desde Platón, sabemos que esta es una de sus definiciones, pues para él “la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado” (Platón, *República*, 433b-4), aunque, evidentemente, en Platón el sentido de lo necesario no estaría acentuado en el *recibir* sino en el de *dar*. Sería una cuestión de hacer, en vez de esperar a que hagan por uno.¹⁰ De otro lado se ha entendido, de manera errónea, que pensadores como Karl Marx sugieren que la justicia consiste *simplemente en recibir*, acentuando, presuntamente, el sentido de este concepto en una acción pasiva que solo espera la satisfacción de las necesidades humanas. Marx (2015) nos dice, en “La crítica al Programa de Gotha”, que solamente después de la superación del estrecho horizonte de la sociedad burguesa, podrá adjudicarse a la justicia la siguiente expresión: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (p. 447). Esto último entonces nos perfila respecto del concepto de justicia relacionado con las necesidades, tanto en un aspecto pasivo como en un aspecto activo; dar y recibir. En Hegel no ocurre de un modo tan diferente de como pensaron sus compañeros dialécticos Platón y Marx.

Para Hegel, las necesidades son el motor de la sociedad civil y por ello son inevitables para su funcionamiento. El pensador alemán considera que las necesidades siempre se manifiestan a través de un fin egoísta que paradójicamente sirve al bienestar general, esto es así porque los individuos se dan cuenta de que la satisfacción de su propia necesidad demanda la participación de otros individuos. En términos del propio Hegel (2004), esta relación paradójica funda “un sistema de dependencia multilateral” (§ 183) a través del cual todas las necesidades alcanzan su satisfacción, esto, a su vez, implica que ningún individuo en soledad puede satisfacer sus necesidades e incluso le sería difícil desarrollar necesidades más allá de la mera supervivencia biológica.

La sociedad civil es una institución social, una forma de vida ética, basada en la autoimagen de los individuos modernos, en una imagen mucho más rica y compleja del yo individual que la que fundamenta a la familia. Es solo dentro de la sociedad civil que el yo como persona adquiere concreción, a través de la relación económica de los propietarios privados reconocidos por el sistema jurídico de justicia (Wood, 1990, p. 26).

De cierta manera, con esto Hegel indica que las necesidades tienen un carácter social y por eso necesitan de su regulación: aquí aparece entonces el lugar de la justicia como concepto regulador de tales relaciones entre los individuos.

En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular (Hegel, 2004, § 182).

10 Intérpretes como Dean Moyar sostienen que, respecto del concepto de justicia en Platón y Hegel, el último se encarga de completar la versión del primero al insistir que la justicia no solamente es una cuestión del orden del alma, sino que también “requiere una explicación del orden ético justo como reflejo y escenario de la vida justa” (Moyar, 2021, p. 85). Para profundizar en esta interesante relación entre Platón y Hegel, se puede leer el artículo “Freedom as Justice: Hegel’s interpretation of Plato’s Republic” (Ware, 2000).

El concepto que surge aquí para Hegel es el de “sistema de las necesidades”. Este momento es clave en su exposición de la *Filosofía del Derecho*, pues a través de él trata de justificar el funcionamiento de una sociedad que es jalonada por el interés particular y no por el bienestar general. Diferencia esta última que para Hegel es únicamente aparente. El sistema de las necesidades es, entonces, el medio a través del cual coinciden interés particular y bienestar general como haciendo parte de un mismo conjunto.

Es en este punto que algo así como las normas comunitarias entran en la teoría de la justicia. Esto se debe simplemente a las exigencias de la comunidad social. Esta requerirá el establecimiento de costumbres para que las personas sepan cómo regular su vida de manera efectiva y agilizar el proceso de satisfacción mutua de las necesidades (Merrill, 1998, p. 65).

Para Hegel no hay satisfacción del interés particular sin satisfacción del bienestar general¹¹. Allí donde el sistema de las necesidades se entiende como el campo natural de las disputas entre los individuos, Hegel ve más que esto también la posibilidad racional de la organización de estos conflictos a través de ciencias como la economía política y la administración de justicia. Evidentemente estas dos últimas no pueden generar desborde y por ello se hace necesaria la participación de Estado como institución que confronta y define los lineamientos propicios para el sano despliegue de una comunidad política y social.

3. El Estado y la justicia

Después de una gran tradición que había construido el concepto de Estado como aquella institución cuya tarea principal es regular las pasiones y los conflictos entre los individuos, entre finales del siglo XIX y principios del XX, la definición de esta institución sufre un proceso de refinamiento que deja como resultado lo siguiente: el “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, 2007, p. 83). A su vez, para Hegel (2004), “El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta” (§ 260), lo que implica que es precisamente el valor de la libertad el que debe ser garantizado por las instituciones modernas, entrando así en tensión con las formas de legitimidad de la violencia como indica Weber. Si bien Hegel no es explícito respecto de la relación entre el Estado y la violencia, sí es claro que para él la coacción de los individuos cumple un papel muy importante en medio de las relaciones en las cuales el Estado interviene¹².

El concepto de Estado en Hegel se expresa a través de la actividad de los seres humanos que tiene como resultado un amplio espectro que podemos llamar cultura. El Estado como

11 En este punto Hegel parece acercarse bastante a la *Política* de Aristóteles, pues, para ambos los individuos sólo encuentran su realización en la comunidad (Hegel, 2004, §§ 258-260). Para Aristóteles, por ejemplo, “La comunidad perfecta [...] es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia” (Aristóteles, *Política*, I, 1252-b8). Amengual (2021) también explora esta relación (p. 268).

12 *Hegel y el Estado*, el ya clásico estudio de Eric Weil (1970), sigue siendo una de las mejores referencias para la comprensión del concepto de Estado en Hegel. Además de este trabajo también sugiero revisar el útil artículo “Actualidad del concepto de Estado de Hegel” (Ávalos, 2010).

expresión cultural tiene dos aspectos a destacar: 1) el reconocimiento de éste por parte de los individuos como garante de la libertad individual y 2) la institución mediadora de las relaciones humanas en y a través de las costumbres.

El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (Hegel, 2004, § 257).

El Estado es así una institución que está estrechamente relacionada con la acción de los individuos; el rechazo, la complacencia, la promoción o castigo de estas. La libertad individual es entonces regulada a través de estas funciones del Estado, algunas de las cuales están vinculadas a la administración de justicia. Los dos principios centrales de la filosofía del Derecho para Hegel son entonces la subjetividad del individuo y la soberanía del Estado¹³. De ahí que las formas del castigo se planteen como uno de los mecanismo para prevenir y sancionar actos incorrectos, los cuales son considerados como delitos, para Hegel la justicia tiene que ir en contravía del delito, por eso las formas de lo que vulgarmente se ha dado en llamar “hacer justicia por mano propia” es, para Hegel (1983), una contradicción en los términos: “*La justicia vengativa* está vinculada de un modo absoluto al *delito*” (p. 144) o “la justicia es lo primero y sustancial en el tratamiento del delito” (p. 103).

Si se puede decir que el Estado gobierna y controla la esfera de la sociedad, ello presupone que ésta disfruta de una cierta autonomía propia y se constituye a su vez precisamente de acuerdo con sus propias relaciones internas y específicas. Esto también implica, por otro lado, que podemos demostrar que determinadas formas del Estado han llegado a estar sometidas y siguen estando sujetas a las influencias de tales relaciones sociales (Henrich, 2004, pp. 246).

A estas relaciones sociales podemos sumar la relación entre el principio de la subjetividad del individuo y el de la soberanía del Estado, que encuentra su equilibrio en la administración de justicia a través de una constitución que fundamente todo el orden social y jurídico de

13 Si bien el principio de soberanía se encarna en el Estado, para Hegel esto de ninguna manera quiere decir que el poder del soberano se agote en las funciones del Estado, es más, buscando un equilibrio entre la libertad y el poder, Hegel mantiene abierto el concepto de soberanía hacia las disposiciones de los miembros de la comunidad política como ciudadanos. El equilibrio entre la soberanía y la subjetividad es lo que constituye una relación de justicia entre el individuo y las instituciones, evitando con ello el desborde de cualquiera de estos dos principios. Philip Kain explica la forma en la cual debe entenderse el momento de la soberanía en Hegel y las implicaciones que tiene cuando se lo vincula a momentos particulares: “Por soberano, generalmente se entiende el poder más elevado y la autoridad legítima en el Estado; eso es ciertamente lo que Hobbes quiso decir. Sin embargo, eso no es lo que Hegel quiere decir con soberano. Quiere restar importancia al poder, ciertamente al poder del gobierno, pero también al poder del pueblo. Y, después de todo, si se entiende la soberanía en términos de poder, se debe entender entonces que el pueblo puede ser muy poderoso y, por lo tanto, que los reclamos de soberanía podrían hacerse en su nombre. Hegel también quiere evitar esto” (Kain, 2018, pp. 138-139).

una comunidad política. El individuo en la modernidad, que como valor máximo erige el de su libertad, se relaciona con el Estado a través de la ley, y la ley se despliegue conforme a postulados que no vulneren esta libertad, esto en la medida en que el individuo se comprometa con la organización que sugiere el Estado.

El individuo participa en el Estado obedeciendo sus leyes. [...] Entonces, se podría decir que el individuo al obedecer las leyes del Estado en realidad está obedeciendo su propia voluntad como objetivado o espiritualizado en las leyes del Estado. Hegel piensa que es importante que haya un equilibrio entre los poderes del Estado y la libertad del individuo. No se debe poner énfasis en uno a expensas del otro, esto para evitar la anarquía y el despotismo (Osigwe, 2008, p. 98).

En este contexto, el castigo tiene relevancia en la medida en que las acciones incorrectas de los individuos son contrarias a la justicia y por ello a la organización racional de la sociedad. Una de las acciones más reprochables para Hegel es la corrupción, esta se presenta como uno de los primeros y más nefastos atentados contra la idea de justicia. Al respecto, encontramos este planteamiento irónico del autor: “Aunque las clases superiores no roban públicamente, se dejan sobornar, engañan a los superiores con cuentas falsas y tratan de sacar dinero de todo; no tienen tampoco afán alguno de justicia” (Hegel, 2010a, p. 425). Al contrario de esta actitud con tendencia a la degradación del derecho y la política, Hegel resalta otra, que encuentra su virtud en la correcta instauración de un Derecho organizado en función de la regulación del orden social:

Los gobernantes que han dado a sus pueblos incluso una recopilación informe como Justiniano, o mejor aún un *derecho nacional* ordenado y determinado en un código, no solo se vuelven sus mayores benefactores y son alabados con agradecimiento, sino que además han ejercido con ello un gran acto de *justicia* (Hegel, 2004, § 215).

Ciertamente, para Hegel, el acto de justicia que consiste en el otorgamiento de un código constitucional es una amplia manifestación de justicia no solo porque ayuda a una comunidad en la organización de sus conflictos, sino porque se convierte, a su vez, en un patrimonio de la identidad cultural de una comunidad. Así, la finalidad de la actividad política debe ser la justicia, no la concentración de poder o el solo ejercicio legítimo de la violencia¹⁴. El

14 La violencia para Hegel se ajusta de una manera más precisa a lo que los contractualistas han conceptualizado como un “estado de naturaleza”. En ese estado los conflictos irremediamente implican la fuerza desmedida de cada individuo y, por lo tanto, no permiten su regulación efectiva a través de formas más elevadas de acuerdo social y político. Hegel considera que el estado de naturaleza es un “un estado de *violencia* y de *injusticia*, pues los hombres se consideran en él según la naturaleza” (Hegel, 2010b, p. 79) y en la *Filosofía del Derecho*, menciona lo siguiente: “Puesto que la voluntad es idea y efectivamente libre solo en la medida en que tiene existencia, y la existencia en que se ha colocado es el ser de la libertad, la fuerza y la violencia se destruyen en su concepto inmediatamente a sí mismas, en cuanto exteriorización de una voluntad que elimina la exteriorización o existencia de una voluntad. Por ello, la fuerza y la violencia, tomadas abstractamente, son injustas” (Hegel, 2004, § 92). Y puesto que “el *estado natural* es el de la rudeza, violencia e injusticia. Los hombres tienen que salir de éste para entrar en la sociedad estatal, porque solo en ella tiene realidad la relación jurídica” (Hegel, 2010b, 79).

mundo conceptual y práctico de la política debe tener como guía los actos de justicia a través de los cuales una comunidad puede desplegar la posibilidad de resolución de sus conflictos. “La naturaleza de la justicia (o del derecho) que debe realizarse de manera conceptual está limitada conceptualmente por la posibilidad de justificación, pero la elección entre tales realizaciones puede ser principalmente una cuestión de política” (Yeomans, 2018, p. 249). Para Hegel, entonces la justicia es el ámbito en el cual descansa la resolución equilibrada de los conflictos sociales, para ello todas las instituciones políticas deben cumplir con su cometido de forma tal que no se impongan sobre la libertad individual, pero sin ceder ante el posible capricho de la voluntad particular, por este motivo en Hegel “la cuestión de la justicia es, en parte, la cuestión de si todas las instituciones se complementan de tal manera que el conjunto social se sostiene y se nutre (Moyar, 2021, p. 203).

4. La administración de justicia

Para Hegel, la administración de justicia se enfoca en esa tensión que antes señalamos entre subjetividad y soberanía. La justicia, ya no como concepto negativo de injusticia, sino contra éste y por postulación propia, aparece en escena cuando se han superado el arbitrio particular, esto a través del derecho y la constitución. En este caso, la universalidad del concepto de justicia ayuda a entender que sobre la época histórica y las particularidades de cada individuo o comunidad está el concepto de *hombre*, el cual reconoce que más allá de la diferencia existe un fundamento indiscutible del derecho: la persona humana.

El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y solo muestra una carencia cuando se fija como *cosmopolitismo* y se opone a la vida concreta del estado (Hegel, 2004, § 209).

Como bien señala Hegel, no se debe entender la universalidad del concepto de justicia como desconociendo los límites culturales y las disposiciones propias de cada comunidad. Precisamente el llamado de atención de Hegel sobre la diversidad de costumbres (judío, católico, protestante...) quiere hacer notar que es en virtud de estas diferencias que aparece la generalidad de la justicia y que sería un cosmopolitismo errado concebir todo esto en términos de una igualdad absoluta. Por este motivo, y en esta misma vía, nos dice Hegel (1983) que “la justicia ha de ser ella misma algo vivo y mirar a la persona” (p. 190) no algo muerto y osificado que entienda abstractamente los principios políticos a través de los cuales se interpreta el mundo humano como formulas absolutas y con validez eterna, de ahí que Hegel entienda que toda constitución debe contar con la flexibilidad necesaria para revocar, modificar o introducir normas.

Contrariamente a las versiones que vinculan a Hegel con cierto autoritarismo, incluso con el fascismo (Gentile, 2018), debemos tener en cuenta que para él “la administración de justicia es tanto un deber como un derecho del poder público, que no se basa, por otra parte, en la decisión arbitraria de los individuos de encomendárselo a él o a algún otro poder” (Hegel, 2004, § 219). Lo que nos sugiere que el principio de la subjetividad del individuo es de vital

importancia para Hegel y que no puede ser reemplazado por ningún otro poder sobre el cual, por el motivo que sea, se descargue el poder de decisión absoluta sobre su destino. Como para Hegel, la justicia es un asunto no arbitrario y racional, regímenes autoritarios no tendrían lugar en sus consideraciones políticas, la expresión “monarquía constitucional” (Hegel, 2004, § 273) no debe ser confundida con motivos irracionales, pues enlaza no solo la expresión cultural de una época sino también su crítica y progresivo movimiento hacia el cuestionamiento mismo de la institución monárquica. La razón es un elemento que acompaña a la justicia como fundamento teórico y conceptual sobre el cual la admiración de ésta tiene su justificación.

La razón es justicia porque la razón es fundamentalmente dialéctica, es decir, porque lleva en sí misma el conflicto en su máxima necesidad. Pero la razón también es, al mismo tiempo, el poder capaz de superar la contradicción. A diferencia de la razón kantiana, la razón hegeliana no permanece estancada en sus antinomias. Como la unidad dinámica del conflicto y su resolución, la *Vernunft* de Hegel es la justicia (Nuzzo, 2012, p. 122).

Otro pasaje de Hegel, poco citado en cuanto a las reconstrucciones del concepto de justicia, hace notar el desdén de este autor respecto a las arbitrariedades que eluden la responsabilidad del ejercicio correcto de la justicia. La justicia siempre es deseable, aunque en muchas ocasiones no parezca ser así: “La necesidad de mejorar la justicia se ha proclamado siempre de un modo tal como si, en verdad, no se estuviese deseoso de hacerlo” (Hegel, 2010c, p. 122). Por motivos como éste, es que Hegel refuerza el concepto de justicia apostando por el carácter público que ella debe tener, la justicia, para Hegel, no puede operar en la oscuridad y son los ciudadanos los que deben promover el ejercicio de las actuaciones justas a través del conocimiento y validación o rechazo social de lo dispuesto a partir de los poderes del Estado.

El sentido común considera la publicidad de la administración de justicia como algo justo y correcto. Una fuerte razón en contra ha sido siempre la hidalguía de los magistrados que no querían mostrarse a cualquiera y se tenían por guardianes del derecho, en el que no debía entrar ningún lego. Los ciudadanos deben tener sin embargo confianza en el derecho, y es precisamente este aspecto el que exige la publicidad de la administración de justicia. El derecho de la publicidad se basa en que el fin del tribunal es el derecho, que en cuanto universalidad debe estar asimismo ante la universalidad. También tiene como fin que los ciudadanos adquieran el convencimiento de que se ha actuado con justicia (Hegel, 2004, § 224).

La publicidad de la justicia promueve un modelo sobre el cual es preciso destacar la importancia de la participación ciudadana. Este elemento de participación constituye el empuje subjetivo que se contraponen al dominio total del Estado, reconciliar las contradicciones propias entre el capricho y las pasiones de los individuos y la objetividad de la ley es entonces, para Hegel, la tarea más urgente de la justicia. Esto no quiere decir que la justicia simplemente cumpla un papel mediador entre libertad individual y poder estatal, más bien sugiere la posibilidad de mantener una tensión saludable entre estos extremos y generar

además los espacios necesarios para la discusión de lo que la justicia debe avalar y promover y lo que debe rechazar como injusto en el estricto sentido de esta palabra.

Conclusión

Entender el concepto de justicia, en primera instancia, a través de su negatividad, como nos propone Hegel, ofrece algunas hermanitas que permiten no caer en reducciones superficiales del mismo. Entre estas herramientas podemos captar: 1) la interrelación entre instituciones políticas en función de la justicia, 2) la tensión entre el individuo y el conjunto social al cual pertenece como componente necesario de la discusión por lo que es justo y 3) el reconocimiento de la condición humana sujeta a necesidades como correlato de su desarrollo cultural y político. De esta manera, podemos avanzar en una interpretación que entienda la justicia como un fenómeno complejo de las sociedades modernas, de difícil comprensión y cuya conceptualización es necesaria, pero que no por ello debe hacerse de manera definitiva y absoluta. Los componentes del concepto de justicia en Hegel acercan otros ámbitos donde se hace pertinente la exploración de las dinámicas sociales a través de las cuales es discutido el mismo concepto.

Si la justicia no corresponde a lo que el interés particular reclama como justo para sí, entonces el paso pertinente hacia una ampliación de esta esfera política debe dirigirse hacia la comunidad social que lo soporta. Es decir, la justicia no puede desligarse de las acciones de los seres humanos que le dan forma. Conceptualizar la justicia de manera definitiva, sin reconocer su carácter histórico y su constante devenir, es precisamente creer que la justicia puede estar separada de la historia de los agentes que la discuten, la modifican, la aceptan o la rechazan. Hegel nos permite entonces explorar la justicia atendiendo los condicionamientos propios de cada época. Así como el momento constitucional y de administración de justicia aparece en su *Filosofía del Derecho* como un rasgo propio de su tiempo, su teoría política invita a considerar nuevos fenómenos que han aparecido después de la apertura social de la modernidad.

Por último, respecto del modelo de justicia hegeliano expuesto en este texto, nos preguntamos, con el ánimo de seguir la discusión en un texto futuro, sobre las implicaciones efectivas de este enfoque teniendo en cuenta los debates actuales sobre injusticia global (Olesen, 2015) que sugieren el auge de nuevas tendencias que minan las posibilidades de los individuos en términos de bienestar, salud y derechos en general; esto aunado al problema de las soberanías mundiales que ganan terreno hacia regímenes autoritarios (Brown, 2019) que amenazan los desarrollos creativos del conflicto entre gobernantes y gobernados y más bien promueven modos guerrerristas y demagógicos que hacen repensar el concepto de justicia a partir de Hegel. Esto porque en la insistencia del concepto negativo de justicia (injusticia) podríamos encontrar más elementos de análisis para la comprensión de las dinámicas políticas del presente.

Referencias

Amengual, G. (Ed). (1989). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Amengual, G. (2021). *La libertad en su realización. La Filosofía del derecho de Hegel*. Granada: Editorial Comares.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Ávalos, G. (2010). Actualidad del concepto de Estado de Hegel. *Argumentos* 23(64), 9-33. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59518491001>
- Ávalos, G. (2011). *Hegel*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Benhabib, S. (1977). *Natural Right and Hegel. An Essay in Modern Political Philosophy*. Yale University [Dissertation].
- Brooks, T. (2007). *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748625741.001.0001>
- Brooks, T. (2012). *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/brow19384>
- Cordua, C. (1989). *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Engels, F. (2017). *Dialéctica de la naturaleza* (Sin Trad.). Madrid: Ediciones Akal.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso* (A. González, Trad.). Barcelona: Tusquets Editores.
- Ganis, R. (2012). *Sittlichkeit and Dependency. Comparative and Continental Philosophy* 4(2), 219-235. <https://doi.org/10.1179/ccp.4.2.p67t3x161l64q>
- Gentile, G. (2018). *Los fundamentos de la filosofía del Derecho* (E. Campolongo, Trad.). Santiago: Ediciones Olejnik.
- Hegel, G.W.F. (1983). *El sistema de la eticidad* (L. González-Hontoria, Trad.). Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho* (J. Vermal, Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2010a). *Filosofía de la historia universal I* (J. Gaos, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hegel, G.W.F. (2010b). *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (M. Maureira & K. Wrehde, Trad.). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hegel, G.W.F. (2010c). *La Constitución de Alemania* (D. Negro Pavón, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (2022). *Fenomenología del Espíritu* (J. A. Díaz, Trad.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Henrich, D. (2004). Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State. Pippin, R. & Höffe, O. (Eds.) *Hegel on Ethics and Politics*. London: Palgrave. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498176.011>
- Honneth, A. (2014). Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 62(5), 787-800. <https://doi.org/10.1515/dzph-2014-0054>
- Houlgate, S. (2016). Right and Trust in Hegel's *Philosophy of Right*. *Hegel Bulletin* 37(1), 104-116. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.5>

- James, D. (2007). *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*. New York: Continuum.
- James, D. (Ed). (2017). *Hegel's elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jessop, S. (2012). Education for Citizenship and "Ethical Life": An Exploration of the Hegelian Concepts of *Bildung* and *Sittlichkeit*. *Journal of Philosophy of Education* 46(2), 287-302. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2012.00849.x>
- Kain, P. (2018). *Hegel and Right. A Study of the Philosophy of Right*. New York: State University of New York Press.
- Lumsden, S. (2020). Freedom and the Logic of History. Bykova, M. & Westphal, K. (Eds.) *The Palgrave Hegel Handbook*. London: Palgrave. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_24
- Marcuse, H. (1984). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (J. Fom-bona de Sucre, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2015). *Antología* (H. Tarcus, Trad.). México: Siglo XXI Editores.
- Merrill, D. (1998). Hegel's System of Needs: The Elementary Relations of Economic Justice. *Hegel Bulletin*, 19. 51-72. <https://doi.org/10.1017/S0263523200001282>
- Moyar, D. (2021). *Hegel's Value. Justice as the Living Good*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197532539.001.0001>
- Neocleous, M. (1998). Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market. *History of European Ideas*, 24. 43-58. [https://doi.org/10.1016/S0191-6599\(98\)00009-6](https://doi.org/10.1016/S0191-6599(98)00009-6)
- Nuzzo, A. (2012). *Memory, History, Justice in Hegel*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230371033>
- Olesen, T. (2015). *Global Injustice. Symbols and Social Movements*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137481177>
- Osigwe, U. (2008). The individual, The State, and Political Freedom in Hegel. *Hegel-Jahrbuchs*. 97-101. <https://doi.org/10.1524/hgjb.2008.10.jg.97>
- Pelczynski, Z. (Ed). (2016). *Hegel y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Pinkard, T. (1999). Virtues, Morality and *Sittlichkeit*: From Maxims to Practices. *European Journal of Philosophy* 7(2), 217-239. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00083>
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía* (C. García-Trevijano, Trad.). Madrid: Acento Editorial.
- Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Popper, K. (2008). *La sociedad abierta y sus enemigos* (E. Loedel, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
- Ritter, J. (1982). *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge: MIT Press.
- Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum.
- Valcárcel, A. (1988). *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona: Editorial Anthropos.

- Venasco, A. (1973). *Vida y obra de Hegel*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Yeomans, A. (2018). Family Structures as Fields of Historical Tension: A Case Study in the Relation of Metaphysics and Politics. Thompson, M. (Ed.). *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*. London: Routledge, 227-251.
- Ware, R. B. (2000). Freedom as Justice: Hegel's interpretation of Plato's Republic. *Metaphilosophy* 3. 97-101. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00150>
- Weber, M. (2007). *El político y el científico* (J. Abellán, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Weil, E. (1970). *Hegel y el Estado* (M. T. Poyrazián, Trad.). Córdoba: Ediciones Nagelkop.
- Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172257>

Precedentes del pensamiento psicoanalítico en la estética de Nietzsche

Precedents of Psychoanalytic Thought in Nietzsche's Aesthetics

SERGIO CASADO CHAMIZO*

Resumen: El viraje psicológico de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* lo llevó a reconsiderar muchos aspectos de su obra anterior sobre la metafísica del artista y abordarlos desde una perspectiva científica. Analizamos los estados psicofisiológicos derivados de las fuerzas de Apolo y Dioniso, descritos *El nacimiento de la tragedia*, hasta su segunda etapa a través del análisis de la potencia creativa del sueño desde la óptica del psicoanálisis freudiano. Nuestro objetivo es estudiar los efectos e interpretaciones de las predicciones de Nietzsche sobre las imágenes de la Modernidad utilizando las pinturas melancólicas presentes en la lectura posterior desde el arte de Giorgio de Chirico.

Palabras clave: Friedrich Nietzsche, Estética de los afectos, Psicología del arte, Arte y melancolía, Psicoanálisis.

Abstract: Nietzsche's psychological shift from *Human, All Too Human* led him to reconsider many aspects of his earlier work on the metaphysics of the artist and approach them from a scientific perspective. We analyze the psycho-physiological states derived from the forces of Apollo and Dionysus, as described in *The Birth of Tragedy*, through his second stage by analyzing the creative power of dreams from the perspective of Freudian psychoanalysis. Our goal is to study the effects and interpretations of Nietzsche's predictions on Modernity using melancholic paintings present in post-Nietzschean art, such as the works of Giorgio de Chirico.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Aesthetics of Affections, Psychology of Art, Art and melancholy, Psychoanalysis.

Recibido: 20/10/2022. Aceptado: 02/05/2023.

* Investigador Predoctoral en el Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Salamanca y Técnico de Apoyo a la Investigación en la Universidad de Valladolid. Email: s.casado@usal.es y sergio.casado@uva.es. Principales líneas de investigación: Estética y Teoría de las artes moderna y contemporánea; estética y teoría de la imagen; pensamiento estético y cultural de Susan Sontag; estética de F. Nietzsche; filosofía de los afectos de B. Spinoza; crítica de arte *queer* y feminista. Publicaciones recientes: Casado Chamizo, S. (2021). «Entre Nietzsche y Spinoza: estética afectiva desde la voluntad de poder», *Revista de Filosofía*, 46(2): 293-312 y Casado Chamizo, S. (2022). «La estetización discursiva del cuerpo femenino en la fotografía de Francesca Woodman», *BRAC: Barcelona, Research, Art, Creation*, 10(2): 48-73.

1. Introducción

Pensar la relación del individuo con el arte a partir, no solo de la caída en desgracia de los valores propios de la serena racionalidad de la Ilustración, sino también de las subsiguientes exploraciones del Romanticismo en materia de crítica de arte, allanó el escenario para que emergieran toda una suerte de propuestas que jugaban con diversos extremos y disidencias desde las Vanguardias. Esto es algo que ya Ortega analizaba cuando señaló que, ante el acontecimiento de una crisis, el individuo pierde sus antiguos referentes y no es capaz de posicionarse ante nuevas convicciones (Ortega y Gasset, 1989, 89). Ciertamente, ante una situación como esta, no es de extrañar que el retorno de posturas esencialistas en la Estética tenga su sentido cuando la pregunta por el Arte mismo traía consigo el presagio hegeliano de su propio fin ante la crisis de la representación (Danto, 2010). De este modo, es razonable que la sensibilidad de los pensadores de finales del siglo XIX y principios del XX se dirigieran a tendencias realistas o, por el contrario, se interesaran por formas artísticas surrealistas y conceptuales. En esta polémica, Nietzsche veía desde *El nacimiento de la tragedia* a la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la ópera de Wagner como los fundamentos metafísicos de la experiencia estética del ser humano y la reanimación de un sustrato nacional a través del *Volksgeist* alemán. Pero, claro está, un convencimiento de ese tipo acaba por ser insuficiente cuando empiezan a surgir las desavenencias teóricas con una voluntad negadora de la vida y un nacionalismo alemán antisemita y humillado ante valores teológicos.

El profundo desencanto y la decepción que dejó este descubrimiento en Nietzsche dieron pie a una profunda reflexión de sus planteamientos filosóficos. A partir de la revisión materialista que Nietzsche experimenta a partir del giro antimetafísico y positivista con *Humano, demasiado humano*, podemos apreciar que la dimensión artística que había representado con Apolo y Dioniso termina por concretarse en los estados psicofisiológicos del sueño y la embriaguez, sin llevarlos necesariamente a una metafísica axiológica del cuerpo y de las diferentes relaciones circunscritas a la experiencia estética. Con esto, Nietzsche dibuja una aproximación desde la estética que le permite analizar las diferentes facetas del ser humano para seguir desarrollando su propuesta de una voluntad creativa a través del deseo y las posibilidades performativas del cuerpo.¹

En este sentido, apreciamos que en el pensamiento artístico de Nietzsche llega un propósito de reconsiderar esas facetas de la voluntad de poder desde la psicología, precisamente, como un eje vertebrador de los afectos en contacto directo con la sensibilidad y la creativi-

1 Hablamos de las posibilidades performativas del cuerpo en el sentido en que señala Marina Silenzi (2006) al señalar a la razón moderna o conciencia como el producto del juego que ejerce el cuerpo con los valores y discursos (208). De esta forma, seguimos la lectura de Foucault (2014) para abordar una genealogía psicosomática en ese orden estético: «La procedencia atañe al cuerpo [...] sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha, se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto [...]. El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia» (30-32)

dad: «El estado estético tiene una superabundancia de *medios de comunicación*, juntamente con una extrema *receptividad* a los estímulos y los signos» (FP IV, 14 [119], 557; Heidegger, 2000, 214).² Con ello, las imágenes del instinto artístico o estado estético de la voluntad coinciden en la toma de conciencia de la quietud de las apariencias y de los momentos que nos posicionan en el mundo a través de las experiencias creativas de imágenes. En su etapa anterior podíamos situar este proceso como una superposición de veladuras en el mundo a través de un ímpetu metafísico que se expresaba mediante dos fuerzas de la naturaleza. Posteriormente, Nietzsche recupera esta diversidad de fuerzas y, en lugar de posicionarlas en instancias suprasensibles, las dispone en la inmanencia del sujeto creador y traslada esas dimensiones o fuerzas artísticas a la conciencia y al cuerpo desde la psicología. De esta forma, estudia ese estado estético necesario para el devenir de la creación artística —en referencia a todo acto creativo— desde el espacio psicológico del sueño: «Debido a esta extraordinaria profundización del estado de ánimo, el arte y la poesía hallan precisamente en estas épocas efímeras y de ensueño su terreno natural, igual que las plantas más raras y delicadas crecen en las laderas escarpadas de los montes» (OC III, «Humano, demasiado humano», 178, 324).

A través de esto, la intención de este artículo radica en analizar los caminos en los que posiciona esa reconducción de sus planteamientos hacia la psicología sin abandonar la propuesta ontológica de la voluntad desde una dimensión estética. Apuntamos de entrada que Nietzsche reflexiona en un contexto de pensamiento romántico, que le viene de su joven obsesión por Hölderlin y Schiller, y desde ahí anticipa algunos elementos centrales del psicoanálisis (Assoun, 1986; Chapelle, 1993; Russell, 2017). Nosotros no vamos a detenernos ahí, sino que avanzamos en estudios y autores posteriores para proponer un análisis más desarrollado también desde el arte que recibe el análisis de Nietzsche.

2. El «malentendido de mi juventud»: un camino de la metafísica a la psicología

En su intento por fundamentar metafísicamente la experiencia estética del mundo y el despliegue de la voluntad del ser humano, Nietzsche propone en *El nacimiento de la tragedia* una genealogía de la necesidad de arte y de la metáfora (OC I, «El nacimiento de la tragedia», 3, 345). A través del proceso de adaptación del caos de la naturaleza a los contornos ontoepistémicos y lógicos de la razón, el ser humano construye una fenomenología de las imágenes a través del lenguaje que le permite adaptar el entorno a sus propias categorías. Más concretamente, nuestro autor deposita su análisis estético a partir de una dualidad que centra en la Grecia Clásica y que encarna con las figuras olímpicas de Apolo y Dioniso: «Mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado, no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisíaco*» (OC I, «El nacimiento de la tragedia», 1, 338). A partir de aquí, el transcurso del arte vendría forjado en torno a una

2 Cito las obras de Nietzsche siguiendo las ediciones de *Obras completas y Fragmentos póstumos* dirigidas por Diego Sánchez Meca. Haremos referencia a estas compilaciones mediante las siguientes formulaciones: OC (*Obras completas*) volumen, título de la obra entre comillas, alguna precisión si corresponde (capítulo, parágrafo, parte, etc.), el año y la página; FP (*Fragmentos póstumos*) volumen, el número de referencia y página.

conceptualización ordenadora de las imágenes razonables de Apolo y por el frenesí patético de Dioniso. Es decir, entre la construcción ordenada de imágenes que se sitúan en el aparato lógico de la belleza, propias de la luminosidad racional que simboliza Apolo, y el despliegue de las pasiones y las pulsiones más primitivas, características del canto trágico a Dioniso.

Desde estos principios, Nietzsche propone en su primera gran obra un juego de roles que se adentran intrínsecamente en la esencia creativa del ser humano, lo que evidencia que ambas dimensiones no son contrarias entre sí, sino que son las dos caras de un mismo impulso estético (OC I, «El nacimiento de la tragedia», 16, 399; Hanza, 1989, 59-76; Silk & Stern, 1984, 288). Es decir, no acontece un juego dialéctico al modo hegeliano —aunque en *Ecce homo* apunte a una fuerte presencia hegeliana en este texto al asumir que a lo largo de la historia se ha dado un proceso de negación entre ambas facetas (OC IV, «Ecce homo», 817)—, sino que la dimensión apolínea y dionisíaca se encuentran irremediablemente presentes en todas las acciones de la vida. De este modo, la difícil relación entre lo apolíneo y lo dionisíaco en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: «Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general» (OC I, «El nacimiento de la tragedia», 21, 426; Vogel, 1966, 93). Y, en este sentido, la creación de imágenes —en el amplio sentido de la palabra para Nietzsche³— apunta irremediablemente a un claro intento de la voluntad, el deseo o las pasiones por triunfar sobre el mundo.

Resulta evidente, entonces, que el catedrático de Basilea centra su discurso en un fuerte contenido metafísico y en la figura del artista como herencia de la metafísica del artista de Schopenhauer. Como sabemos, su maestro no lo desarrolla en estos términos, sino que apunta a la voluntad como fuente creativa de representaciones desde el *principium individuationis*. Así pues, habremos de liberarnos de esos velos, de toda estética de las imágenes y de toda voluntad, para acceder a los verdaderos ideales del mundo y de la vida. Pero lejos de esto, Nietzsche señala que el *pathos* trágico apunta a un impulso vitalista que no debe ser destruido, sino todo lo contrario, asumido y aceptado para que la voluntad de crear metáforas se entrelace en perfecta sintonía con los impulsos de los deseos para aumentar la potencia.

Más adelante, sobre todo a partir de textos como *El ocaso de los ídolos* o *La genealogía de la moral*, desarrollará este entramado creativo desde instancias del poder en sentidos que serán retomados por autores como Foucault; es decir, como constituciones discursivas de una voluntad moralista que ha transfigurado los valores y ha impuesto sus determinaciones para el dominio de las fuerzas desde la moral y la religión a través de un entramado teológico y metafísico. Dejando esto de lado, lo que nos interesa en este momento es el proceso constitutivo de las imágenes que, como vemos, estará presente en todo el pensamiento nietzscheano. Ciertamente, en *El nacimiento de la tragedia* sienta unas bases teóricas sobre las creaciones estéticas a través de la dualidad Apolo/Dioniso, pero esta perspectiva entra en tensión cuando nuestro autor se desdice de la influencia metafísica de Schopenhauer y la perspectiva estética de Wagner como ejemplificación de esta propuesta, especialmente cuando reconoce el

3 El sentido de las imágenes y su creación tienen para Nietzsche un amplio espectro que se ramifica en diversas tendencias, todas ellas estéticas, pero que llevan la impronta de otras dimensiones, tanto desde la metafísica, desde la ciencia como desde la ética. (Santiago Guervós, 2004, 455).

carácter negativo y antivitalista del primero y la predisposición del segundo al moralismo cristiano a partir de sus últimas obras:

Para ser justos con *El nacimiento de la tragedia* (1872), habrá que olvidar algunas cosas. La obra ha *influido* e incluso fascinado por lo que en ella había de erróneo — por su aplicación al wagnerismo, como si este fuese un síntoma de *elevación* [...] en cambio, se hizo oídos sordos en cuanto el escrito albergaba de valioso en el fondo [...] es decir, una primera enseñanza de cómo los griegos acabaron con el pesimismo [...]. La tragedia es justamente la prueba de que los griegos *no* fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó en esto, como se equivocó en todo (OC IV, «Ecce homo», 817).

Pero, como bien sabemos, todo el pensamiento de Nietzsche está atravesado por ese binomio estético entre lo apolíneo y lo dionisiaco (Santiago Guervós, 2004, 185). Bien es cierto que la propuesta de Nietzsche acerca del origen de la tragedia, especialmente la dimensión de lo apolíneo y lo dionisiaco, ha pasado a mejor vida en el plano de los estudios culturales y filológicos: «For better or worse, the Apolline and the Dionysiac are not translatable into constant analytical equivalents: the embodiment of each varies according to the embodiment of the other» (Silk, M. S. & Stern J. P., 1984, 266). Sin embargo, tampoco deja de ser cierto que Nietzsche sitúa estas dos fuerzas creativas del ser humano en dos instancias fisiológicas y psicológicas —la del sueño creativo de las bellas imágenes y la embriaguez pasional— como formas de expresión metafísica de estas fuerzas (OC I, «El nacimiento de la tragedia», 2, 342; Santiago Guervós, 2004, 235-236). Tener esto presente es importante porque podría parecer que ambas dimensiones están insalvablemente polarizadas. Con todo, desde estas notas psico-fisiológicas y ontológicas, Nietzsche apunta a una disolución de los contornos del sueño y la embriaguez sin perder de vista lo que suponían ambas disposiciones en el pensamiento clásico: «Para el artista clásico, guardar la medida no es renegar de una fuerte sensualidad, siempre latente y activa, sino sublimarla, hacerla inteligente» (Sánchez Meca, 2005, 175).

Lo que Nietzsche salva de esta primera propuesta es, a fin de cuentas, la presencia del cuerpo como ejecutor del arte y receptor de la creación. En otras palabras: Nietzsche traslada la visión metafísica del arte a una constitución material del cuerpo, proponiendo una fisiología del arte que apunte a unos determinados estados psicológicos de creatividad: «El fenómeno dionisiaco visto desde el estado de la “embriaguez” hay que entenderlo, entonces, como una “experiencia corporal” y como una “experiencia creadora”» (Santiago Guervós, 2004, 242). Para superar lo que él mismo denominó como el «malentendido de mi juventud» al no haberse «desembarazado completamente de la metafísica» (FP III, 27[78], 630) debe ser consecuente con la realidad en la que se adentra al tomar esas mismas fuerzas y leerlas ahora desde un prisma más positivista. De este modo, despoja su ideario de toda fuerza esencial y lo sitúa en el conjunto orgánico y psicológico del artista: «Para que haya arte, para que haya cualquier tipo de acción y de contemplación estéticas, para ello es indispensable una condición fisiológica previa: la ebriedad» (OC IV, «El crepúsculo de los ídolos», 8, 658).⁴ Por tanto, Nietzsche propone una deriva hacia la inmanencia sin metafísicas, es decir,

4 En las páginas siguientes, Nietzsche ahonda sobre esta idea desde la «psicología del artista» a través de la ebriedad de Apolo como excitación de la visión y las imágenes y en la ebriedad de Dioniso como «expresión del

situando esas mismas determinaciones artísticas desde instancias psicológicas y fisiológicas concretas: desde los estados psicofisiológicos del sueño y la embriaguez leídos desde ese nuevo sentido.

3. Del sueño apolíneo al surrealismo onírico: entre psicoanálisis y arte

Cuando Nietzsche aborda esta segunda deriva con un tono más psicologicista, no busca desarrollar su filosofía desde cuestiones puramente científicas, sino que, a la vez que introduce nuevas propuestas, continúa desarrollando las mismas cuestiones que en el tiempo de *El nacimiento de la tragedia*. Lo que abandona a partir de aquí es la perspectiva de la metafísica del artista y sitúa esos impulsos metafísicos en la psicología del sujeto artista a la hora de crear metáforas sobre el mundo a través de la voluntad: «Sobre el plano psicológico, lo apolíneo y lo dionisiaco son impulsos humanos, instintos (*Triebe*), bajo los cuales son subsumidos modos de percibir, experimentar, expresar y responder a la realidad» (Santiago Guervós, 2004, 225-226). Es por ello que, a partir de este proceso psicológico, el análisis estético se introduce de lleno en los estados psicofisiológicos del sueño y la ebriedad.

Nietzsche concibe la dimensión onírica como un momento y espacio de interrupción de la razón desde donde accedemos a los impulsos creativos y llevamos a cabo una relación con los estímulos nerviosos. De esta forma, el acceso a esos procesos psicológicos se presenta como una instancia preconsciente desde la que adentrarnos en la interpretación de las creaciones y las construcciones de la conciencia:

En el sueño nuestro sistema nervioso se ve estimulado continuamente por múltiples causas internas [...] y así el espíritu tiene cien motivos para sorprenderse y buscar las causas de estas excitaciones: el sueño entonces *es la búsqueda y la representación* de las causas de estas sensaciones excitadas, es decir, de causas supuestas (OC III, «Humano, demasiado humano», 1, §13, 80; Drivet, 2017a, 278).

Necesita poner en el centro de gravedad esas cuestiones que hasta ahora habían quedado amparadas por la metafísica del artista. El artista creaba según su voluntad por una determinada asunción de las fuerzas más profundas de la naturaleza. El sueño inspirado de Apolo proyecta metáforas en el mundo, como fantasmas de los deseos de la voluntad irracional. Estas imágenes no son enteramente visuales, aunque de algún u otro modo atiendan a ese medio; más bien, esas metáforas se presentan, sobre todo, lingüísticamente en los discursos que la voluntad del artista concibe. En este sentido, Sarah Kofman, que estudió ampliamente el pensamiento de Nietzsche y Freud, apunta con precisión a la dimensión metafórica en la filosofía nietzscheana como un conjunto de perspectivas conforme a una voluntad de ilusión para retomar constantemente el espacio volitivo de las máscaras, del sueño y el arte

afecto» (OC IV, «El crepúsculo de los ídolos», 10, 660). De modo que, aunque continúa con su posición de la psicología del arte fuera de la metafísica del artista, a partir de esa etapa con *El crepúsculo de los ídolos*, el filósofo abandona la dimensión del sueño y traspaasa toda la fuerza estética al impulso de la ebriedad de la voluntad dionisiaca (Heidegger, 2000, 99). Es el momento en que todo su pensamiento orbita en torno a la voluntad.

(Kofman, 1993, 74). Las metáforas que imagina y proyecta la conciencia apuntan a una necesidad de orden y belleza en la que la voluntad se vea congraciada con la naturaleza.

Pero ahora eso cambia. El solapamiento de metáforas ha dado lugar a una estética vacía de sentido y rígida en sus valores. La naturaleza se torna insoluble a los conceptos aplicados, además de inaccesible desde disposiciones del ánimo que envuelve a Europa con el abandono propio del nihilismo pasivo. Este desenvolvimiento de las imágenes en un escenario que anticipa la zozobra del sujeto moderno, quien presencia el fin de los valores universales de la tradición, se manifiesta en un estado psicológico de nihilismo, común en Occidente. De esta forma, señala Kofman, las metáforas abandonan su carácter dionisiaco y quedan amparadas por una voluntad nihilista «que predica la renuncia a los sentidos porque, a pesar de su deseo, sería incapaz de satisfacerlos» (Kofman, 1933, 72). Lo que queda es un sentimiento melancólico ante la caída de todos los grandes ídolos que transforma el sentir y deseo del sujeto moderno. Precisamente, esta reflexión puede entenderse de forma más solvente a través del análisis de la obra de Giorgio de Chirico, gran lector de Nietzsche, en la producción de la llamada *pittura metafisica*.

En las pinturas metafísicas de De Chirico podíamos apreciar precisamente un conjunto de formas y dimensiones subjetivas que se adentran en cuestiones muy profundas de la psique humana. A través del entrelazamiento de estas formas con un conjunto de escenarios oníricos, sobre un juego de evocaciones que se mueven entre el recuerdo y la melancolía, administra desde sus figuras un acceso de «turbación» (Bretón, 1995, 145). Es decir, el acceso a un misterio donde es necesario habitar la nueva realidad, reconciliarse con el mundo que ha perdido el sentido y la utilidad, sin creer «que pueda redimir a la humanidad un nuevo *sentido* de la vida, una nueva *religión*» (De Chirico, 1990, 39). El artista trata de presentar, mediante el recurso de figuras fantasmales y escenarios desolados, una distancia con la representación de objetos que nos eran cercanos.

En este sentido apuntan las pinturas con una carga mitológica en las que impera la presencia de estatuas clásicas o espacios arquitectónicos renacentistas modificados, como *Enigma de una tarde de otoño*, que extrañan la mirada del espectador; o como *El doble sueño de la primavera*, en los que hay una sobrexposición de elementos en el que un cuadro interno nos desvela una abstracción geométrica; o una imagen que choca con el entorno y nos transporta a otro espacio, como ocurre con *La melancolía de la partida*, donde ese orden geométrico se materializa explícitamente en el conjunto de elementos que dibujan la escena general. Estamos ante la imagen evocadora de un sinsentido o construcción que sobrepasan las funciones lógicas de la representación como provocación a nuestros sentidos y a nuestra tranquilidad: «La operación mediante la cual se suprime el sentido lógico en el arte deberá consistir, por tanto, en eliminar de este último toda inclinación, toda tendencia y toda forma de movimiento, dejando en su lugar únicamente aquello que tenga que ver con el equilibrio, la estabilidad y la quietud» (Castilla Cerezo, 2014, 35). El orden metafísico que Nietzsche había expresado en las figuras de Apolo y Dioniso se desliza hacia la obra de De Chirico con la intención de aunar esa doble vertiente, creativa y destructiva, para presentar un escenario donde la destrucción viene por parte de la incapacidad de la razón lógica de establecer concordancias adecuadas y estables. El hecho de que el espacio onírico que representa De Chirico se adentre en este sentido en un examen de las representaciones desde el sueño, atiende al carácter creativo y retrospectivo que propone Nietzsche desde su deriva psico-

lógica. En este sentido, podemos precisar que este examen se sitúa en un planteamiento de corte más (pre)psicoanalista.

Nietzsche entiende esta capacidad creativa del sueño diurno como un acceso a las capacidades volitivas del ser humano y sus impulsos artísticos más profundos. Es decir, en un acceso a la voluntad de ilusión por estructurar un mundo que haga accesible los deseos de plenitud. Así, establece que el sueño es una resonancia de los acontecimientos que subyacen a la consciencia y que a partir de ella salen a relucir los mecanismos artísticos de la voluntad: «en el sueño sigue actuando en nosotros ese antiquísimo fragmento de humanidad, que es la base sobre la que se ha desarrollado [...] la razón: el sueño nos transporta a lejanos estados de la cultura humana y nos proporciona un medio para comprenderla mejor» (OC III, «Humano, demasiado humano», I, §13, 81). El análisis del estado onírico en el que se adentra Nietzsche para proponer un estado artístico desde una nueva dimensión queda explicitado por la propuesta que posteriormente lleva a cabo Freud con respecto al análisis de la psique desde las imágenes de los sueños. No hacemos referencia a una dimensión interpretativa de las escenas que aparecen en los sueños, sino al carácter revelador del inconsciente en los momentos de ensoñación y la capacidad creativa del propio sueño: «Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: solo ahora alborea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida» (OC III, «La gaya ciencia», 4, §333, 851).

Freud concreta que las escenas e imágenes que soñamos aluden a una instancia psicológica más profunda de la propia consciencia y que se expresa en este espacio, fuera de la lógica temporal del mundo de la vida, como una expresión de los deseos primarios. Esto es así, argumenta, porque en el espacio onírico se produce el desencadenamiento de los impulsos reprimidos a través de su manifestación en imágenes que, por el estado psicofisiológico del sueño, no quedan auspiciadas ni determinadas por los valores regulativos de la razón práctica: «con mucha frecuencia y bajo las condiciones más diversas hallamos sueños que pueden comprenderse sólo como cumplimiento de deseos y que exponen su contenido sin ningún disfraz» (Freud, 1991a, 146). Así, los acontecimientos que aparecen en nuestros sueños nos revelan, según Freud, un espacio de interpretación que yace sobre el sustrato que configura nuestras determinaciones a todos los niveles de la vida.

Ahora bien, aunque este planteamiento nos debería proporcionar un modo de abordaje a la cuestión para analizar ese aspecto del sueño en Nietzsche, la perspectiva de Freud no deja de ser controvertida, incluso dentro del psicoanálisis. Partiendo de las tesis freudianas, Lou Andreas-Salomé (2001), como nexo personal entre ambos autores (Assoun, 1986, 43), retoma y discute estas tesis y las precisa a través de un análisis propio que se imbrica al pensamiento nietzscheano. Desde aquí, pone en duda la veracidad del recuerdo consciente de un sueño porque el proceso psicológico que requiere para ponerlo ante la conciencia y criarlo a través de nuestro lenguaje «contienen ya una racionalización de lo vivido y *eo ipso* una falsificación de sus contenidos latentes» (39). Ciertamente, aquí está siguiendo la elaboración secundaria que Freud (1901b, 489) señala como la cuarta formación de los sueños —junto a la condensación, el desplazamiento y la representatividad—, en la que reconoce una disolución entre las fronteras del material onírico y los sueños diurnos; pero la crítica de Andreas-Salomé se dirige al estatus ontológico de esos acontecimientos que Freud no señala y ella sitúa en la fragmentariedad de lo real en ambos estados:

Pues si el sueño se divide y se multiplica, no lo hace sino para salir al paso de la racionalización. Al contrario ocurre en la vigilia, estado de vigilia lógica: cuya realidad reside por completo en la división del yo y de lo opuesto a él [el Otro]: para poder vivenciarse interiormente a sí mismo, tiende a la unificación. Lo irreal en la vigilia es precisamente aquello que permanece en lo puramente subjetivo sin hallar modos de conexión con el mundo exterior puesto que este forma parte de él y no es superable más que artificialmente. Lo irreal en el sueño es, en consecuencia, precisamente la aparente salida fuera de lo subjetivo en todas sus múltiples realidades, pues este tiende a evadirse de la realidad básica del inconsciente que abarca conjuntamente al sujeto y al objeto (Andreas-Salomé, 2001, 41).

Desde aquí, la filósofa cuestiona el esquema freudiano de los sueños y demuestra que los límites que pueden darse en las creaciones imaginativas, ficcionales o inconscientes son mucho más porosos que lo que se pensaba. Además, acceder a los sentidos ocultos de las creaciones y comportamientos del individuo a través de una interpretación de los sueños nos demuestra una metodología viciada en sus principios. Por el contrario, Andreas-Salomé recupera ese principio psicológico de la voluntad nietzscheana y establece la relación entre las diferentes dimensiones del sueño y la ficción con su proyección corporal en un sentido erótico:

El cuerpo muestra la instintiva sabiduría de lo erótico [...] lo que nos interpela y realmente se expresa no radica en una realidad inmediata, ni tampoco se halla a menudo en concordancia con la forma de ser y condición del hombre interior, y [...] nos habla únicamente de una vida interior que ya no existe, que solo se mantiene en los rasgos del cuerpo (Andreas-Salomé, 2018, 77).

Con ello, la dimensión creativa del sueño de la que nos hablaba Nietzsche se posiciona en otro lugar más cercano y sensible. Ya no es ese acceso interpretativo de las imágenes oníricas como expresiones inconscientes de la voluntad, sino que aquí la dimensión latente de la voluntad se vuelve manifiesta en esa imbricación de estímulos estéticos que atraviesan el cuerpo y la psique desmontando las barreras de las posibilidades creativas: «en el comportamiento artístico actúan viejas fuerzas que se entretajan con otras individuales por medio de la excitación pasional; [...] se produce una síntesis del entorno y el ahora como una experiencia básica, en ambas se da una conjunción en el arrebato» (Andreas-Salomé, 2018, 99-100). De modo que, en ese juego de expresiones pulsionales del espacio onírico y somático, la voluntad, como instancia psicológica preconscious y pulsional, contribuye un impulso creador de satisfacción de esos deseos inconscientes y reprimidos por las otras voluntades negadoras de la vida, guardando el deseo desde un *Memento libidines* que desarrolle el estado psicofisiológico de la embriaguez (Drivet, 2017b, 1670; Santiago Guervós, 2004, 241). Los sueños, en este sentido general, el material onírico y latente que la voluntad representa ante la consciencia como construcciones imaginativas de un estado psicológico apolíneo, tratan de ser fiel recuerdo de esos deseos largamente postergados en el constante intento de proyectarse y cristalizar en el mundo y en los cuerpos de las otras voluntades de

poder. Son imágenes de un deseo de proyección erótica hacia esa falta, esa vida interior que ya no existe, la melancolía ante la partida de las convicciones.

El espacio creativo de los sueños en el pensamiento estético de Nietzsche abarca en sentido amplio desde el psicoanálisis como eje vertebrador del Yo, constituido por un conjunto de formaciones ficcionales, metáforas, imágenes que no quedan determinadas en una única dimensión, sino que acceden a diversas dimensiones del mundo de la vida. El estado psicofisiológico del sueño supone una disposición psicológica y corporal de la voluntad a crear imágenes que transitan desde procesos latentes del inconsciente hasta manifestaciones vivenciales absolutamente reveladoras del Yo en su relación con el mundo: «Lo que a veces durante la vigilia se sabe y se siente de manera poco clara [...] el sueño nos lo enseña de manera completamente inequívoca» (OC III, «Humano, demasiado humano», I, §76, 297). Las imágenes creadas en ese estado contienen un estatus epistemológico que nos permite acceder al autoconocimiento, al principio de los deseos de nuestra voluntad y a una constante necesidad de expresar todo ese conjunto de impulsos y deseos como un anhelo psicológico y vital de satisfacción y plenitud. Para este proceso, el sujeto se vale de todas las formas creativas de las que dispone. Como señala precisamente Andreas-Salomé y los posteriores teóricos de la psicología como Lev Vygotsky (2006), es precisamente en el arte donde la voluntad consigue crear imágenes de todo tipo para continuar con el acontecimiento que satisface las determinaciones del deseo, ya que en las representaciones artísticas la seducción erótica permanece, pero ahora con la posibilidad de situarla ante la conciencia para continuar con los acontecimientos estéticos: «Los sueños, dicen, despiertan aquellos deseos de los que nos sentimos avergonzados; solo en el arte, por consiguiente, se expresan esos deseos que no se pueden satisfacer de forma directa» (Vygotsky, 2006, 105; Santiago Guervós, 2004, 476). No quiere por ello decir que la propuesta de Vygotsky con respecto al arte en este estado del sueño se pliegue a la propuesta de Freud, ya que coincidimos con Lou Andreas-Salomé en que seguir sosteniendo una propuesta interpretativa de los sueños resulta, cuando menos, cuestionable. Sin embargo, la problemática a la que nos adentramos requiere tomar el espacio onírico como un lugar de acontecimiento de los impulsos inconscientes de la voluntad y las constituciones del espacio representacional de las imágenes relacionales ante las posibilidades que desarrolla la voluntad de arte en ese interior o profundidad que ya no está.

4. La profundidad psicológica del artista dionisiaco: melancolía de las imágenes

En este proceso de representación, el artista trata las formas como complementos de un escenario donde se juega el espacio de cumplimiento de un deseo de la voluntad que sugieran y estimulen sus impulsos hacia un placer o una angustia para la conciencia. Y sin duda este último aspecto, yendo hacia la influencia de los pronósticos de Nietzsche en el pensamiento y arte posterior, es el que nos interesa a la hora de entender ese entramado desde un espacio de interpretación genealógica de las imágenes que propone. La representación de los objetos, las formas e incluso la perspectiva que nos propone De Chirico con su lectura, rompe con todo orden lógico que pueda evocar el característico placer asociado a las formas bellas de la estética moderna. De hecho, Kofman, señala que todo ese nuevo arte apunta a una disociación que siempre termina por ser inquietante. Concretamente, señala una suerte de

espeluznante extrañeza como algo que nos es ajeno, como la fantasmagoría del *unheimlich* freudiano, en el que «permanece un ‘resto’ no reemplazable» (Kofman, 1995, 22).

Si volvemos a esas pinturas que hemos analizado, podremos desentrañar un estado melancólico desde las figuras oníricas que hemos venido señalando a través de un análisis más cercano a la psicología del sujeto moderno en la que Nietzsche se detuvo (Ávila Crespo, 2013). Estas figuras tratan de acceder a los precedentes de ese estado adecuacionista y preconsciente de la razón desde imágenes que muestran unas escenas que suponen una expresión de esos sentidos de detenimiento del orden lógico y de la interpretación para inquietar a la conciencia y excitar otras sensaciones. A través de ello, trata de abrir las nuevas disposiciones al sujeto para adentrarse en la zozobra melancólica de la Modernidad:

Revolución y modernidad tienen por lo demás afinidades evidentes: se derriba el pasado para poder esperar un futuro; se socava el presente, asfixiado bajo el peso de las antiguas tradiciones, para hacerlo más liviano o para conferirle un peso distinto; se trata, en todo caso, de crear las condiciones de nuevas legislaciones que puedan fundar, aquí y ahora, un nuevo punto de partida para el futuro (Astor, 2018, 161).

No se trata, por tanto, de concebir un cúmulo axiológico de las pulsiones fundamentales, sino señalar los límites de la razón para desbancar toda metafísica que trate de situar los mecanismos racionales como esencia del ser humano, sin por ello pretender tomar la razón por asalto. Se trata, en sentido extenso, de conferir un nuevo espacio al devenir de la vida y las emociones del espíritu. Ante la exacerbada cantidad de presiones que la epistemología y la razón práctica proyectaban en las diversas facetas psicosociales del ser humano, todo acto de rebeldía estaba condenado a un acceso de ansiedad por el devenir histórico-racional de la Modernidad. De esta manera, exponiendo un mundo en imágenes que aluden al sentido melancólico del ser humano por la zozobra de verse desamparado de unas categorías que le permitan adecuarse a un mundo que le es ajeno, las imágenes de De Chirico subvierten ese estado lógico-formal y se adentran en estados representacionales oníricos en los que «el mundo visible ha perdido todo su sentido, y más exactamente en el que parece que el mundo físico, el mundo de los fenómenos encierra un sentido indescifrable, metafísico, cuya inaccesibilidad nos deja inconsolables» (Clair, 1999, 87). La voluntad se encuentra ante la *décadence* sobre la que debe de proyectar un deseo de eternidad y desde la que se establecen los principios de individuación con las creaciones que sigue resultando su propia naturaleza creadora: «es, en cuanto al aspecto, serena; pero da la impresión de que algo nuevo deba ocurrir en esa misma serenidad y de que otros signos, además de los ya manifiestos, vayan a interrumpir en el cuadrado de la tela. Este es un síntoma revelador de la *profundidad habitada*» (De Chirico, 1990, 42).

Precisamente, ese estado de la voluntad, ante la melancólica situación que ha de abordar para calmar su angustia por una realidad ajena y opaca, busca un acceso a la profundidad del mundo desde el sueño que diluya las bellas formas de lo posible con lo real: «es por ello que la belleza no está nunca eximida de melancolía: está como en duelo de filosofía. Con el arte no se trata sólo de un simple trabajo negativo sino de un trabajo de duelo irremplazable por ninguna dialéctica dominante» (Kofman, 1995, 26). La voluntad termina irremediablemente ante la angustia de un afecto melancólico por la pérdida de referentes. Ya no sirven las constituciones miméticas ni metafóricas de los bellos sueños de Apolo. El espejo de las

metáforas que referían al deseo preconscious de la voluntad se rompe y deja al descubierto su fragilidad ante «la pérdida del objeto, aquello que, según Freud, engendra la melancolía hasta que se cumple el trabajo del duelo» (Kofman, 1995, 27).

Buscando los accesos a todo eso, De Chirico contribuye a la intención de la voluntad en un intento de reconciliación con el mundo en un sentido psicológico y metafísico, atrapando las representaciones despojadas de toda lógica, que se representan como formas producidas por la ensoñación. Esto lo vemos en sus series de *Interior metafísico*. Esa melancolía ante el sinsentido del mundo, ante la vida como sueño y ficción, mueve el instinto ontológico creador a instancias representacionales que tranquilizan al alma del ser humano, que quiere superar los valores modernos, que recurre a la memoria y vuelve a ella constantemente en sus representaciones para atraer hacia sí los momentos de mejor gloria, de los que la distancia le imposibilita no obstante apropiarse. De esta forma, el sentido psicológico entra de lleno para adecuar ese deseo preconscious con el afecto melancólico. Desde esta postura psicoanalítica que hemos analizado, como señalaba Vygotsky (2006), el artista saca a la luz todo esto a través de sus representaciones produciendo «un disfraz artificioso [...] que permita al artista revelar el deseo prohibido y, al mismo tiempo, engañar a la censura de la conciencia» (106). La pretensión de la voluntad de arte en este entramado psicológico nietzscheano que representa De Chirico en sus pinturas es proponer un estadio afectivo y, como señaló Andreas-Salomé, erótico desde la capacidad creativa de la voluntad de poder para hacer de ese anhelo una fuente de empoderamiento de la voluntad:

Esta es la clave: se trata de mostrar una realidad en la que los objetos son opacos, difuminándose en la representación metafísica de las apariencias. Es un nuevo realismo que cuenta con la melancolía de sus objetos, que presenta precisamente la imposibilidad de un significado concreto, que cae en el mundo de las cosas para representarlas en todo su misterio. Si la situación epocal es tan amenazante que, simplemente, se carece de la seguridad necesaria para intentar entenderla, sólo esos objetos inquietantes, opacos, indescifrables, aparecen como referentes. Salvamos los objetos porque quizá no podremos salvarlos a nosotros mismos, y, al hacerlo, los salvamos con todo su misterio, con toda su melancolía. Eso es lo que nos dice De Chirico. Los objetos se han perdido en su significado único, estable, fijo, pero a cambio hemos recuperado una realidad extraña, inquietante, donde las apariencias muestran su completo poder de seducción (Hernández Sánchez, 2000, 17).

Ante esa seducción de las ficciones del mundo con la que el instinto dionisíaco reconcilia lo apolíneo en un reconocimiento de fuerzas, la constitución del sueño queda en constante conexión con la memoria, el recuerdo, el residuo para esa habitación de la crisis del mundo desde el afecto. Como señala Kofman: «no se puede dejar de sentir la fragilidad de este edificio en ruinas, metáforas de nuestra fragilidad, de la ‘ruina’, del deterioro que nos amenaza a cada momento» (1995, 75). Por ello, el artificio continúa, ahora con la pretensión de aceptar la caída de los grandes relatos. En *Canción de amor*, De Chirico nos presenta uno de esos escenarios desproporcionados y fuera del esquema lógico. Tres figuras ocupan el espacio: la cabeza de una estatua de Apolo, un guante a la derecha y una esfera. Todas estas formas apuntan, de un modo u otro, a una huella del recuerdo que sobresale en este sueño romántico o su oportunidad.

Donde todo es representación de una ausencia que subsiste por sí misma en el encuentro con el mundo y la nostalgia que evoca para habitarlo desde estas formas de manera asertiva y afectiva. La voluntad de poder deviene artísticamente desde sus estados psicológicos oníricos, como acceso a instancias preconcientes, para habitar el mundo plenamente:

Pero si la flor, el hombre, la cola del pavo real tienen un origen negativo, entonces son realmente como las «armonías» de un dios, es decir, su realidad es una realidad de sueño. Por lo tanto, necesitamos un ser que produzca el mundo como una obra de arte, como armonía, y entonces la voluntad genera, por decirlo así, a partir del vacío, de la Πενία, el arte como Πόρος. Entonces, todo lo que existe es una imagen de la voluntad, también en la fuerza artística (FP I, 7 [117], 174).⁵

La melancolía de lo perdido se alía con la memoria en un constante acceso nostálgico para tener ante sí las imágenes de aquello que añora. La metafísica racionalista de la presencia ya no cumple su función de armoniosa adecuación más allá de la representación artística de los sueños más profundos que habita el nuevo escenario del mundo. De esta forma, apreciamos que el conjunto de formaciones psicológicas que establece Nietzsche se deposita en una instancia afectiva entre la conciencia y sus representaciones. En aras de adecuar los impulsos preconcientes de la voluntad, el planteamiento psicoanalítico encontramos en estos fragmentos, y que se extenderá posteriormente con las autoras mencionadas, sitúa la creatividad de la voluntad en relación perpetua con la razón para adentrarse en el mundo de los cuerpos como constitución de una nueva forma artística.

De este modo, el estado fisiológico y metafísico del sueño como forma de creación de imágenes y fuerzas artísticas se aviene en la segunda etapa de Nietzsche a una concepción psicológica que abre puentes de interpretación con una lectura psicoanalítica. No obstante, desde la lectura de Vygotsky y Andreas-Salomé, es capaz de salir de la oscuridad de los planteamientos de un fondo inaccesible a través de una transición hacia la psicología de los afectos, entendiendo por ello las formas en que la voluntad afecta al mundo y se expresa desde el arte en su cuerpo y en los otros cuerpos para presentar sus deseos. De este modo, la expresión de todo este entramado psicológico y estético se explicita desde una reconducción de la ya planteada fisiología del arte.

5. Conclusiones

La riqueza del pensamiento de Nietzsche da lugar a variedad de lecturas, y precisamente nosotros hemos querido poner de relieve la dimensión más psicofisiológica y relacional de su propuesta estética. Ciertamente, hemos comprobado que, aunque bien es cierto que en su primera época se adhiere a los planteamientos más típicamente metafísicos, tomando la propuesta de la voluntad de Schopenhauer y tratando de exponer ese enfoque desde la metafísica del artista, no tarda mucho en criticar esos planteamientos al ver en ellos una voluntad negadora de la vida. Esto, sumado a un naciente interés por la genealogía de los conceptos y los sentimientos estéticos y morales europeos, le lleva irremediablemente a proponer una escisión con su pensamiento juvenil.

5 Πενία (Penía) y Πόρος (Poros), los padres de Eros según Platón en el *Banquete* (Platón, 2014, 203b-c, 75).

Sin embargo, no deja de lado el planteamiento acerca de la voluntad como una fuerza ontológica que se circunscribe al ámbito artístico. Como hemos señalado, mientras que en *El nacimiento de la tragedia* esas fuerzas venían representadas por las esencias metafísicas de Apolo y Dioniso, a partir de su segunda etapa, en la que resituía todo su planteamiento desde la psicología humana, esa fuerza ontológica pasa a entrar en el espacio de la mente. La voluntad, esa fuerza metafísica que mueve las acciones de los individuos conforme a instancias irracionales, pasa a ser parte constituyente de la psicología del sujeto. De modo que no hay un abandono de sus ideas expuestas en la primera obra, sino que posiciona todo eso desde una nueva perspectiva. La razón lógica sigue proyectando y ordenando la realidad mediante imágenes y discursos que tranquilizan la conciencia frente a la hostilidad del mundo para satisfacer el deseo de la voluntad. A partir de aquí, desde la nueva óptica psicológica que toma Nietzsche, el sueño de Apolo y el frenesí de Dioniso pasan a formar parte de la «morfología de la voluntad de poder» (FP IV, 13[2], p. 505).

De este modo, a través de la fisiología del artista, Nietzsche aborda las creaciones de la voluntad desde un análisis de esos estados psicológicos y, más concretamente, el estado creativo del sueño. En ese escenario, la voluntad juega libremente sin estar atada a determinaciones de la naturaleza para reconciliarse con ella: «Hay que tomar al artista mismo: y su psicología (la crítica del impulso de juego en cuanto descarga de fuerza, placer en el cambio, en las impresiones de la propia alma, el egoísmo absoluto del artista, etc.)» (FP IV, 7 [3], 191). De este modo, el acto creativo de ficciones, metáforas, mitos y discursos transitan en torno a la brutalidad de la realidad para que la voluntad del artista sea afectada psicósomáticamente, de tal forma que su poder se vea estéticamente engrandecido. El poder de ser afectado y afectar de la voluntad es, a fin de cuentas, un poder estético. Por ello, detrás de esa propuesta estética se esconde un análisis psicoanalítico que requiere de interpretar las creaciones del sujeto artista para entender las pulsiones afectivas de su deseo. Las creaciones artísticas de la voluntad, como si se tratase de una creación imaginativa de la ensoñación, supone un acceso privilegiado para el análisis del deseo preconscious, pulsional y libidinal de la voluntad. De este modo, analizar la psicología del sujeto moderno y sus metáforas, como nos señalaba Kofman, nos revela un profundo deseo de sentir y transitar la melancolía de lo que ya no hay, la tragedia de lo perdido, para habitar la metáfora artísticamente. El análisis de esas imágenes oníricas nos aporta un espacio ontoespistémico mucho más evidente y que llevan el análisis a concebir, por todo ello, el principio de una voluntad radical de toda nuestra vida.

En cierto modo, este análisis no deja de ser un cierto intento de acceder al ámbito de las relaciones. No solo en cuanto la voluntad se ve necesitada de relacionarse con otras voluntades y fuerzas (FP IV 14[186], 608), sino en cuanto las relaciones entre los individuos a un nivel psicoafectivo requiere de la constitución, como señala Eva Illouz (2012), de un conjunto de soportables ficciones:

Para ser tolerable, la existencia humana requiere cierto grado de mentiras, fantasías y mitos. Sólo las mentiras y las ilusiones pueden lograr que sea soportable la violencia de las relaciones sociales. En otras palabras, los esfuerzos incansables de la razón para desenmascarar y rastrear las falacias de aquello que creemos nos dejarán temblando de frío, pues solamente la belleza, y no la verdad, nos dará consuelo (207).

Y vale la pena en tanto se aprecia que Nietzsche nos abre una vía de estudio desde las relaciones y el modo en que constituimos artística y discursivamente una mascarada de los deseos y necesidades psicológicas y sexoafectivas desde la estética. O, en otras palabras, de la forma en que psicológicamente creamos ficciones adecuadas de un Yo discursivo y social capaz de vérselas ante la ansiedad melancólica y trágica de unas imágenes que ya no apuntan a ningún tipo de seducción sino a su instantáneo consumo.

Referencias

- Andreas-Salomé, L. (2001). *Aprendiendo con Freud. Diario de un año, 1912-1915*. Barcelona: Laertes.
- Andreas-Salomé, L. (2018). *El erotismo*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Assoun, P.-L. (1986). *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Barcelona: Acanalado.
- Ávila Crespo, R. (2013). «Nietzsche, psicólogo de la cultura». *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 259: 257-274.
- Bretón, A. (1998). «Características de la evolución moderna y lo que en ella interviene», en *Los pasos perdidos* (pp. 135-156). Madrid: Alianza.
- Castilla Cerezo, A. (2014). «La supresión del sentido lógico en el arte. De Chirico, lector de Nietzsche». *Estudios Nietzsche*, 14: 33-45.
- Chapelle, D. (1993). *Nietzsche and Psychoanalysis*. Nueva York: SUNY Press.
- Clair, J. (1999). *Malinconia: motivos saturninos en el arte de entreguerras*. Madrid: Visor.
- Danto, A. (2010). *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el fin de la historia*. Barcelona: Paidós.
- De Chirico, G. (1990). *Sobre el arte metafísico y otros escritos*. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- Drivet, L. (2017a). «Nietzsche, ¿el primer psicoanalista?». *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 6(11): 251-287.
- Drivet, L. (2017b). «Genesis and profanation of the other world: The interpretation of the dreams». *The International Journal of Psychoanalysis*, 98: 1669-1697.
- Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Freud, S. (1991a). *Obras completas. IV: La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b). *Obras completas. V: La interpretación de los sueños (segunda parte) (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hanza, K. (1989). «Nietzsche sobre la tragedia». *Areté: revista de filosofía*, 1(1): 59-76.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche (I y II)*. Barcelona: Destino.
- Hernández Sánchez, D. (2000). «Memoria y melancolía: Benjamin, de Chirico, Warhol». *Revista de Filosofía*, 35: 7-21.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Kofman, S. (1993). *Nietzsche and Metaphor*. Londres: The Athlone Press.
- Kofman, S. (1995). *Melancolía del arte*. Montevideo: Trilce.
- Nietzsche, F. (2008-2010). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos. 4 vols.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos. 4 vols.
- Ortega y Gasset, J. (1989). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa.
- Platón. (2014). *El banquete*. Madrid: Gredos.
- Russell, J. (2017). *Nietzsche and the Clinic. Psychoanalysis, Philosophy, Metaphysics*. Londres: Routledge.
- Sánchez Meca, D. (2005). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.
- Santiago Guervós, L. E. (2004). *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta.
- Silenzi, M. (2006). «El arte como un nuevo pensar: la concepción nietzscheana y heideggeriana». *Andamios*. 2(4): 201-217.
- Silk, M. S. & Sterns, J. P. (1984). *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, M. (1966). *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*. Regensburg: Gustav Bosse Verlag.
- Vygotsky, L. (2006). *Psicología del arte*. Barcelona: Paidós.

Joaquim Xirau y Miguel de Unamuno

Joaquim Xirau and Miguel de Unamuno

ALBERTO OYA*

Resumen: El objetivo de este artículo es explorar la manera en que Joaquim Xirau y Miguel de Unamuno concibieron el amor. A pesar de que no hay motivos suficientes para concluir una influencia directa y filosóficamente relevante de Unamuno en la obra de Xirau, sí podemos concluir que la forma en que ambos autores concibieron el amor guarda ciertas similitudes. Así, ambos coinciden en concebir la entrega amorosa como un ejercicio de afirmación individual que trae consigo un incremento de la propia singularidad. También, tanto Unamuno como Xirau conciben la entrega amorosa como un acto que, aun surgiendo del propio individuo y no de como es de hecho el mundo, personifica aquello amado, dejando de ser así visto como un mero objeto y mostrándose bajo una forma personal. Y ambos, aunque de un modo distinto, hacen del relato bíblico acerca de la vida y Resurrección de Cristo un aspecto central de sus maneras de entender el amor.

Palabras clave: Agape, Amor, Charitas, Joaquim Xirau, Miguel de Unamuno, Persona.

Abstract: The aim of this paper is to explore the way in which Joaquim Xirau and Miguel de Unamuno conceived love. While there is no sufficient reason to believe that Unamuno had a direct and philosophically relevant influence on Xirau's work, we can conclude that the way in which both authors conceived love bears certain similarities. The two coincide in conceiving a loving giving of oneself as an act of self-affirmation that brings with it an increase in one's own singularity. Both Unamuno and Xirau also conceive of the act of lovingly giving oneself as an act which, though arising from the individual themselves and not from how the world actually is, personifies that which is loved, thus what is loved ceases to be seen as a mere object and appears under a personal form. Furthermore, and although in a different way, both make the biblical narrative about the life and Resurrection of Christ a central aspect of their ways of understanding love.

Keywords: Agape, Charitas, Love, Joaquim Xirau, Miguel de Unamuno, Person.

Recibido: 21/09/2022. Aceptado: 07/05/2023.

* Alberto Oya (PhD) es investigador contratado en IFILNOVA – Instituto de Filosofia da Nova (Universidade Nova de Lisboa, Portugal). Es autor de los libros *The Metaphysical Anthropology of Julián Marías* (Palgrave Macmillan, 2024), *First-Person Shooter Videogames* (Brill, 2023), *Unamuno's Religious Fictionalism* (Palgrave Macmillan, 2020) y *An Introduction to Logical Positivism* (Amazon Books, 2020). Sobre Joaquim Xirau, ha publicado los artículos "Joaquim Xirau: amor, persona y mundo" (*Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 99, no. 9 (2022), pp. 835–843) y "Amor propio: Joaquim Xirau" (*Estudios Filosóficos*, vol. 73, no. 213 (2024), pp. 317–321). Contacto: alberto.oya.marquez@gmail.com

1. Introducción

Joaquim Xirau (1895, Figueres – 1946, Ciudad de México) nació en 1895 en la ciudad de Figueres (España). Tras cursar estudios universitarios en Barcelona y Madrid, obtuvo en 1928 la cátedra de Lógica en la Universidad de Barcelona. Desde 1933 y hasta el fin de la Guerra Civil en 1939 fue decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona. En 1939, Xirau partió hacia México, donde fue profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de México. En 1946, Xirau sufrió un accidente vial en Ciudad de México que causó su muerte prematura a la edad de 51 años. Xirau es a día de hoy recordado principalmente por sus obras *Amor y mundo* (Xirau, 1940/1998) y *Lo fugaz y lo eterno* (Xirau, 1942/1998), ambas escritas durante su exilio en México.¹ Allí Xirau analiza la experiencia amorosa —entendida en su sentido más amplio, no tan sólo en relación al amor erótico o marital— desde una aproximación fenomenológica (es decir: descriptiva referente al contenido de la experiencia amorosa y sin discutir los factores fisiológicos que puedan ser concomitantes a la experiencia amorosa). Dicho brevemente, Xirau describe el amor como una actitud vital que, aún surgiendo del propio individuo y no del mundo, determina la forma en que éste *descubre* el valor del mundo. De acuerdo con Xirau, la experiencia amorosa consiste primariamente en situarnos a nosotros mismos en el centro de aquello amado, adoptando su punto de vista sin por ello alterarlo ni tampoco abandonar el nuestro, y es por ello que esta experiencia amorosa trae consigo una transformación íntima del individuo, permitiéndole gozar de una *vida renovada*, capaz de *ver* en aquello amado, y por extensión en el mundo entero, su propio valor. El interés filosófico de Xirau se encuentra, por un lado, en su capacidad de formular una concepción coherente, y de inspiración claramente cristiana, del amor como *agape* o *charitas*, lo cual es el contenido de su *Amor y mundo*; y, por otro lado, y éste es el tema de *Lo fugaz y lo eterno*, en articular una concepción coherente de la relación entre sujeto y mundo basada en el acto de entrega amorosa compatible con la intuición básica realista de que el mundo tiene un valor en sí, independiente de cuál sea la valoración subjetiva que se le dé, y que preserva el hecho evidente, que es a su vez la intuición fundacional del idealismo, de que la manera en como el individuo percibe y se relaciona para con el mundo depende de sí mismo y no de como es de hecho el mundo.²

Por otro lado, Miguel de Unamuno (1864, Bilbao – 1936, Salamanca) es, muy probablemente, el filósofo español más conocido y estudiado, tanto dentro como fuera de España. Desde un punto de vista filosófico, la relevancia de Unamuno reside en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Unamuno, 1913/1966). Allí Unamuno ofrece una formulación no-cognitivista de la fe cristiana, defendiéndola en tanto que ésta es, de acuerdo con Unamuno, el resultado natural (y, por tanto, inevitable) de la

1 Es interesante señalar que muchas de las ideas defendidas en *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno* fueron expuestas con anterioridad en otros de sus ensayos y artículos publicados durante la década de 1930. Me refiero, principalmente, a su ensayo *L'amor i la percepció dels valors* (Xirau, 1936/1998) y a sus artículos “Educación sexual” (Xirau, 1927/2000), “Charitas” (Xirau, 1938/1998) y “Notes sobre la vida interior” (Xirau, 1939/2000).

2 Para un análisis detallado de la relación entre *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*, véase: (Oya, 2022a). Para una primera aproximación a la propuesta filosófica de Xirau, véase: (Abellán, 1965), (Guy, 1984), (Oya, 2024), (Sánchez Carazo, 1997). Para una introducción biográfica y bibliográfica, véase: (Vilanou, 2001), (Siguan, 1995), (Girau i Reverter, 1989).

que, según Unamuno, es la inclinación natural más básica de todas las cosas, el «hambre de inmortalidad» —es decir: el *conato* por acrecentar la propia singularidad de cada cual. En su aspecto práctico, la noción de fe de Unamuno involucra lo que él llamó la práctica de la caridad —esto es: una entrega amorosa, agapística, para con el mundo entero. Y es mediante esta entrega amorosa, dice Unamuno, que *sentimos* nuestra propia singularidad acrecentada sin dejar de ser por ello los «hombres de carne y hueso» que somos aquí y ahora.³

El objetivo de este artículo es explorar la manera en que estos dos pensadores españoles concibieron el amor. Este es un tema relevante, no sólo para aquellos interesados en la producción filosófica de Miguel de Unamuno o Joaquim Xirau, sino también para todos aquellos que, especialmente desde un punto de vista cristiano aunque no exclusivamente, buscan alcanzar una mejor comprensión de la experiencia amorosa —entendiendo ésta no en el sentido más popular y restrictivo de amor erótico o marital sino en el sentido mucho más amplio, y de inspiración cristiana, de *agape* o *charitas*.

Con la excepción de un brevísimo estudio publicado en 1984 por Carles Bastons y Miquel Bastons, no ha habido hasta día de hoy ningún intento serio de vincular Unamuno y Xirau. En dicho estudio, titulado “Correspondència de figuerencs a Unamuno: estudi especial —vida, pensament i cartes— de Joaquim Xirau (1895–1946)” (Bastons y Bastons, 1984), se recogen tres cartas breves que Xirau envió a Unamuno (27 de octubre de 1927; 2 de diciembre de 1928; 21 de febrero de 1930). Las cartas de Unamuno no se incluyen y aunque el contenido de las cartas que Xirau envió permite concluir que Unamuno respondió a Xirau, las cartas de Xirau no permiten deducir con claridad en qué consistió la respuesta de Unamuno. A pesar de que los autores del estudio afirman que estas tres pequeñas cartas de Xirau a Unamuno «donen testimoniatge de l'admiració i amistat que hi havia entre els dos catedràtics universitaris» (Bastons y Bastons, 1984, 347), lo cierto es que el contenido de estas cartas lo único que demuestra es que Xirau tuvo interés en hacer llegar a Unamuno algunos de sus libros —*El sentido de la verdad* (Xirau, 1927/1998) y *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (Xirau, 1927/2000), ambos publicados en 1927. De hecho, ni siquiera queda claro si Unamuno recibió esos libros y mucho menos si llegó a leerlos.

Nótese que la escasa relación epistolar entre Unamuno y Xirau contrasta con el interés de Unamuno por la literatura catalana y la relación epistolar que mantuvo con parte de la intelectualidad catalana del momento.⁴ El contacto de Unamuno con el ambiente intelectual de Cataluña se inicia tras su colaboración con la revista barcelonesa *Ciencia Social*, de inspiración anarquista y publicada durante los años 1895 y 1896 (véase: Bastons i Vivanco, 1995). Desde entonces Unamuno mantendrá una relación epistolar con autores que en aquel momento eran conocidos en el ambiente intelectual catalán. En algunos casos la relación epistolar parece que fue breve y meramente cordial, como es el caso de la correspondencia mantenida con Josep Carner (véase: Manent, 1984). En otras ocasiones el intercambio epistolar llevó a una amistad más o menos sentida por ambas partes, como parece ser el caso

3 Para un análisis detallado de la concepción de fe cristiana de Unamuno y del razonamiento que ofrece en defensa de ésta, véase: (Oya, 2020a). Véase también: (Oya, 2022b), (Oya, 2022c), (Oya, 2021), (Oya, 2020b), (Oya, 2020c) y (Oya, 2019).

4 Véase: (Bastons i Vivanco, 1996), (Sotelo Vázquez, 2013). Sobre la opinión de Unamuno respecto a la pluralidad lingüística ibérica y del uso de la lengua castellana como instrumento de integración, véase: (Longhurst, 2009).

de Narcís Oller (véase: Sotelo Vázquez, 1987), Pere Corominas (véase: Corominas, 1959; Corominas, 1960) y, especialmente, Joan Maragall (véase: Bastons, 1998).

El escaso testimonio epistolar entre Unamuno y Xirau contrasta también con el contacto que Xirau mantuvo con otros pensadores españoles fuera de Cataluña. Dejando de lado el contacto habido entre la llamada «Escuela de Barcelona» y la conocida como «Escuela de Madrid», que parece que no fue tan estrecho como cabría esperar (véase: Nicol, 1961/1998), lo cierto es que Xirau tuvo contacto con pensadores fuera de Cataluña —y no sólo con José Ortega y Gasset. Aquí es interesante mencionar a Manuel Bartolomé Cossío, quien fue director de la Institución Libre de Enseñanza, puesto que Xirau dedica uno de sus últimos libros al estudio de su obra —*Manuel B. Cossío y la educación en España* (Xirau, 1944/1999).

El objetivo de este artículo es, pues, cubrir este hueco en la literatura filosófica actual y, más concretamente, en el estudio del pensamiento filosófico español contemporáneo, estableciendo una conexión conceptual no explícitamente formulada hasta día de hoy entre estos dos pensadores españoles que desarrollaron sus propuestas en la primera mitad del siglo pasado. Como veremos a continuación, no hay motivos suficientes para concluir una influencia directa y filosóficamente relevante de Unamuno en la obra de Xirau, pero sí podemos concluir un interés común en ambos autores, que no es otro que el estudio de la noción de entrega amorosa para con el mundo entero referida, de una manera u otra y con mayor o menor intensidad, en toda la tradición cristiana.⁵ Aunque por motivos y razonamientos distintos, la forma en que ambos autores conciben dicha entrega amorosa para con el mundo entero guarda ciertas similitudes. Así, ambos coinciden en concebir la entrega amorosa como un ejercicio de afirmación individual que trae consigo un incremento de la propia singularidad. También, tanto Unamuno como Xirau, conciben la entrega amorosa como un acto que, aún surgiendo del propio individuo y no de como es de hecho el mundo, personifica aquello amado, dejando de ser así visto como un mero objeto y mostrándose bajo una forma personal. Y ambos, aunque de un modo distinto, hacen del relato bíblico acerca de la vida y Resurrección de Cristo un aspecto central de sus maneras de entender el amor.

2. Joaquim Xirau y Miguel de Unamuno

La primera semblanza entre Unamuno y Xirau consiste en que ambos conciben la entrega amorosa como un ejercicio de afirmación individual que trae consigo un incremento de la propia singularidad.

La entrega amorosa para con el mundo entero de la que habla Unamuno constituye una afirmación del propio individuo en tanto que ésta es, de acuerdo con Unamuno, resultado de la congoja que trae consigo el «sentimiento trágico de la vida», que es a su vez consecuencia de la que, según Unamuno, es nuestra inclinación natural más básica, el «hambre de inmortalidad». Se trata, pues, de una reacción natural, y es por ello que constituye una afirmación del individuo y su propia esencia. Más concretamente, el razonamiento de Unamuno puede resumirse así. Tan pronto como nos damos cuenta de que el «hambre de inmortalidad» no

5 Este interés no es, obviamente, exclusivo de Unamuno o Xirau, puesto que ha sido, y sigue siendo, un tema de reflexión presente a lo largo de toda la tradición cristiana —incluyendo, por ejemplo, a Ramon Llull, a quien Xirau estudia en su último libro, titulado *Vida y obra de Ramon Llull. Filosofía y mística* (Xirau, 1946/1999).

es algo exclusivamente humano sino la inclinación natural más básica de todas las cosas, nos damos cuenta de que el mundo entero comparte nuestra trágica y angustiosa condición. Ante tal «miseria universal» (Unamuno, 1913/1966, 233), no podemos sino compadecer el mundo entero —y compadecerlo implica amarlo, pues no sentimos compasión por quienes no sentimos afecto. Esta entrega amorosa es, pues, nuestro esfuerzo por librarnos, a nosotros mismos y al mundo entero, de la congoja que acarrea consigo el «sentimiento trágico de la vida». Se trata de practicar la *caridad*, no *ahorrarse* para uno mismo sino darse agapísticamente al mundo, querer serlo todo sin dejar de ser uno. Y es mediante nuestra entrega amorosa que *sentimos* rebosar nuestra propia individualidad sin perder por ello nuestra conciencia individual, sin dejar de ser los «hombres de carne y hueso» que somos aquí y ahora —en palabras de Unamuno:

El que no pierda su vida, no la logrará. Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas, es como recibo las suyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana. [...] El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida. Y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora. [...] Y no hay otro camino para ser todo lo demás, sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas. De donde la moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, si queréis. Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él. [...] Los hombres deben tratar de imponerse los unos a los otros, de darse mutuamente sus espíritus, de sellarse mutuamente las almas. (Unamuno, 1913/1966, 272–275)

Por otro lado, la entrega amorosa es, para Xirau, un acto de afirmación del propio individuo en tanto que «Esencial al ser es entregarse, darse. Y al entregarse, alimentarse» (Xirau, 1940/1998, 228). Es por ello que el amor requiere de una vida íntima plena, que se desborda gratuitamente —el amor es, dice Xirau, «un imperativo de la propia vitalidad»:

El amor presupone plenitud. Sólo es capaz de dar quien tiene rebosante el volumen de su vida espiritual. Su exuberancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno puesto que responde al ejercicio de una función

normal. El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual. De ahí que el amor no sea nunca para el verdadero amante ni virtud ni mérito. De ahí la alegría radiante del amor. Su generosidad es espontaneidad. Entregarse es para quien le sobra una necesidad de su propia saturación y, por lo tanto, fuente inextinguible de gozo y liberación. El amor se convierte, por el espíritu pletórico, en un imperativo de la propia vitalidad. (Xirau, 1940/1998, 202)

De ahí que, de acuerdo con Xirau, no pueda haber una entrega amorosa si el amante carece de amor propio, si no es «fiel a sí mismo».⁶ Y esta entrega amorosa de la que habla Xirau constituye un incremento de la propia singularidad en tanto que «Al darme al mundo, lo incorporo a mí y lo hago substancia de mi substancia» (Xirau, 1940/1998, 228). Es decir: al entregarnos amorosamente, adoptamos el punto de vista de aquello amado, incorporándolo en nosotros sin alterarlo, y sin abandonar nuestra propia singularidad, sin dejar de ser los que somos aquí y ahora —en palabras de Xirau:

Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción. [...] Para que la ‘unión del amigo con el amado’ sea compatible con la relación amorosa, es preciso que la proyección del propio yo al centro de la persona ajena se realice de tal modo que ni el primero ni el segundo pierdan su propia y peculiar personalidad. La vitalidad y el exceso de la vida interior me permite, y aun me exige, salir de mí y verterme íntegramente en otro. Pero al fundirme con el prójimo y situarme en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. *Estoy* fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero *soy* yo. [...] En la unión amorosa, sin dejar de ser yo quien soy, me sitúo en el prójimo, me convierto en alguna manera en él, siento y comparto cuanto él siente y vive, me sitúo en su interior y se revela ante mí la totalidad de su persona con todos los sentimientos que la alientan y la perturban. Puesto así en su lugar, la totalidad del mundo me parece desde su punto de vista y entiendo, comprendo y siento como mías la totalidad de sus acciones y reacciones, el sentido entero de su sensibilidad y de su conducta. Lo que parece incomprensible y absurdo mirado desde fuera se muestra inteligible y coherente a la luz de la mirada amorosa. (Xirau, 1940/1998, 211)

Otro de los aspectos comunes en Unamuno y Xirau es que para ambos el acto de entrega amorosa conlleva la personificación de aquello amado. Es mediante nuestra entrega amorosa que aquello amado deja de aparecérsenos como un mero objeto y se nos aparece bajo forma personal. A pesar de que ambos autores comparten esta tesis, el razonamiento que uno y otro ofrecen son distintos.

6 Véase: “Sólo si vivo en mí soy capaz de vivir en otro y de afirmar mi peculiaridad por el hecho mismo de respetar y dignificar al prójimo. El deber es función del amor. Por el amor y en el amor me otorgo a mí mismo y confiero a los demás la calidad de personas y la reverencia que toda persona por serlo reclama. El deber se confunde con el amor y el amor con la fidelidad” (Xirau, 1940/1998, 357).

De acuerdo con Unamuno, nuestra entrega amorosa para con el mundo hace que el mundo deje de ser para nosotros un simple *objeto* y se nos aparezca como un Ser personal, vivo, que sufre, ama y pide de nuestro amor. El razonamiento de Unamuno aquí es sencillo: amar al mundo presupone concebir el mundo bajo forma personal, pues no puede amarse una cosa sino sólo a otra persona.

En este aspecto, el razonamiento de Xirau es un tanto más elaborado. Como ya se señaló, el acto de entrega amorosa se caracteriza, de acuerdo a Xirau, por «considerar los seres por sí mismos, en su propia realidad y valor» (Xirau, 1940/1998, 218). El amor nos requiere situarnos en el centro de aquello amado, adoptar su punto de vista sin por ello alterarlo ni tampoco abandonar el nuestro. Y este respeto por la singularidad de aquello amado, por lo que es en sí mismo con independencia de nosotros, no es posible si éste es visto egoístamente, simplemente como un medio para satisfacer nuestros propios intereses. Situarse fuera de sí mismo sin dejar de ser por ello aquello que se es sólo es posible, dice Xirau, si el amante concibe aquello amado «como un fin en sí y no como un medio para llegar a la consecución de un fin, que le otorgue dignidad y autonomía y estructure el perfil de su vida de acuerdo con los valores más altos de su personalidad» (Xirau, 1940/1998, 212). Y concebir aquello amado como un fin en sí mismo con su propia autonomía y dignidad es, precisamente, concebirlo bajo forma personal:

Las ‘cosas’ son en sí y por sí. No tienen ser alguno fuera de sí. Resultado de la actividad objetivadora del espíritu son un retazo de la realidad presente. Pero las cosas son aptas para hacerse íntimas. Así alcanza un sentido en el universo y en la vida y una dimensión de profundidad. Los individuos que pasan por la calle o que hallo en el tranvía son para mí empleados, militares, tenderos o simplemente hombres, mujeres, niños. Cada uno de ellos es sencillamente un hombre, cualquier hombre, un hombre de la calle. Consideradas así, las personas se convierten en ‘cosas’. Las distinguimos sólo por sus características exteriores. Son altos o bajos, morenos o rubios, rápidos o lentos. Una serie esquemática de categorías objetivas los clasifica y los encuadra. Pero es posible que, a través de los azares de la vida, tome de pronto interés por uno o varios de los individuos que pasan a mi vera, que en el trato o por la mirada se me hagan íntimos, se me revelen. De golpe o a través del contacto más o menos permanente, entran en mí. Tras el individuo o el ciudadano descubro un alma y en su alma un mundo, otro mundo que entra en íntima relación con mi propio mundo. Por el amor se abre ante mí un recinto recóndito y se revela, tras una expresión, una persona. Lo que veía ‘desde fuera’ me aparece con toda la riqueza de su intimidad. (Xirau, 1940/1998, 239-240)

Y esta personificación de aquello amado, matiza Xirau, no sólo sucede cuando aquello amado es otro individuo o ser sintiente sino que es algo que ocurre con todo aquello habido y que es en el mundo:

Y lo que ocurre con las personas puede ocurrir en una medida mayor o menor con todas las cosas del mundo. Un paisaje, una calleja, una ciudad carecen de sentido ante la mirada indiferente. Ante la mirada fervorosa abren su intimidad y su personalidad. No en vano se habla del alma de una ciudad o de un paisaje. (Xirau, 1940/1998, 240)

La última semblanza entre estos autores que vale la pena mencionar es que ambos, aunque de un modo distinto, hacen del relato bíblico y la figura de Cristo un aspecto central de sus razonamientos. Es en este sentido que, aún dentro de sus peculiaridades, podemos considerar a Unamuno y a Xirau como pensadores cristianos. Para ambos, la vida de Cristo constituye *el* ejemplo de entrega amorosa para con el mundo entero. Así, Unamuno afirma que «Y el Cristo que dio todo a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción» (Unamuno, 1913/1966, 267). De manera similar, Xirau escribe: «Por amor se hace Dios creador. Por amor baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable entre los miserables y se somete a la cruz» (Xirau, 1940/1998, 156). Sin embargo, a pesar de que tanto Unamuno como Xirau conciben la obra de Cristo como el modelo ejemplar de entrega amorosa, el relato bíblico juega un papel distinto, aunque en ambos casos central, en cada una de sus propuestas.

El relato bíblico acerca de la Resurrección de Cristo juega un papel central en el razonamiento de Unamuno en tanto que, para Unamuno, es aceptar la *posibilidad* (que no la *verdad*) del relato bíblico acerca de la Resurrección de Cristo lo que explica la transición del «hambre de inmortalidad» al «hambre de Dios»: si la Resurrección de Cristo fuera un hecho *imposible* (si, por ejemplo, la existencia de Dios fuera algo imposible o, aún en caso de que su existencia fuera un hecho posible, Dios no pudiera intervenir en el orden natural), el «hambre de Dios» no surgiría, pues no habría ningún vínculo entre la existencia de Dios y la satisfacción de nuestro anhelo de inmortalidad.

Para Xirau, en cambio, la relevancia del relato bíblico acerca de Cristo reside en que éste trajo consigo un cambio de paradigma en la concepción del amor y la experiencia amorosa: de la concepción griega del amor como *eros*, centrada en el objeto, a la concepción propiamente cristiana de amor como *agape* o *charitas*, centrada en la persona. Así, en su artículo “Charitas” (1938), Xirau escribe:

El amor pagano aspira constantemente a las ideas, a las estructuras impersonales, universales y necesarias, constituidas en instancia suprema. El amor cristiano se dirige directamente al centro de la persona concreta y lo pone todo a su servicio. Las ideas devienen contenido del espíritu divino y son sólo en cuanto son pensadas por un sujeto. La persona —la intimidad espiritual— se sitúa en el centro. Todo depende de ella. Nada tiene sentido fuera del contacto con la experiencia personal. [...] Podríamos decir en una fórmula esquemática que los antiguos miraban las cosas desde fuera. Los modernos, es decir, los cristianos, las miran desde dentro. Para los antiguos se trata de ‘cosas’ y de relaciones entre ‘cosas’. Para los modernos se trata de ‘personas’ y de relaciones entre ‘personas’. Desde fuera las cosas aparecen claras, delimitadas, radiantes; desde dentro, misteriosas, implicadas, oscuras y a la vez enneguecedoras. Es la diferencia que hay entre una mirada ‘superficial’ y una mirada ‘en profundidad’. El mundo antiguo está hecho de planos, superficies y cuerpos. El mundo moderno es una comunión de espíritus personales. (Xirau, 1938/1999, 344 y 346)

Por último, vale la pena señalar el interés de Xirau por la cuestión pedagógica. Este interés no está presente, al menos no de manera explícita, en los textos de Unamuno —aunque su novela *Amor y pedagogía* (Unamuno, 1902/1967), que no es otra cosa que una sátira al

cientificismo pedagógico, muestra que la cuestión pedagógica no fue un tema ajeno a las preocupaciones de Unamuno. Xirau se esforzó en mostrar como su concepción del amor *debía* aplicarse a la tarea pedagógica y a la relación entre alumno y maestro.⁷ Así, de acuerdo con Xirau, el amor entre alumno y maestro es condición indispensable para el desarrollo de la singularidad del alumno. De ahí que su *Amor y mundo* termine con las siguientes palabras: «Fuente de toda educación es la conciencia amorosa. Educar es, en esencia, amar. Sólo es posible llevar las personas a la plenitud de su ser y de su valor si nos colocamos ante ellas y las consideramos con intelecto de amor» (Xirau, 1940/1998, 240).⁸

3. Conclusión

Existen, pues, ciertas similitudes en la manera como Unamuno y Xirau concibieron el amor. Estas similitudes no son, sin embargo, suficientes para afirmar una influencia directa y filosóficamente relevante de Unamuno en la obra de Xirau —ya hemos visto que las semejanzas entre uno y otro responden a razonamientos distintos. Las similitudes entre ambos no parecen responder, pues, a una influencia directa sino más bien al interés, común en ambos autores, por clarificar la noción de entrega amorosa para con el mundo entero referida en la tradición cristiana.

Para concluir, quisiera añadir que este artículo responde no sólo al interés, ya sea intelectual o meramente histórico, que pueda haber en el propio ejercicio filosófico de vincular dos autores hasta día de hoy no relacionados de manera explícita. Al vincular Joaquim Xirau, ciertamente desconocido en el ambiente filosófico español actual, con una figura hartamente conocida y reconocida como es Miguel de Unamuno, ha habido también la intención de incentivar el estudio de la obra de Xirau, la cual, a pesar de haber recibido una atención creciente en los últimos años, los estudios que de él se publican suelen ser meros resúmenes biográficos que no hacen justicia a la originalidad y relevancia filosófica de éste.⁹

Referencias

- Abellán, J. L. (1965). Joaquín Xirau: la antropología del amor. *Diálogos: artes, letras, ciencias humanas*, 1(5), 32–38.
- Arada, C., Vilanou Torrano, C., y Carreño Aguilar, A. (2014). Lectura pedagógica de la novetat cristiana. Una aproximació a través de la filosofía de l'educació de Joaquim Xirau i Octavi Fullat. *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 23, 13–50.

7 Cabe decir que este interés no fue meramente teórico, puesto que Xirau desarrolló una importante labor pedagógica en los años 1930. En 1930 Xirau fundó el Seminario de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona y, poco después, siendo ya decano de dicha facultad, impulsó una importante reforma en los estudios universitarios. El contenido de dicha reforma es explicado por el propio Xirau en su conferencia “La reforma universitaria” (Xirau, 1932/1967).

8 Para una primera aproximación a la propuesta pedagógica de Xirau, véase: (Vilanou, 2003), (Vilanou i Torrano, 2007), (Arada, Vilanou i Torrano y Carreño Aguilar, 2014).

9 Para una enumeración bibliográfica reciente, véase: (Vilanou i Torrano y García i Farrero, 2015).

- Bastons, C. y Bastons, M. (1984) Correspondència de figuerencs a Unamuno: estudi especial –vida, pensament i cartes– de Joaquim Xirau (1895–1946). *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 17, 341–355.
- Bastons, C. (1998). *Maragall i Unamuno: els lligams d'una amistat*. Barcelona: Fundació Joan Maragall.
- Bastons i Vivanco, C. (1996). Unamuno y los modernistas catalanes. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 31, 5–21.
- Bastons i Vivanco, C. (1995). Unamuno y los anarquistas catalanes. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 30, 51–60.
- Corominas, J. (1959). Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas. *Bulletin Hispanique*, 61 (4), 386–436.
- Corominas, J. (1960). Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas (suite et fin). *Bulletin Hispanique*, 62 (1), 43–77.
- Girau i Reverter, J. (1989). Joaquim Xirau, pensador d'inspiració cristiana. *Revista catalana de Teologia*, 14 (1), 553–564.
- Guy, R. (1984). Joaquim Xirau, militant du personnalisme. *Enrahonar*, 10, 63–69.
- Longhurst, C. A. (2009). Unamuno y su problemática visión de la familia ibérica. *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 14, 343–353.
- Manent, A. (1984). Cartas de Josep Carner a Miguel de Unamuno. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 412, 47–54.
- Nicol, E. (1961/1998). La escuela de Barcelona. En Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a ed., 170–207.
- Oya, A. (2024). Amor propio: Joaquim Xirau. *Estudios Filosóficos*, 73 (213), 317–321.
- Oya, A. (2022a). Joaquim Xirau: amor, persona y mundo. *Bulletin of Hispanic Studies*, 99 (9), 835–843.
- Oya, A. (2022b). Unamuno on the Ontological Status of God and Other Fictional Characters. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, XLI (2), 25–45.
- Oya, A. (2022c). Unamuno and the Makropulos Debate. *International Journal for Philosophy of Religion*, 91, 111–114.
- Oya, A. (2021). Análisis de *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, de Miguel de Unamuno. *Estudios Filosóficos*, 70 (204), 367–374.
- Oya, A. (2020a). *Unamuno's Religious Fictionalism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Oya, A. (2020b). Nietzsche and Unamuno on *Conatus* and the Agapeic Way of Life. *Metaphilosophy*, 51 (2–3), 303–317.
- Oya, A. (2020c). Unamuno and James on Religious Faith. *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, XXXIX (1), 85–104.
- Oya, A. (2019). Miguel de Unamuno: uso y abuso de la razón. *Estudios Filosóficos*, 68 (197), 195–201.
- Sánchez Carazo, J. I. (1997). *Joaquim Xirau (1895–1946)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Siguan, M. (1995). *Centenari: Joaquim Xirau*. Súria: Generalitat de Catalunya.
- Sotelo Vázquez, A. (2013). El primer Unamuno y la literatura catalana contemporánea. *Anales de la literatura española contemporánea*, 38 (1–2), 461–477.
- Sotelo Vázquez, A. (1987). El primer Unamuno y Cataluña. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 440–441, 65–88.

- Unamuno, M. (1902/1967). Amor y pedagogía. En García Blanco, M. (Ed.), *Miguel de Unamuno: obras completas (vol. II: 'Novelas')*, Madrid: Escelicer, 303–430.
- Unamuno, M. (1913/1966). Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. En García Blanco, M. (Ed.), *Miguel de Unamuno: obras completas (vol. VII: 'Meditaciones y ensayos espirituales')*, Madrid: Escelicer, 109–302.
- Vilanou, C. (2003). Joaquim Xirau: deu fites en el pensament d'un filòsof-pedagog. En Montserrat Molas, J. Y Casanovas, P. (Eds.), *Pensament i filosofia a Catalunya II: 1924–1939*, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 149–184.
- Vilanou, C. (2001). *Joaquim Xirau (1895–1946): quan la filosofia esdevé pedagogia*. Girona: Fundació Universitat de Girona.
- Vilanou i Torrano, C. (2007). Joaquim Xirau: política vol dir pedagogia. En Terricabras, J. M. (Ed.), *El pensament de Joaquim Xirau*, Girona: Documenta Universitaria, 101–145.
- Vilanou i Torrano, C., y García i Farrero, J. (2015). Joaquim Xirau i Palau (1895–1946). *Journal of Catalan Intellectual History*, 9–10, 109–117.
- Xirau, J. (1946/1999). Vida y obra de Ramon Llull. Filosofía y mística. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. II: 'Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 215–349.
- Xirau, J. (1944/1999). Manuel B. Cossío y la educación en España. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. II: 'Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 3–214.
- Xirau, J. (1942/1998). Lo fugaz y lo eterno. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 263–307.
- Xirau, J. (1940/1998). Amor y mundo. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 133–262.
- Xirau, J. (1940/1998). Fidelidad. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 355–358.
- Xirau, J. (1939/2000). Notes sobre la vida interior. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. III.2: 'Escritos sobre historia de la filosofía: artículos y ensayos')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 291–295.
- Xirau, J. (1938/1998). Charitas. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 337–346.
- Xirau, J. (1936/1998). L'amor i la percepció dels valors. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 77–132.
- Xirau, J. (1932/1967). La reforma universitaria. *Convivium*, 24, 59–73.
- Xirau, J. (1927/2000). Descartes y el idealismo subjetivista moderno. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. III.1: 'Escritos sobre historia de la filosofía: libros')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 73–158.

- Xirau, J. (1927/1998). El sentido de la verdad. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 3–75.
- Xirau, J. (1927/2000). Educación sexual. En Xirau, R. (Ed.), *Joaquín Xirau: obras completas (vol. III.2: 'Escritos sobre historia de la filosofía: artículos y ensayos')*, Barcelona: Fundación Caja Madrid y Anthropos Editorial, 285–290.

The Necessity of Practical Wisdom

La Necesidad de la Sabiduría Práctica

JORGE IGNACIO FUENTES*,**

Abstract: I defend a generalized developmentalist reading of Aristotle's *Nicomachean Ethics* by arguing that it allows for a promising solution to the problem of instrumentalism of practical wisdom regarding theoretical wisdom. This problem consists in that if we accept the instrumentalist premise, we must consider the Aristotelian text as inconsistent. I show shortcomings in the solutions proposed by intellectualists and inclusivists. I then characterize the model of personal development my interpretation ascribes to the Aristotelian text and provide textual evidence. The generalized developmentalist reading I propose constitutes a middle ground between intellectualism and inclusivism since it accepts weak intellectualism while maintaining that practical wisdom is as necessary as theoretical wisdom for eudaimonia. Moreover, practical wisdom has a genetic as opposed to an instrumental role. Finally, I give two arguments to show that instrumentalism is incompatible with the interpretation proposed here and that the problem of instrumentalism poses no threat to it.

Resumen: Defiendo una lectura del desarrollo generalizada de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles argumentando que ella permite formular una solución promisorio al problema del instrumentalismo de la sabiduría práctica (*φρόνησις*) con respecto a la sabiduría teórica (*σοφία*). Este problema consiste en que, si aceptamos las premisas instrumentalistas, debemos evaluar al texto aristotélico como inconsistente. Muestro limitaciones en las soluciones propuestas tanto por intelectualistas como por inclusivistas. Luego caracterizo el modelo de desarrollo personal que mi interpretación adjudica al texto aristotélico y proveo evidencia textual para sostenerlo. La lectura del desarrollo generalizada que propongo constituye una aproximación intermedia entre el intelectualismo y el inclusivismo dado que acepta una versión débil de intelectualismo mientras mantiene que la sabiduría práctica es tan necesaria como la sabiduría teórica para alcanzar la eudaimonia. Más aún, la sabiduría práctica tiene un rol genético como opuesto a uno meramente instrumental. Finalmente, proveo dos argumentos

Recibido: 25/01/2023. Aceptado: 21/06/2023.

* He is a Ph.D. in Philosophy (Universidad Alberto Hurtado) and currently Assistant Professor at Centro de Bioética UC, Pontificia Universidad Católica de Chile. His areas of interest include the metaphysics of computation and cognition, specifically the mechanistic account of computation, ancient philosophy, particularly the Aristotelian conception of eudaimonia, and neuroethics. He is also a member of NEBA (Neuroética Buenos Aires). Recently, he published an article titled 'Efficient Mechanisms' in *Philosophical Psychology*, discussing the relationship between optimality explanations in cognitive neuroscience and teleological functions in the mechanistic account of computation (<https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2193216>). Contact: jorgeignacio-fuentesm@gmail.com, jomunozf@alumnos.uahurtado.cl

** The current research has been funded by the National Agency for Research and Development (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo) in Chile via Beca de Doctorado Nacional 2020/21202030.

Keywords: Ethics; ancient philosophy; Aristotle; virtue; practical wisdom; eudaimonia.

para mostrar que el instrumentalismo es incompatible con la interpretación que propongo aquí y que, por tanto, el problema del instrumentalismo no representa una amenaza para ella.

Palabras clave: Ética, filosofía antigua, Aristóteles, virtud, sabiduría práctica, eudaimonia.

1. Introduction

I argue that a developmentalist reading allows for an original and promising solution to the problem of instrumentalism in the *Nicomachean Ethics*¹ readings (NE from now on). Instrumentalist interpretation of the Aristotelian text leads to what I call strong intellectualism. This strong intellectualism consists of two premises:

- (1) Eudaimonia (εὐδαιμονία) consists of an active life according to the intellectual virtue² of theoretical wisdom (σοφία).
- (2) Practical wisdom (φρόνησις) aims to provide the material means needed for the agent to exercise theoretical wisdom.

Strong intellectualism is the kind of reading defended by John Cooper (1986). In contrast, weak intellectualism accepts only the first premise. The problem of instrumentalism arises from premise (2). If we accept it, NE becomes inconsistent since Aristotle claims that practical wisdom is among the greatest of goods³ and that the eudaimon's life is the most complete and good that is possible to live.

To further understand the scope of the problem of instrumentalism, let us analyze the Aristotelian conception of eudaimonia more deeply. Aristotle defines eudaimonia as the major good a human can opt for. This good is always pursued for its own sake and never as a means to reach other goods. Additionally, eudaimonia consists of an active life according to the highest and most complete virtue. However, Aristotle's individuation of this highest virtue and the precise mode in which this virtue is related to the rest of the virtues is a matter of debate. In this debate, both practical wisdom and theoretical wisdom are protagonists. Furthermore, the discussion examines how these virtues relate to each other and eudaimonia. On one side of the debate, inclusivists reject both premises (1) and (2) and tell us that both virtues together constitute eudaimonia. On the other side, intellectualists tell us that eudaimonia is a life according to theoretical virtue. Thus, while inclusivists (e.g., Ackrill, 1980; Whiting, 1986) reject that there is a problem of instrumentalism in NE since both virtues are at the same level, some intellectualists have claimed that we have to accept that the Aristotelian texts may be inconsistent on this point (e.g., Cooper, 1986). To make things worse, Aristotle explicitly affirms premise (1), so the inclusivist reading also seems at odds with the text. However, Aristotle also affirms that practical wisdom has a crucial role in a

1 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, in Barnes, J. (Ed.). (2014). *Complete Works of Aristotle*, Volume 2: The Revised Oxford Translation. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq12z>

2 Throughout this text, I use virtue and excellence equivalently.

3 NE 1169b10-11.

theoretical life. Furthermore, he considers practical wisdom among the greatest goods and tells us that good actions guided by it do not need external ends, for they are their own ends⁴. Hence, it also seems misguided to take practical wisdom's role as purely instrumental.

I argue that a generalized developmentalist reading allows us to maintain premise (1), i.e., a weak intellectualism, while conceiving practical wisdom as having its end in itself. This compatibility is achieved by conceiving practical wisdom not as instrumental but as necessary for the genesis of theoretical wisdom. The contrast between instrumental and necessary for the genesis is strong since instrumentalism tells us that practical wisdom's role is to provide material conditions to intellectual activity. Those conditions include money, a home, clothes, leisure time, instruments needed for writing, scientific instruments, peace, health, etcetera. Without these material conditions, pursuing a purely intellectual activity would be extremely hard but nevertheless possible with a lot of effort. Hence, these are contingent means since even though it would be better to have them all, we can do contemplation with a few or maybe none. By contrast, genetic means are necessary. For example, it is necessary to grasp some algebra's rules if we aim to form the capacity to solve problems employing equations⁵. Therefore, generalized developmentalism, as I conceive it, treats the process of reaching eudaimonia as gradual and practical wisdom as a necessary step toward theoretical wisdom. However, it must not be thought as if theoretical wisdom completes practical wisdom because, as I will argue in section 6, practical wisdom is complete. Moreover, given that Aristotle conceives practical wisdom as something you cannot lose once you have it, the developmentalist maintains that the inclusivist is, in a sense, right when he affirms that eudaimonia includes both practical and theoretical virtue.

To further support that instrumentalism is not compatible with the necessary genetic means that my generalized developmentalist reading ascribes to practical wisdom, I will provide two arguments, one conceptual and the other by reductio. The conceptual argument is intended to show that not only the instrumentalist reading makes NE as a whole inconsistent, but it also makes practical wisdom collapse in an art (τέχνη). This consequence is inconsistent with Aristotle's insistence that practical wisdom is not art. The reductio argument aims to prove that if we accept the instrumentalist premise plus my generalized developmentalist reading, together, entail nonsense claims. Hence, generalized developmentalism and instrumentalism are incompatible.

The article will proceed as follows. In section 2, I analyze how both intellectualist and inclusivist interpreters of NE deal with the problem of instrumentalism and the shortcomings of their strategies. In section 3, I aim to establish the developmentalist thesis, i.e., that acquiring theoretical wisdom and thus reaching eudaimonia necessarily requires being practically wise. I further specify the type of means that practical wisdom provides for the genesis of theoretical wisdom, namely, motivational and cognitive means. Next, in section 4, I aim to generalize the developmentalist thesis to show how Aristotle conceives the process of reaching practical wisdom. This generalization will allow us to see NE's objective as a whole. I claim that NE is intended as a step-by-step guide for reaching eudaimonia. In turn,

4 NE 1140b2-7

5 Although this example is a necessary kinetic means, practical wisdom is a necessary non-kinetic means. This distinction will be depicted in 6.2.

in section 5, I provide two arguments intended to show that instrumentalism is incompatible with my generalized developmentalist reading on NE. In section 6, I argue that necessary means could be complete if they are non-kinetic, this meaning that they are not stages of a movement. To do that, I rely on the triple scheme introduced by Aristotle in *De Anima* (henceforth DA). As an important corollary, we can appreciate that the transitions between the steps that lead to eudaimonia are different in nature from each other. Finally, in section 7, as a complement, I provide an interpretation of some passages of *Magna Moralia* I, 34 (MM from now on) that is compatible with what has been said.

2. The problem of instrumentalism in the inclusivism-intellectualism debate

Before we begin to analyze the debate, it is convenient to frame it in the Aristotelian map of virtues and their relations. In NE, virtues are separated into two main groups: ethical and dianoetic. The ethical virtues related to the character traits of an agent are linked to the irrational part of the soul and are dispositions to act (ἔξις) in the right way. For example, honesty, justice, courage, and temperance are ethical virtues. If a person⁶ has all the ethical virtues, she has practical wisdom. This practical wisdom links the irrational and the rational part of the soul since it implies and is implied by all virtues of character as they always involve reason in their highest form⁷. By contrast, dianoetic virtues are virtues of the rational part of the soul defined as states by virtue of which the soul reaches truth⁸. In turn, the truth reached could be either necessary or contingent. Thus, the dianoetic virtues linked to necessary truths are science (ἐπιστήμη), theoretical wisdom (σοφία), and the intellect (νοῦς). On the other hand, the dianoetic virtues linked to contingent truths are art (τέχνη) and practical wisdom (φρόνησις). As said, eudaimonia is defined as an active life according to the highest and most complete virtue. In NE X 6-8, Aristotle individualizes this virtue, saying that it is the contemplative virtue of theoretical wisdom, which is divine, and his exercise surpasses all other activities in blessedness⁹.

Now, inclusivist authors (e.g., Ackrill, 1980; Irwin, 1991; Whiting, 1986) emphasize that Aristotle conceives eudaimonia as the best and most complete life. For that reason, they consider practical wisdom, being one of the greatest goods, an essential component of a complete life. However, this conception of eudaimonia seems to contradict Aristotle's explicit remarks about how the best life is guided by contemplative activity, which, in turn, is autarchic.

By contrast, Kraut (1991), who can be characterized as a weak intellectualist, addresses the problem of instrumentalism as follows. He distinguishes two types of goods, namely, eudaimonic goods and non-eudaimonic goods. Equivalently, those that necessarily constitute the best life and those that do not. Even when, according to Kraut, eudaimonia is exclusively constituted by a contemplative life, there are some goods external to eudaimonia that are eligible for themselves. Those goods are linked to the virtues of character. Further, Aristotle,

6 In this article, I am going to be using person and human being equivalently.

7 NE 1144b29

8 NE 1139b11-17

9 NE 1178b5-29

Kraut tells us, hierarchizes two ways a person can live her life, namely, the best way, i.e., a contemplative life, and the second-best way, i.e., a life according to practical wisdom. These lives are mutually exclusive and cannot be integrated, as the inclusivist demands. Thus, the way Kraut's interpretation would deal with the problem of instrumentalism is as follows. Even when eudaimonia is exclusively constituted by a life according to theoretical wisdom, there are some goods external to eudaimonia that are to be wished for themselves, and they constitute the second-best life possible for a human being. Hence, these goods are not instrumental to eudaimonia, for they have an independent value linked to a different form of life. Nevertheless, by addressing the problem this way, Kraut compromises himself to a non-eudaimonist reading of Aristotle's philosophy. This reading is hardly consistent with the beginning of the first book of NE, in which Aristotle clearly states that all goods are to be desired because they contribute to a further end in which all goods converge, namely, eudaimonia.

Inclusivists find this strategy wanting for the same reason. Ackrill discusses with Kenny (1966) the existence of non-eudaimonic goods similar to those posed by Kraut and categorically rejects them. In his remarks, Ackrill interprets the definition of eudaimonia differently. He tells us that Aristotle is not trying to give us a practical guide to what life is best to choose when defining eudaimonia. In contrast, Aristotle's point is about the logical content and meaning of the terms 'eudaimonia', 'good', and 'most complete'. Thus, eudaimonia is, by definition, the most desirable and complete form of life. Things being so, it makes no sense to speak about a non-eudaimonic good because if there were one, the form of life with that good plus eudaimonia would be more desirable and complete, which entails a contradiction.

Thus, an inclusivism like Ackrill's would address the problem of instrumentalism in the following way. It makes no sense to consider that practical wisdom is instrumental to eudaimonia as premise (2) claims because a life according to practical wisdom relates to eudaimonia as a part relates to the whole. Furthermore, it would be unintelligible to consider practical wisdom to be both external to eudaimonia and desirable by itself because, if things were so, eudaimonia could be improved by addition, contradicting its completeness.

Now, Ackrill's reading has two shortcomings. First, in NE X, Aristotle explicitly states that¹⁰:

If happiness is activity in accordance with excellence, it is reasonable that it should be in accordance with the highest excellence; and this will be that of the best thing in us. Whether it be intellect or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper excellence will be complete happiness. That this activity is contemplative we have already said.

Hence, he clearly does not consider practical wisdom as a part of complete happiness. Contrarily, contemplative activity seems to be all it takes to be happy. Does practical wisdom

10 NE 1177a11-18

still have a necessary role in reaching eudaimonia? My answer in the next section will be positive.

Additionally, a conceptual definition of eudaimonia or virtue seems not to be what Aristotle has in mind when writing NE. It is rather a practical aim that is at stake, namely, to make us good and to guide us to live the better possible life, as shown in the following passage¹¹:

Since, then, the present inquiry does not aim at theoretical knowledge like the others (for we are enquiring not in order to know what excellence is, but in order to become good, since otherwise our inquiry would have been of no use), we must examine the nature of actions, namely how we ought to do them; for these determine also the nature of the states that are produced, as we have said.

To sum up, inclusivists and intellectualists have addressed the problem of instrumentalism in different manners. Strong intellectualists like Cooper have made Aristotle's work inconsistent by assigning premises (1) and (2) to him. A version of weak intellectualism, namely Kraut's, could dissolve the problem by considering that practical wisdom is not necessary for, but independent of, eudaimonia. But his view makes eudaimonia improvable by addition, which implies a contradiction with its definition. Finally, inclusivism makes practical wisdom a part of eudaimonia, but that seems also at odds with Aristotle's text. The reason is that Aristotle is emphatic when claiming that his present interest is not just for the reader to know the good, but becoming good. Therefore, the problem of instrumentalism and of understanding the relationship between practical wisdom, theoretical wisdom, and eudaimonia remains.

In the next section, I will provide new arguments to defend the developmentalist's main thesis, i.e., that acquiring practical wisdom is a necessary developmental step toward theoretical wisdom.

3. Acquiring theoretical wisdom requires being practical wise

Hope May (2010) advances a developmentalist reading of NE similar to mine. However, three differences are worth mentioning. Firstly, I will attempt to interpret NE without appealing to other texts of the Corpus when possible. Therefore, I will only rely in this paper on NE and some passages of DA (in 6.2). Even when an interpretation of certain passages of MM will be provided in section 7, nothing previous to that section depends on it. Therefore, I will show that to prove the validity of the developmentalist thesis, we do not need to go beyond NE. Secondly, May does not directly address the problem of instrumentalism, the main goal of the present research. Finally, in the next section, I will extend the developmentalist thesis to formulate a generalized developmentalism.

The developmentalist thesis I have been referring to previously is the following:

¹¹ NE 1103b26-32

(DT) Acquiring theoretical wisdom and thus reaching eudaimonia necessarily requires being practically wise (φρόνιμος).

The most important passage where Aristotle states this thesis is this¹²:

But again it [(the practical wisdom)] is not supreme over [(the theoretical)] wisdom, i.e., over the superior part of us, any more than the art of medicine is over health; for it does not use it but provides for its coming into being (ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται); it issues orders, then, for its sake, but not to it. Further, to maintain its supremacy would be like saying that the art of politics rules the gods because it issues orders about all the affairs of the state.

A few remarks are worthwhile here. First, this analogy between medicine and practical wisdom must not be understood as homologous. Aristotle has already warned us against considering practical wisdom as an art, when he says¹³:

[...] practical wisdom cannot be knowledge nor art; not knowledge because that which can be done is capable of being otherwise, not art because action and making are different kinds of thing. It remains, then, that it is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for man. For while making has an end other than itself, action cannot; for good action itself is its end.

So, the analogy must remain controlled. Although Aristotle has already illustrated how virtues of character are to be educated with the case of art, we must not take the analogy for an equivalence. The reason is that while the arts have external products as ends, good actions, i.e., those guided by practical wisdom, do not need other ends besides themselves.

Second, that the end of medicine is health means that everything made in medicine is for the sake of health and also that medicine must generate health when it is not there. This directionality is what the presence of the subjunctive of the verb γίγνομαι amounts to in the case of the pair practical wisdom/theoretical wisdom. Thus, practical wisdom must provide the conditions for theoretical wisdom to come into being, or equivalently, to see how it could possibly be developed in the agent.

Interestingly, this passage was overlooked by May when establishing the interpretative validity of DT. As a result, she had to bring together scattered pieces of Aristotle's corpus to establish DT. However, even when Aristotle provides all that is needed for DT in the passage above, he provides more crucial details about how practical wisdom aids in generating theoretical wisdom elsewhere in NE. Let us inquire onto these details in the remainder of this section.

Firstly, let us analyze the role of the education of pleasure in becoming a temperate human being. Aristotle tells us that it is our moral responsibility to aim for good ends since wishing is voluntary¹⁴:

12 NE 1145a6-11

13 NE 1140b2-7

14 NE 1113b3-6

The end, then, being what we wish for, the things contributing to the end what we deliberate about and choose, actions concerning the latter must be according to choice and voluntary. Now the exercise of the excellences is concerned with these. Therefore excellence is also in our power, and so too vice.

Additionally, what we wish for is connected with what produces pleasure on us. Pleasure and the avoidance of pain complement every activity as a supervenient end¹⁵:

Pleasure completes activity not as the inherent state does, but as an end which supervenes as the bloom of the youth does on those on those in the flower of their age.

Furthermore, every activity is complemented by its proper pleasure (πάσαν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή)¹⁶.

Things being so, we can, at this point, conclude that it is our moral responsibility to form the right kind of pleasures that aim for the best and the noble and that those pleasures will direct all our activities to a complemented form.

Now, the one who has completed his education of right pleasures according to reason is the temperate human being (σώφρωνος)¹⁷:

[F]or both the continent man and the temperate man are such as to do nothing contrary to reason for the sake of the bodily pleasures, but the former has and the latter has not bad appetites, and the latter is such as not to feel pleasure contrary to reason, while the former is such as to feel pleasure but not to be led by it.

Given that the virtues, including temperance, form a unity¹⁸ under the rational control of the practical wisdom in NE's system, in a strict sense, only the practically wise can be a temperate human being. Moreover, the temperate has pleasures of her own that are the highest ones¹⁹:

This is why the temperate man avoids these pleasures; for even he has pleasures of his own.

Those cannot be other than those linked to contemplative activity since those pleasures are the highest and most noble a human being can reach²⁰:

And we think happiness has pleasure mingled with it, but the activity of wisdom is admittedly the pleasantest of excellent activities; at all events philosophy is thought to offer pleasures marvelous for their purity and their enduringness, and

15 NE 1174b31-33

16 NE 1175a21

17 NE 1151b33-1152a4

18 NE 1145a1-2

19 NE 1153a35

20 NE 1177a23-26

it is to be expected that those who know will pass their time more pleasantly than those who inquire.

Therefore, the education of pleasure aims to redirect it to the highest objects. Aristotle tells us that only the practical wise has educated his pleasure to feel it exclusively for those highest objects, which are essentially theoretical. At this point, it is possible to state the motivational means:

(MMT) Only the practical wise has the motivational means, i.e., feels the right kind of pleasure necessary, to engage in contemplative activity and, thus, reach eudaimonia.

Secondly, to acquire theoretical knowledge, we need to inquire, which, in turn, requires developing adequate cognitive capacities. According to Aristotle's philosophical practice, one of the main sources of knowledge is assessing the sages' most widely-held opinions. In this regard, Aristotle warns us that excellence in assessing and forming opinions is a quality of the practically wise²¹:

Plainly, then, practical wisdom is an excellence and not an art. There being two parts of the soul that possess reason, it must be the excellence of one of the two, i.e., of that part which forms opinions; for opinion is about what can be otherwise, and so is practical wisdom.

To inquire, we also need to perceive particulars excellently. This kind of perception is also a proper faculty of the practically wise²². In contrast, the incontinent is dragged by passion when perceiving particulars and cannot form perceptual knowledge. Plus, incontinence cannot make the knowledge become part of themselves. For this reason, when Aristotle inquires whether incontinent individuals can have knowledge and act accordingly, he reaches a negative conclusion²³:

It is plain that incontinent people must be in a similar condition to this. The fact that men use the language that flows from knowledge proves nothing; for even men under the influence of these passions utter scientific proofs and verses of Empedocles, and those who have just begun to learn can string together words, but do not yet know; for it has to become a part of themselves[...]

Consequently, now it is possible to state the cognitive means thesis:

(CMT) Only the practically wise has the cognitive means, i.e., the capacity to assess and form excellent opinions and the capacity to acquire perceptual knowledge, necessary to obtain theoretical knowledge and, thus, reach eudaimonia.

21 NE 1140b24-28

22 NE 1142a11-21

23 NE 1147a17-21

To summarize, DT establishes that practical wisdom is necessary to bring theoretical wisdom into being. It can be decomposed in MMT and CMT, this is $DT=MMT+CMT$. Both sub-theses further specify the meaning saying that practical wisdom is a necessary means. Furthermore, MMT has priority over CMT, since it is control of the passions that ensures a correct cognitive state to theorize, so the former *entails* the latter. This is the reason why in MM, only the first one is affirmed (see section 7). Nevertheless, the conjunction of both gives us a more thorough idea of what kind of means is practical wisdom according to DT.

In the next section, I aim to generalize DT, showing that Aristotle provides us important insights into previous stages of moral development. Because of this generalization, I will call the present interpretation a generalized developmentalist one. The developmental schema of the process toward eudaimonia that will emerge in the analysis gives an image of NE as describing, in full detail, how a human being can reach it, starting from early childhood.

4. Extending the developmentalist thesis

DT concerns the relation between practical and theoretical wisdom. However, pursuing practical wisdom takes much effort in the NE's system. In this section, I argue that Aristotle provides a general sketch of the developmental process we must follow to reach temperance and, consequently, since the virtues form a unity, practical wisdom.

The process starts when one is a child. In this stage, the human being faces no moral conflict because even when she acts voluntarily, she has no deliberative choice (προαίρεσις)²⁴:

Choice, then, seems to be voluntary, but not the same thing as the voluntary; the latter extends more widely. For both children and the other animals share in voluntary action, but not in choice, and acts done on the spur of the moment we describe as voluntary, but not as chosen.

Given that this is a stage where no deliberative choice is possible, human beings do not want to stay in it, for even when it could be pleasant, it goes against the rational nature of humans to remain so²⁵:

And no one would choose to live with the intellect of a child throughout his life, however much he were to be pleased at the things children are pleased at, nor to get enjoyment by doing some most disgraceful deed, though he were never to feel any pain in consequence.

Nevertheless, the process of moral education could fail or not exist at all. In that case, the person would stay morally similar to children reaching a point of no return. This point is when the person becomes self-indulgent (ἀκόλαστος). Given that the self-indulgent has no regrets when misbehaving, she has no cure²⁶:

²⁴ NE 1111b7-10

²⁵ NE 1174a1-4

²⁶ NE 1150b29-33

The self-indulgent man, as was said, has no regrets; for he stands by his choice; but any incontinent man is subject to regrets. This is why the position is not as it was expressed in the formulation of the problem, but the self-indulgent man is incurable and the incontinent man curable [...]

The main difference between a child and a self-indulgent is that the latter acts on choice. Bad habits have permeated his deliberative faculty. Self-indulgence is the extreme opposite of practical wisdom.

In contrast, if the child is appropriately educated, she will progress. At first, she will be incontinent (ἀκρατής). However, incontinent individuals are better than self-indulgent ones in that, as was said, they preserve their deliberative faculty and, consequently, can be cured through a process of moral education. This process is similar to the education of the arts. The person learns through imitating good actions²⁷, at first with discomfort. When we act on reasons but feel discomfort, we are said to be continent (ἐγκρατής), which is a step further in the process of becoming temperate. Nevertheless, one step remains: forming the right kind of emotional disposition. The temperate, or equivalently, the practically wise, does not feel discomfort in acting according to reason but feel pleasure. She has formed the right desire and has overcome the motivational conflict²⁸:

[F]or both the continent man and the temperate man are such as to do nothing contrary to reason for the sake of bodily pleasures, but the former has and the latter has not bad appetites, and the latter is such as not to feel pleasure contrary to reason, while the former is such as to feel pleasure but not be led by it.

Thus, being practically wise requires not only doing the right actions for the right reasons, as the continent person also does but feeling only pleasures according to reason. It requires an adequate emotional state.

The following scheme (figure 1) sums up what has been said about the process of moral development here and in the previous section. The process depicted ends in reaching a life according to theoretical virtue or, in other words, in reaching eudaimonia.

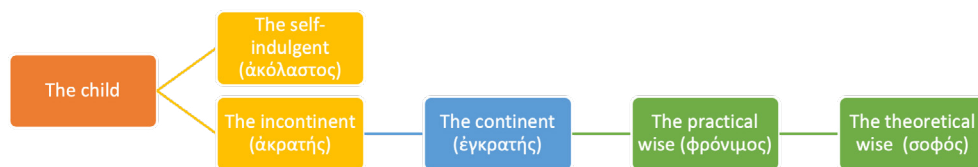


Figure 1. The stages of moral development according to Aristotle's EN. The divergence at the beginning is fundamental because if the agent does not receive an adequate moral education, she will reach a dead end.

²⁷ This process is described in detail in NE II.1

²⁸ NE 1151b33-1152a4

Generalized developmentalism allows us to see the objective of the NE as a whole. More specifically, it allows seeing that NE is intended as a step-by-step guide for reaching eudaimonia. As argued above, Aristotle conceives this inquiry as practical, aiming to make us good. With that goal in mind, the scheme above shows how he thought we could achieve that purpose through moral education.

In the next section, I will argue that the problem of instrumentalism does not threaten generalized developmentalism. One argument was already advanced in section 3. That argument depends only on DT and does not need generalized developmentalism. I argued there that practical wisdom provides the necessary means for the genesis of theoretical wisdom, both motivational and cognitive. In contrast, the instrumentalist presupposes that practical wisdom's exclusive role in reaching eudaimonia is to provide material and contingent means to the better exercise of the contemplative activity. Both DT alone and generalized developmentalism are forms of weak intellectualism. Both identify eudaimonia with a life according to contemplative activity but recognize that practical wisdom has a necessary role in reaching that life. Furthermore, as practical wisdom, once acquired, is persistent, both agree with the inclusivist that by the time eudaimonia is reached, the agent has acquired both practical and theoretical wisdom.

5. Two arguments to prove that generalized developmentalism is immune to the problem of instrumentalism

Before we start, a caveat is crucial. The arguments I will present in this section are mine and not Aristotle's. They are intended to show the present interpretation's adequacy and consistency when dealing with the problem of instrumentalism. The first argument is conceptual, and the second is by reductio.

Let us begin by stating the conceptual argument. Aristotle distinguishes sharply between art and practical wisdom. While the former aims to deliver a product, and the excellence of his exercise is measured by the quality of that external product, the former has its end in itself, which is the good acting ($\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\acute{\xi}(\iota)$)²⁹. If we were to accept the instrumentalist's interpretation, i.e., premise (2), this distinction would collapse since, according to that premise, practical wisdom is to be measured by its capacity to provide the material means for a better exercise of contemplative activity. Given that material means are products external to good acting, the distinction intended in the first place is lost. To be clear, the reason is that the arts are precisely defined as delivering external products. Contrarily, to assume DT implies that the change produced in the agent by the acquisition of practical wisdom is what matters for reaching eudaimonia, not an external product. As seen, this conceptual argument does not depend on generalized developmentalism but on DT alone.

The argument by reductio proceed as follows. We assume the validity of the generalized developmentalism plus the validity of premise (2) and reach a nonsensical consequence, thus proving that they are incompatible.

According to generalized developmentalism, both practical and theoretical wisdom define stages in the moral development of agents. Further, to reach any stage in generali-

29 See NE 1140b2-7 cited at the beginning of section 3

zed developmentalism it is necessary that we must have been in the previous one. If we were to consider practical wisdom as instrumental for providing motivational and cognitive means to the genesis of theoretical wisdom, then, necessarily, this reasoning would need to be extended to the other steps between the moral developmental stages. Things being so, we would have to say that incontinence is instrumental to continence and that continence is instrumental to practical wisdom. For in every developmental stage, we acquire the necessary state or capacities to advance to the next one. Nevertheless, those statements are clearly nonsensical. For example, we do not say that being a seed is instrumental to being a sprout or that being a sprout is instrumental to being a plant. Hence, given that we have reached nonsensical conclusions, it follows that premise (2) is not compatible with generalized developmentalism.

At this point, we have seen how generalized instrumentalism is a middle ground between strong intellectualism and inclusivism. It provides a promising solution for the problem of instrumentalism by not denying but making compatible two of Aristotle's claims, namely, that: (1) eudaimonia is identified with an active life according to contemplative virtue and (2) that good acting is its own end, and thus, desirable for its own sake.

6. The completeness of Practical Wisdom

This section will deal with an important objection that could arise against what has been argued up to this point. This objection can be stated as follows. It seems an oxymoron that practical wisdom is a necessary means and, at the same time, its own end³⁰. Complete activities should not be orientated to something other than themselves. Furthermore, suppose practical wisdom is a necessary step toward theoretical wisdom. In that case, it seems that it is a stage of a movement aiming at something else, which contradicts it being its own end. We know for certain that Aristotle conceived theoretical wisdom as an activity that does not consist of a movement toward something else but is complete in itself. For instance, the one who investigates is not engaged in that kind of activity since she is moving toward being a knower³¹:

[A]nd it is to be expected that those who know will pass their time more pleasantly than those who inquire. And the self-sufficiency that is spoken of must belong most to the contemplative activity.

Things being so, if the practically wise is moving to become something else, i.e., theoretically wise, as the generalized developmentalist argues, she may not be participating in an activity that is its own end but moving.

This objection consists in two different parts that will be addressed separately. Firstly, the difference between contingent and necessary means depicted above must be further clarified, and it shall be argued that only the later means can be complete despite their capacity to lead to something else. Secondly, arguments must be provided to show that practical acti-

30 Thanks to an anonymous reviewer for stating this objection allowing me to further clarify my position.

31 NE 1177a25-27

vity is not a stage of a movement, despite being the condition for the genesis of theoretical wisdom. The second part is more complicated as addressing it requires saying something about Aristotle's biological psychology. More specifically, it requires what has been called the triple scheme in Aristotelian scholarship (e.g., Burnyeat 2002) as it is depicted in DA.

6.1. Necessary means could be complete

Necessary means, as they have been conceptualized above, are opposed to contingent material means. The latter consists of material conditions for the realization of an activity, and often we can dispense some of them only at the cost of making the realization of that activity more difficult. For instance, having a meal before contemplating a piece of art would help us not be distracted by the fact that we are hungry. We could still enjoy the piece of art without having the meal before if we are not extremely hungry, or it might suffice for us to have only a quarter or other fraction of the meal in order to enjoy the exposition. Of course, we cannot perform an activity if all the contingent means are removed. If we are suffering from cold, starvation, preoccupations, extreme pain, etcetera, we are unlikely to be enjoying the contemplation of art. But we can still do well with some of them. By contrast, necessary means can only be removed at the price of necessarily compromising the whole execution of the activity. They are, in a sense, conditions of possibility for realizing the activity itself. For example, having some degree of sense perception of the piece of art is necessary for its aesthetical contemplation. Thus, extreme perceptual impairment is not compatible with this kind of activity.

Necessary means can be separated into two kinds, which I will call kinetic and non-kinetic³². On the one hand, kinetic necessary means are transitory states leading to something other than themselves, as learning is a transitory state leading to knowing. That practical wisdom, as conceived by Aristotle, cannot consist in a kinetic mean will be argued in 6.2. On the other hand, no-kinetic means are oriented toward themselves. Art contemplation could be conceived as of this sort since we direct our sense to beauty for the sake of contemplation alone. We can also do mathematics in order to do engineering or for the sake of knowledge itself, as when mathematicians study infinite cardinals higher than anything that can fit into this universe just for the sake of knowledge. Despite being non-kinetic, complete in themselves activities, they improve the lives of the contemplative agent. Let us suppose that, as Aristotle, we believe this kind of contemplative activity leads to the agent's eudaimonia. In that case, we can conceive contemplative activity as necessary means toward the best life for a human being without dismissing that these activities are complete in themselves. That being the case, we can see that at least some non-kinetic necessary means are complete.

Let us summarize the argument thus far. I have argued that some non-kinetic necessary means are complete. Textual evidence has been provided that Aristotle considered practical wisdom an activity directed toward itself and, thus, complete in the sense of not needing an external product. The following section will argue that practical wisdom cannot be understood as a movement on Aristotle's conception.

32 They are called no-kinetics and not statical because they essentially involve activity but not of oriented toward something else motive activity.

6.2. Practical wisdom is not a stage of a movement

As it is well known, Aristotle rejected Socrates' form of intellectualism³³. In this subsection, it will be argued that the positive doctrine of Aristotle in this regard denies that practical wisdom could be a kind of step in a movement toward something else. The key passages for defending this interpretative claim are to be found mainly in NE VII 2, where Aristotle assesses Socrates' intellectualism, and DA I and V, where he assesses the relationship between knowledge, its exercise, and movement.

Socrates', as interpreted by Aristotle, believed that it is impossible for an agent who possesses knowledge about the good to act contrary to it³⁴:

Socrates was entirely opposed to the view in question, holding that there is no such thing as incontinence; no one, he said, acts against what he believes best—people act so only by reason of ignorance. Now this view contradicts the plain phenomena, and we must inquire about what happens to such a man [...]

So, Aristotle believes that incontinence (*ἀκρᾶσ(α)*) is possible, and we need to find out how to account for this fact. In his view, Socrates' intellectualism is incompatible with our everyday experience.

To explain what kind of state incontinence is, Aristotle distinguishes two different senses in which a person can know³⁵:

But since we use the word 'know' in two senses (for both the man who has knowledge but is not using it and he who is using it are said to know), it will make a difference whether, when a man does what he should not, he has the knowledge but is not exercising it, or is exercising it, for the latter seems strange, but not the former.

Furthermore, he reinforces his point by stating³⁶:

[F]or within the case of having knowledge but not using it we see a difference of state, admitting of the possibility of having knowledge in a sense and yet not having it, as in the instance of a man asleep, mad, or drunk. But now this is just the condition of men under the influence of passions[...]

Now, this is a three-step structure formed by being capable of knowing, knowing but not using, and exercising the knowledge. The remarkable point here is that the same structure is developed in detail in DA, more specifically, in what has come to be known, in Aristotelian scholarship, as the triple scheme (e.g., Burnyeat 2002).

The triple scheme is a succession of three stages of knowledge development. In the first stage, the human is a knower, i.e., has the capacity to know. In the second stage, she knows

33 To be more precise, his own interpretation of it.

34 NE 1145b25-29

35 NE 1146b31-33

36 NE 1147a11-14

but not yet apply the knowledge she possesses. Finally, she possesses the knowledge and applies it actively. Figure 2, summarizes this process.

It is convenient to cite in length the passage where the triple scheme is depicted more clearly to explain knowledge acquisition and exercise in DA:

But we must now distinguish different senses in which things can be said to be potential or actual; at the moment we are speaking as if each of these phrases had only one sense. We can speak of something as a knower either as when we say that man is a knower, meaning that man falls within the class of beings that know or have knowledge, or as when we are speaking of a man who possesses knowledge of grammar; each of these has a potentiality, but not in the same way: the one because his kind of matter is such and such, the other because he can reflect when he wants to, if nothing external prevents him. And there is the man who is already reflecting – he is a knower in actuality and in the most proper sense is knowing, e.g., this A. Both the former are potential knowers, who realize their respective potentialities, the one by change of quality, i.e., repeated transitions from one state to its opposite under instruction, the other in another way by the transition from the inactive possession of sense or grammar to their active exercise.

The important thing about the triple scheme being present in both works is that we can use what is said in one to illuminate the other.

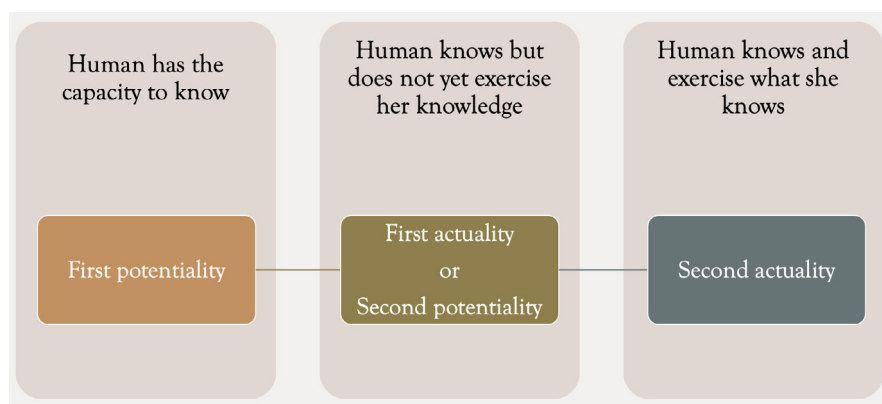


Figure 2. The triple scheme and the three stages of actualization of knowledge.

Let us say a few words about how the triple schema relates to the stages of development in figure 1. First, humans are, since childhood, naturally endowed with the capacity to know. The first stage of figure 1 coincides with the first stage in figure 2. Second, as they acquire practical knowledge but do not yet exercise it, as in the first actuality stage, they are incontinent. Third, as they apply this knowledge, they can either be continent or practically wise since the difference between them lies in a correct emotional disposition (i.e., having or not having inner motivational conflict) and not in applying practical knowledge. In this

way, Aristotle managed to account for incontinence, overcoming Socrates' intellectualism, without denying the importance that knowledge plays in our moral lives.

What is crucial is that in addition to making room for incontinence, this scheme reveals the nature of practical wisdom as purely active. Additionally, it makes clear that the nature of the transitions between the stages depicted in figure 1 is not homogeneous. Thus, transitioning between the child and the incontinent individual consists of a movement from a state where the person is capable of knowing but does not know how to act to one who knows how to act but does not yet apply this knowledge. In turn, transitioning between being incontinent and the continent consists precisely of a second actualization of practical knowledge. In the DA passage above, Aristotle affirms that these two transitions are different in nature. The former is a movement between contraries, while the latter is between inactive and active possession of knowledge. Furthermore, no further actualization of practical knowledge is needed to transition from being continent to being practically wise, but a change in the emotional dispositions leads to motivational conflict.

The moral here is that figure 1 should be read carefully. Despite the appearance of homogeneity that a diagrammatic representation of a philosophical system like this might suggest, similar lines on it represent very different kinds of transitions. Some of them involve movements, while others do not. In the case of practical wisdom, since it possesses the maximum degree of actualization of the knowledge that supports it, i.e., practical knowledge about particulars, it cannot be conceptualized as a stage in the movement to something else. The genetic transition between practical and theoretical wisdom has to be of another kind. Consequently, practical wisdom is final despite being a necessary means to theoretical wisdom.

7. The relationship between practical and theoretical wisdom in *Magna Moralia* I, 34

Whether *Magna Moralia* is a text written by Aristotle is a matter of debate (see Kraut, 2022). Furthermore, whether the ideas defended in this text are a further development, a previous development, was written by a posterior peripatetic philosopher, or even if they are compatible with those of NE is not settled. Given that the debate about the place of MM concerning NE is beyond the scope of the present inquiry, I will say no more about it. Therefore, this section is intended as a complement and not a necessary step in the above argument.

A defense of the Motivational Means Thesis (MMT) can be found in MM³⁷. The relevant passage is the following³⁸:

Since then the excellences are practical, wisdom also will be practical. But does this hold sway over all things in the soul, as is held and also questioned? Surely not! For it would not seem to do so over to what is superior to itself; for instance, it does not hold sway over philosophy[...] But perhaps it holds the same position as the steward in the household [...] So and in like manner with him wisdom is, as it were, a kind of steward of philosophy, as is procuring leisure for it and for the doing of its work, by subduing the passions and keeping them in order.

37 Thanks to an anonymous reviewer for suggesting me this idea.

38 MM 1198b6-20

Regarding differences in translation with NE, in this passage, practical wisdom is translated by 'wisdom' and theoretical wisdom by 'philosophy'. This passage needs to be analyzed carefully. In a careless reading, it may seem as if the steward metaphor is intended to say that practical wisdom just provides whatever material desires are required for theoretical wisdom. Under a closer look, what is being affirmed is equivalent to MMT, i.e., that only practical wisdom can secure the adequate motivational and emotional disposition necessary to acquire theoretical wisdom.

8. Conclusion

The problem of instrumentalism poses a major challenge to EN's readings since it affects both the consistency of the work as a whole and the conception between three key notions of it, namely, practical wisdom, theoretical wisdom, and eudaimonia. I have shown how strong intellectualists, like Cooper, weak intellectualists, like Kraut, and inclusivists, like Whiting, have dealt with this problem and the shortcomings of their strategies.

We have also seen that to prove DT it is not necessary to go beyond NE. Aristotle provides all the elements that are necessary to show that practical wisdom has a genetic role in reaching theoretical wisdom. That role amounts specifically to providing motivational and cognitive means as MMT and CMT establish.

Finally, generalized developmentalism is not compatible with instrumentalism for three reasons. First, it implies that practical wisdom provides the necessary means for reaching eudaimonia, as opposed to material contingent means posed by the instrumentalist premise. Second, it allows for maintaining intact the Aristotelian distinction between practical wisdom and arts, while the instrumentalist premise makes it collapse. And thirdly, if we were to insist on assuming generalized developmentalism plus the instrumentalist premise, we would have nonsensical conclusions as a result.

Acknowledgments

I am deeply grateful to Trinidad Silva, Nicolás Silva, Maribel Barroso, Sebastián Caro, and Jon D. McGinnis for their helpful comments and suggestions on previous versions of this manuscript. I would also like to acknowledge two anonymous reviewers from *Daimon*, whose valuable feedback significantly helped me improve the present work. Finally, I want to express my heartfelt appreciation to my beloved wife, Jéssica **Vásquez**, for her constant care and support.

References

Primary sources:

Aristotle, *Magna Moralia* in Barnes, J. (Ed.). (2014). *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq12z>

Aristotle, Nicomachean Ethics in Barnes, J. (Ed.). (2014). *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq12z>

Aristotle, On the Soul (De Anima) in Barnes, J. (Ed.). (2014). *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wq12z>

Secondary sources:

Ackrill, J. L. (1980). Aristotle on Eudaimonia. In A. Oksenberg Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 15–34). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520340985-005>

Burnyeat, M. F. (2002). “De Anima” II 5. Phronesis, 47(1), 28–90. <http://www.jstor.org/stable/4182688>

Cooper, J. M. (1986). *Reason and human good in Aristotle*. Hackett Pub. Co.

Irwin, T. H. (1991). The Structure of Aristotelian Happiness. *Ethics*, 101(2), 382–391.

Kenny, A. (1966). IX—Happiness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66(1), 93–102. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/66.1.93>

Kraut, R. (1991). *Aristotle on the human good* (1. Princeton paperback printing). Princeton University Press.

Kraut, R., “Aristotle’s Ethics”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/>>.

May, H. (2010). *Aristotle’s Ethics: Moral development and human nature*. Continuum.

Whiting, J. (1986). Human Nature and Intellectualism in Aristotle. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 68(1). <https://doi.org/10.1515/agph.1986.68.1.70>

RESEÑAS

MÉRIDA, L. G. (2023). *Campos de forma. La Axiomatización de la ontogénesis en Gilbert Simondon*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

El interés en la filosofía de Gilbert Simondon no ha cesado de crecer en las últimas tres décadas. Su fallecimiento en 1989, y la publicación de la última parte inédita de su tesis doctoral principal en el mismo año, marca el inicio de un proceso de redescubrimiento y renacimiento de su pensamiento que, en la actualidad, mantiene toda su vigencia. No pocas cosas han pasado desde entonces. Entre 2004 y 2018, el corpus simondoniano se ha incrementado notablemente con la publicación de cursos, conferencias y textos inéditos, poniendo en circulación nueve volúmenes que se añaden a sus dos principales obras: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (ILFI) y *El modo de existencia de los objetos técnicos* (MEOT). Paralelamente, se han multiplicado los estudios, libros y artículos que tienen por objeto el análisis y la interpretación de su filosofía, así como trabajos que recurren a su pensamiento para repensar problemáticas conceptuales y tecnológicas actuales. Esto ha configurado un conjunto de debates, una serie de lecturas dominantes y la acumulación de una literatura especializada que crece día a día. La investigación de Luis Mérida se hace cargo de esta pesada herencia, absorbe la totalidad de las fuentes primarias hoy disponibles y, estableciendo un diálogo crítico con los estudios existentes, construye una interpretación original que se interna en zonas medulares de la ontogénesis simondoniana y, a partir de una serie

de nociones clave, presenta una lectura sistemática.

El autor subraya que su pretensión no es ofrecer un nuevo estudio monográfico de Simondon, distinguir etapas de su pensamiento o reconstruir en términos sencillos lo que se presenta como complejo y abigarrado. Por el contrario, su voluntad es capturar la unidad temática y programática que subyace a la pluralidad de textos, extraer y purificar el módulo teórico-metodológico que los atraviesa, y dejarlo listo para nuevas recursiones reflexivas. En este sentido, su centro de atención está en la metafísica y la epistemología simondonianas, y no en los interrogantes que plantea para la filosofía política o en los aportes que efectúa al campo de la filosofía de la técnica. Mérida subraya que el recurrente problema que abordan los intérpretes, relativo a la compatibilidad teórica entre sus dos principales obras (ILFI y MEOT), debe abordarse sobre la base de la comprensión de que se trata de un proyecto filosófico inacabado. Y es a partir de esta incompletitud de la teoría de la individuación simondoniana que Mérida, siguiendo una serie de pistas y atando cabos sueltos, propone la noción de campos morfogenéticos como clave para axiomatizar la ontogénesis y dar carnadura a una allagmática universal. Esta última aparece como una suerte de embriología generalizada (de la cual la vital sería solo un caso particular) y encuentra su dinamismo estructurador no en los organizadores biológicos, tampoco en

la transducción, sino en el esquema tecnológico del modulador. El otro hilo conductor que el autor evoca para pensar la unidad temática de la obra es el postulado según el cual “únicamente la individuación del pensamiento puede, consumándose, acompañar la individuación de los seres distintos del pensamiento (...) La individuación de lo real exterior al sujeto es captada por el sujeto gracias a la individuación analógica del conocimiento en el sujeto” (Simondon, 2015, p. 26). Este principio de la ontogénesis, subraya Mérida frente a Jean-Hugues Barthélémy, solo puede entenderse clarificando el fundamento del método analógico simondoniano y su asociación con la modulación, lo cual constituye a nuestro juicio uno de los principales aportes de su interpretación.

El libro se estructura en cuatro capítulos. El primero y el segundo abordan la cuestión ontológica y epistemológica, respectivamente, desde el horizonte de la teoría de la individuación. El tercero recupera dichos desarrollos y los concreta en una nueva disciplina, la allagmática, pensada como teoría de los campos morfogenéticos. El cuarto capítulo pone a prueba esta teoría a partir de tres peliagudos fragmentos de ILFI, en los cuales Simondon habla de la insuficiente noción de campo que maneja la teoría de los organizadores biológicos, de la posibilidad de una dimensionalidad cronotopológica previa al desdoblamiento entre espacialidad y temporalidad, y de enigmáticas modalidades preindividuales del ser que permitirían definir “categorías de potenciales”. Esos tres fragmentos, que fueran disparadores reflexivos de la interpretación de Mérida y que cierran el círculo de su argumentación, ilustran la incompletitud de la teoría de la individuación y constituyen el problema al cual busca dar respuesta la noción de campo morfogenético. Tras esbozar el diagrama general del

recorrido y alguna de sus ideas-fuerza, cabe destacar algunos elementos significativos de los primeros tres capítulos.

En el primero de ellos, titulado “Las dos unidades del ser y el verdadero sentido de la noción de fase”, Mérida aborda la teoría del ser a partir de la ontogénesis simondoniana y defiende la hipótesis según la cual la noción de fase debe ser pensada necesariamente en términos informacionales, es decir, conforme una teoría intensiva, no probabilística y no energética de la información, y en función de una teoría no dialéctica sino paradigmática de la comunicación. A cada una de estas condiciones les dedica un apartado, destacando que de no tenerlas en cuenta se eclipsa la unidad de sistema y la unidad de banda que cabe reconocer en la teoría simondoniana del devenir del ser. Hay dos señalamientos de su argumentación que resultan sumamente interesantes. Por un lado, Mérida denuncia en un conjunto de lecturas (particularmente, en la de Isabelle Stengers) una recaída en una interpretación termodinámica y energética de la noción de fase en general y de la de metaestabilidad en particular. En este punto, y mediante una cuidadosa argumentación, Mérida plantea una tesis fuerte y afirma que la cristalización está sobrevalorada y que, si se amplía el foco más allá de algunas proposiciones de ILFI, resalta que el verdadero paradigma elemental de la individuación no anida en ella sino en el esquema del modulador. Para el autor, aquella aporta solamente “el modelo operatorio de una propagación” y el “error de Simondon” en su tesis doctoral principal anida en establecer una identidad “entre la cristalización, la transducción y la operación de individuación” (Mérida, 2023, p. 42, 52), lo cual conduciría a un conjunto de dificultades. Por ejemplo, llevaría a comprometerse con la hipótesis de la neotenia y perder de vista que, en consonancia con

las estructuras disipativas, “la individuación no se acerca al equilibrio, se *aleja* de él” (Mérida, 2023, p. 52). En esta tematización de las termodinámicas alejadas del equilibrio, el autor dialoga críticamente con las tesis de Esra Atamer y Miguel Penas, y, como queda claro por lo dicho, no se priva de rectificar a Simondon en función de su hipótesis de lectura. Desde este horizonte, Mérida subraya que la individuación no es una transformación energética sino un proceso modulador que se efectúa en una situación de información, en un sistema metaestable que abriga un potencial real y que no puede confundirse con una situación energética. De allí la noción informacional de fase, que opera como preámbulo a la imagen de campo morfogenético.

Por otro lado, y en torno de dicha noción de fase, el autor desarrolla la crítica simondoniana a la dialéctica hegeliana desde el horizonte de una teoría de la comunicación. Señala que por comunicación cabe entender “el acoplamiento entre dos órdenes de magnitud que están en situación de información” (Mérida, 2023, p. 72) y el inicio de un proceso de individuación. Para él, comunicación e individuación son indisociables, y por fase no cabe entender una etapa o momento transitorio jalonado por diferencias negativas, sino una noción informacional que conciliaría lo sucesivo y lo simultáneo abriendo a la consideración de una zona cronotopológica, de un tiempo-movimiento previo al desfaseamiento espacial y temporal. Dicho de otro modo, la noción informacional de fase expresaría el realismo de la relación que distingue al campo de forma, y permitiría pensar un devenir no dialéctico ni sucesivo a partir de procesos de información (individuación, modulación). Estos últimos proporcionan un sostén ontogenético para el proyecto epistemológico, y abren un horizonte para pensar la transposición analó-

gica de esquemas operatorios entre distintos dominios

El segundo capítulo, titulado “Las raíces epistemológicas de una teoría paradigmática de la comunicación”, se adentra en la relación entre ontogénesis y teoría del conocimiento. El punto de partida es el postulado según el cual la individuación del conocimiento es paralela a la individuación del ser que se conoce y, entre ambas, se entabla una relación analógica, una forma de comunicación paradigmática entre dos procesos (el que tiene sede en el sujeto y aquel que se despliega en el objeto). En este sentido, subraya Mérida (2023, pp. 85-86), “el conocimiento no proviene más de una elaboración abstracta, sino que es la participación en un sistema de, y en, individuación”, y, si el conocimiento puede ser universal, “es porque el fundamento de la relación entre el sujeto y el objeto, la individuación, es universal”. Desde este horizonte se plantea la posibilidad de una “filosofía real” que se distingue de las “filosofías de”. Estas últimas aplican un método *a priori* y, recayendo en una práctica teórica hilemórfica, niegan el realismo de la relación como fundamento del conocimiento, se sitúan después de la individuación y, con ello, sancionan una separación tajante entre lo ontológico y lo metodológico. Simondon, sostiene Mérida, cuestiona dicha división de tareas, las reúne en su teoría ontogenética y propone una filosofía real, una práctica de reflexión radical, a partir de una nueva concepción de la analogía (la cual deviene “la razón filosófica” por excelencia) y de la “comunicación paradigmática” (la cual constituiría el “corazón de la teoría del conocimiento” simondoniana).

Mérida dedica buena parte del segundo capítulo a clarificar este entrelazamiento entre método e individuación, y desarrolla un análisis lúcido y original que, retomando

manuscritos y textos poco frecuentados, echa nueva luz sobre un tema complejo. El autor avanza en el análisis del rol y la validez de la analogía en Simondon, la cual no apunta a un isomorfismo sino a un isodinamismo, es decir, busca pensar una identidad de relaciones operatorias (su efectuación transversal en estructuras heterogéneas) y no una relación de semejanza entre estructuras individuadas (lo cual supone recaer en un pensamiento por géneros y especies). Mérida sostiene que el debate suscitado entre los intérpretes a propósito de la analogía es en buena medida un falso problema, y que se disuelve si se clarifica el fundamento ontogénico de la misma, su carácter prelógico y su relación con los paradigmas. Estos últimos son los que permiten una articulación entre la individuación del sujeto y la del objeto, una comunicación de esquemas operatorios, “una comunicación intrasistémica, paradigmática y de paradigmas, que va de la mano de la individuación” (Mérida, 2023, p. 88) y que, por otra parte, apunta a la existencia de un lenguaje de gestos prediscursivo que aleja a Simondon de toda variante del giro lingüístico (cuestión analizada con solidez en el tercer apartado del capítulo). El paradigma elemental, subraya reiteradamente el autor, no es la cristalización sino el esquema del modulador. Este encuentra su modelo en el triodo de Lee De Forest y constituye una operación técnica que, articulando lo objetivo y lo subjetivo, nos abre a la consideración de una “cogénesis del pensamiento con el mundo”, permite realizar el razonamiento analógico sin recaer en formalismos abstractos y revela su potencia de transposición. La elección del esquema tecnológico del modulador como paradigma se justifica en multitud de textos simondonianos, donde su operatoria se efectúa en dominios técnicos, vitales, reflexivos y psicosociales, y, por otra parte, encuentra un

antecedente en las técnicas de proyección de sombras de la Antigüedad, tan caras al pensamiento de Platón. En este punto, Mérida despliega un interesantísimo análisis sobre la reforma que Simondon despliega sobre el filósofo griego y, depurando el paradigmático platónico del ejemplarismo metafísico y de la pseudoanalogía, plantea un nuevo sentido para la noción de participación y avanza en una caracterización de la individuación como teoría de la comunicación paradigmática. Este conjunto de reflexiones lo conduce a pensar el paradigma como universal concreto y a postular la individuación como una antiaristotélica “ciencia de lo particular” que, sobre la base del concepto de campo morfogenético, conjuga lo singular y lo común sin ceder a enfoques taxonómicos.

El tercer capítulo, titulado “La allagmática como una teoría de los campos morfogenéticos”, tematiza la “axiomatización de la ontogénesis” como realización del paradigmático simondoniano. Mérida se adentra en el análisis de la epistemología allagmática, postulada por el filósofo francés como una “ciencia de las operaciones” que sería complementaria de la “ciencia de las estructuras” (propia del pensamiento científico) y que, por otra parte, permitiría pensar una instancia de mutua convertibilidad entre estructura y operación. El autor problematiza la propuesta simondoniana y, en línea con esta segunda acepción, subraya que, más que ciencia de las operaciones, la allagmática designa una teoría de las conversiones que no puede reducirse al primado que Simondon otorga a las operaciones por sobre las estructuras. Para justificar esto, por un lado, Mérida se interna en una interesante reflexión sobre la teoría del acto, el cual, según Simondon (2015, p. 470), “contiene a la vez la operación y la estructura” y se ejemplifica con el *cogito* cartesiano, acto reflexivo que “se aprehende objetivamente

como una estructura y subjetivamente como una operación”. El autor desarrolla el sentido ontogenético, epistemológico y ético de esta teoría del acto allagmático, destacando su asociación con la modulación y con el razonamiento analógico. Por otro lado, analiza la reforma que Simondon opera sobre la cibernética, a la cual considera un nuevo *Discurso del método* carente aún de sus correspondientes *Meditaciones metafísicas*. Mérida explora esta indicación clarificando por qué la allagmática sería la concreción de una “cibernética universal”, esto es, la realización de una nueva teoría que vendría a completar a la ciencia de las equivalencias operatorias posibilitada por aquella. En este marco, afirma que definir “la axiomática de la ontogénesis, será retomar el acto que comienza con el nacimiento de la cibernética y consumir la fundamentación de la analogía, elaborando una nueva disciplina, la ciencia de las conversiones, o la allagmática universal” (Mérida, 2023, p. 142). Esta tarea de axiomatización, sostiene, se hace posible con la noción de campos morfogené-

ticos y “constituye la peculiar unidad, temática y transductiva, de la obra de Simondon (Mérida, 2023, p. 142).

A modo de conclusión, consideramos que el libro de Luis Mérida constituye un valioso aporte para los estudios simondonianos en general, y para los desarrollados en castellano en particular. La originalidad de sus tesis, las temáticas poco frecuentadas que aborda y el análisis crítico que despliega lo posicionan como una referencia ineludible en lo que respecta a la discusión de la epistemología y la metafísica del filósofo francés.

Referencias

Simondon, G. (2015), *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2ª ed.), Buenos Aires: Cactus.

Juan Manuel Heredia (CONICET-
Universidad Pedagógica Nacional;
Universidad de Buenos Aires)

ROHBECK, J. (2023). *Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart*. Berlín: Springer.

Moderne Aufklärung. Erkenntnisse für die Krisen der Gegenwart (Ilustración moderna. Conocimientos para las crisis del presente) es el último libro de Johannes Rohbeck, filósofo alemán especialista en la Ilustración, pero no solo: también lo es en la obra de Marx y en ámbitos más específicos estrechamente relacionados con el siglo XVIII francés, como la filosofía de la historia y la filosofía de la técnica. Durante más de veinte años ocupó la cátedra de Filoso-

fía práctica y Didáctica de la Filosofía en la Universidad Técnica de Dresde. Para el público de habla hispana su nombre no será desconocido. Su presencia como conferenciante en universidades españolas y latinoamericanas ha sido frecuente. Llegó incluso a ser titular de la Cátedra de Excelencia en la Universidad Carlos III de Madrid en el curso académico 2018-19. Además, disponemos en lengua española de dos de sus libros de divulgación filosófica que tuvieron mayor

éxito en Alemania *Filosofía de la historia: Historicismo-Posthistoria. Una Introducción a la razón Histórica* (2015) y Marx (2016), así como como numerosos artículos publicados en ambos lados del Atlántico tanto en revistas como libros académicos. Su dedicación a la filosofía ilustrada se remonta a la década de 1960, una dedicación con la que ha ido dando forma a un proyecto de actualización de la Ilustración, abordando temas como la secularización, la globalización, el papel actual del conocimiento científico, la democracia y sus fundamentos, la política de género y problemas actuales como el cambio climático y la reciente pandemia de la COVID-19.

Rohbeck ya mostró con solvencia la sistematicidad y profundidad de su conocimiento de la Ilustración editando tres volúmenes de la serie *Grundriss der Geschichte der Philosophie* correspondientes al siglo XVIII que tiene en catálogo la prestigiosa editorial suiza Schwabe. Uno de ellos, por cierto, está dedicado a los países de Iberoamérica. El libro que ahora nos presenta se centra en la Ilustración europea, donde, desde luego, España también ocupa un lugar, si bien no es el más prominente, como suele ser habitual. El momento de publicación del libro que aquí nos ocupa no es casual. Su autor llevaba años macerando y dando forma a sus conocimientos para afinar los planteamientos que ahí desarrolla, y aprovecha ahora la coyuntura de un repunte de la relevancia de la ideas y autores ilustrados en la filosofía académica, así como en la sociología y la ciencia política. Rohbeck es consciente de que esta coyuntura favorable viene auspiciada por los desafíos del presente causados por crisis cuyos ciclos parecen ser cada vez más cortos. De ahí que él mismo plantee la pregunta de si una nueva Ilustración podría ser útil para abordar las crisis actuales destacando la importancia de los principios ilustrados de verdad, libertad

y derechos humanos (p. VII), especialmente en el contexto de desafíos globales como la escasez de recursos, las guerras y el cambio climático. Situados en la más rabiosa actualidad, no deja de llamar la atención esta reivindicación de las ideas ilustradas, momento este en el que parece que, incluso en la propia Francia, los ideales de la Revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad cotizan a la baja, y que ya parecen no decir mucho del país que les dio a luz. Aunque tales ideales, ya se sabe, no están anclados a ninguna patria específica, sino que han adquirido el carácter de universales. Así queda reflejado ejemplarmente en las entradas “Libertad” y “Fraternidad” del recientemente publicado *Atlas político de emociones* (2024).

La pregunta por los ideales de la Ilustración y su actualidad es aquella que procuró responder Kant es su célebre ensayo de 1784. El filósofo de Königsberg supo exponer de modo *claro y distinto* el aspecto sistemático de la Ilustración, pero, al ser hijo de su tiempo, no pudo abordar el aspecto histórico. En este sentido, Rohbeck acepta que, por un lado, como ya vislumbrase Kant, la Ilustración es un principio rector atemporal que va asociado con la razón y la crítica; pero, por otro lado, la Ilustración se refiere también a una época histórica concreta que, como sabemos, pertenece al siglo XVIII. El concepto de Ilustración oscilaría así entre lo histórico y lo sistemático. Ahora bien, esta separación no está exenta de problemas. Para evitar caer en un análisis que quede enredado entre esos dos aspectos Rohbeck intenta vincular ambas dimensiones a través del concepto de transformación. Formulado en pocas palabras, transformación significa aquí tender un puente del siglo XVIII al XXI. Precisamente es el concepto de transformación el que nos ayuda a entender el título del libro, a pesar de que no es hasta el último capítulo donde se despliega con todo su alcance. Y es que *Ilus-*

tración moderna significa, entre otras cosas, trasladar ya modificados o transformados los conocimientos de la Ilustración a la modernidad del presente. “A pesar de los diversos periodos de restauración y agitación cultural, es imposible pasar por alto el hecho de que la vida de muchas personas hoy en día, al menos en los países occidentales, se caracteriza de manera significativa por los logros de la Ilustración. Entre ellos pueden contarse el progreso médico, la seguridad jurídica y la participación política” (p. 3). Rohbeck precisa aún más el significado del título, cuya relación con la tesis nuclear del libro es de lo más estrecha. Y lo hace un modo lacónico, que se va repitiendo a lo largo del libro. Su tesis al respecto es que dentro de la Ilustración surgieron fenómenos que más tarde se atribuyeron a la modernidad (p. 3, 15). El autor favorece el movimiento ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII, porque ofrecería los puntos de referencia para una transformación en el siglo XXI. A lo largo del libro puede advertirse que no se limita a un único principio abstracto como pudiera ser la razón, de ahí que el amplio espectro de los diversos temas mencionados los vaya tratando de modo concreto, tomando como tema central “el problema de experimentar y superar las contingencias cognitivas, técnicas y sociales” (p. 16). Además del concepto de transformación, el de contingencia se articula dando forma a otra tesis general de la obra, según la cual en el seno de la Ilustración habría surgido una modernidad caracterizada por la experiencia de la contingencia.

Dado que el hilo conductor de este libro es el interés sistemático por transformar ciertos teoremas de la Ilustración para aplicarlos a los tiempos actuales sobre la base de la experiencia de la contingencia, la organización temática de los capítulos queda estructurada siguiendo un enfoque sistemático, y no histórico. Esta estructura no corresponde ni a un

orden cronológico ni a un orden filológico en la historia de la Ilustración europea, sino que los capítulos, siguiendo un esquema común, están dedicados única y exclusivamente a áreas temáticas de actualidad. Esta división de los capítulos ofrece un formato original que está puesta al servicio de la intención última del autor, a saber: perseverar en la idea de transformación como puente entre el siglo XVIII y la modernidad tardía buscando sintetizar la crítica de la Ilustración, la investigación de la Ilustración y la actualización de la Ilustración.

El libro está dividido en diez capítulos. El primero de ellos es una introducción en la que se presenta el estado de la cuestión y donde el autor da cuenta de su periplo profesional, sin dejar de ajustar algunas cuentas pendientes, relacionándolo con la investigación ya madura que ofrece en este libro. El segundo capítulo comienza haciendo un repaso por los Estados nacionales de la Europa del siglo XVIII. A la sazón, solo Inglaterra y Francia eran naciones plenamente desarrolladas. Italia y Alemania, por su parte, estaban formadas por pequeños Estados y reinos fragmentados, mientras que España se encontraba sumida en una lucha por su identidad nacional. Con el siglo XIX llegaría el desarrollo de estos Estados nacionales para, posteriormente, a partir de mediados del siglo XX, perder relevancia debido a la influencia de grandes corporaciones y organizaciones transnacionales. Precisamente en esta pérdida de influencia de los gobiernos estatales Rohbeck ve una oportunidad para avanzar en la integración política de Europa, con un nuevo modelo de soberanía europea, sobre todo en un momento en el que algunos cuestionan la propia existencia de la Unión Europea buscando reactivar lo nacional.

El capítulo tercero está dedicado a las variaciones en los diferentes países europeos

de crítica a la religión. El autor enfatiza el hecho de que la Ilustración introdujese nuevas disciplinas científicas y teorías innovadoras, transformando la crítica religiosa al proporcionar nuevos instrumentos teóricos, los cuales permitieron una crítica más profunda de la religión y establecieron bases para una perspectiva secular independiente. Entre ellos destacan la física de Newton, la biología de enfoque evolutivo, la filosofía del lenguaje y la antropología. La sociología y la filosofía del siglo XX continúan esta tradición ilustrada al describir la secularización como parte de la modernización y el desencantamiento del mundo (p. 56). Rohbeck apuesta aquí por fortalecer la Ilustración como un proceso crítico y reflexivo de secularización, en lugar de abrazar una rehabilitación postsecular de la religión de corte habermasiano.

En el capítulo cuarto Rohbeck se adentra en la relación entre ser humano y naturaleza. Para ello se sirve como punto de partida de una de las disciplinas mencionadas anteriormente: la antropología. Esta disciplina, ciencia directriz de la Ilustración, trata temas como la naturaleza humana, la relación del hombre con la naturaleza externa, la cognición y el lenguaje, así como las dimensiones sociales e históricas del modo de vida moderno. De ahí salen a la luz las condiciones contingentes de la acción humana. Eso sí, ya no se trata de la dependencia a un plan divino de salvación, sino de la determinación externa a través de condiciones creadas por uno mismo. Y aquí Rohbeck da un paso más e introduce dos ciencias que, si bien su existencia data de la Antigüedad, sufren una profunda transformación al albur de la física, la biología y la propia antropología. Se refiere el autor a la historia natural del siglo XVIII, la cual coloca al hombre en un contexto evolutivo más amplio, llevando a discusiones sobre la relación entre

el hombre y los animales, y a la medicina de la época, que cambió la comprensión del cuerpo humano y cuestionó profundamente el dualismo cartesiano entre mente y cuerpo. Además, la nueva medicina también puso de relieve el cuerpo femenino. A pesar de la igualdad proclamada desde la época de Descartes, las mujeres eran a menudo relegadas a roles familiares, mostrando así la tensión entre la igualdad de género y la limitación de las mujeres en la sociedad.

El quinto capítulo sigue centrándose en el ser humano, pero no ya en su relación con la naturaleza, sino con su propia civilización. Rohbeck busca una vez más establecer un vínculo entre la Ilustración del siglo XVIII y las crisis contemporáneas. En esta ocasión, se centra en las actuales crisis de la pandemia de la COVID-19 y el cambio climático. Compara las respuestas de la Ilustración al terremoto de Lisboa en 1755 con los desafíos actuales, destacando las reflexiones de filósofos como Voltaire, Rousseau y Kant, que abogaron por explicaciones científicas en lugar de interpretaciones religiosas. En efecto, la Ilustración implica resistirse a mitos religiosos y teorías de la conspiración, defendiendo el papel de la ciencia y la verdad objetiva. Resulta también relevante el análisis que hace Rohbeck de cómo las crisis ambientales y de salud actuales deben ser consideradas como crisis de las sociedades modernas, destacando la importancia de evitar falsas abstracciones y comprender las crisis en su contexto cultural. En este sentido, a pesar de que ambas crisis afectan globalmente, su impacto es muy desigual en las diferentes regiones y estratos sociales. Su propuesta es la de una “nueva Ilustración” que da respuesta a estas contingencias (p. 118).

“El horizonte de la modernidad se desplaza”. Con este título que dio Jürgen Habermas al primer apartado del primer capítulo

de su célebre *Pensamiento postmetafísico* comienza Rohbeck el sexto capítulo de libro. Da la razón a Habermas en el diagnóstico de los cuatro motivos de ese desplazamiento. En primer lugar, el giro de la especulación metafísica a la ciencia empírica; en segundo lugar, la transición de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje; en tercer lugar, la primacía del mundo humano de la vida humano; y, por último, la inversión de la relación entre teoría y práctica (p. 133). Pero Rohbeck introduce un inciso que desarrolla a lo largo del capítulo, a saber, que los motivos de pensamiento que parecieran ser distintivos de la modernidad procederían todos de la segunda mitad del siglo XVIII. Continúa desplegando aquí, por tanto, la tesis rectora del libro según la cual la propia Ilustración desarrolló y reflejó ciertos aspectos de la modernidad. La plétora de autores que van apareciendo en este capítulo no es menor que en los anteriores, si bien en estas páginas buena parte de ellos pueden enmarcarse en lo que se ha venido a llamar la filosofía posmoderna (Rorty, Foucault, entre otros). La discusión que mantiene Rohbeck con estos autores no es baladí, ya que, al hilo de la tesis de Habermas, se plantean cuestiones en torno a las conexiones entre lenguaje, conocimiento y verdad.

El capítulo séptimo está dedicado a la relación tan polémica como fundamental entre dos conceptos que atraviesan el pensamiento occidental al menos desde el siglo XVIII: la relación entre política y moral. Esta relación la aborda mediante el análisis, como no podría ser de otro modo, de autores ilustrados. Pero su propósito no es sencillo. Rohbeck intenta demostrar que en el seno de la Ilustración europea se dieron ya reflexiones propias de las ciencias sociales de los siglos XIX y XX. Y es que, de forma análoga a la economía liberal, se reconoce por primera vez que en el ámbito de la inte-

racción social y la comunicación también se producen resultados que no parten de la intención directa de ningún individuo, sino que surgirían, más bien, de forma natural y espontánea. También aquí juegan un papel decisivo los procesos contingentes, que cercenan gravemente la noción racionalista de un supuesto sujeto autónomo. En este contexto, Rohbeck llega incluso a afirmar que “no fue Freud quien descubrió el inconsciente, sino la filosofía social ilustrada y, por ende, también moderna” (p. 160), donde se aprecia de nuevo la tesis general del libro según la cual en la Ilustración surgió una modernidad caracterizada por la experiencia de la contingencia.

El capítulo octavo es una muestra de que este libro es una apuesta por poner en relación lo histórico y lo sistemático de la Ilustración. En efecto, el capítulo se centra en la crítica al capitalismo; y, en nuestro contexto, se plantea ahora la cuestión particular de cómo tal crítica puede relacionarse con el Siglo de las Luces. La respuesta está en el nacimiento de una disciplina completamente nueva que surgió en el curso de la industrialización. Se trata de la economía política, una ciencia que descubrió por primera vez la contingencia de los sistemas económicos. De este modo, Rohbeck puede ampliar su tesis de que la modernidad ya estaba germinando en el seno de la Ilustración.

Trazando una conexión directa con la economía política, en el capítulo noveno se analiza la noción de contingencia, esta vez en el marco de la filosofía de la historia, una disciplina cara a Rohbeck. En la filosofía de la historia de la Ilustración, la experiencia de la contingencia culminó en la paradoja de que las personas hacen historia(s) con sus acciones, pero al mismo tiempo esa(s) historia(s) no está(n) disponible(s) al ser humano en cuanto tal. “El autoempoderamiento del ser humano ya experimentó una

peculiar ruptura en los inicios de la modernidad. Para Bossuet, Dios era el director de la historia. En el curso de la Ilustración, el hombre ocupó el lugar de Dios. Sin embargo, al mismo tiempo tuvo que aprender que no podía controlar toda la historia” (p. 211). La contingencia se convierte, pues, en otra humillación al narcisismo humano que hay que añadir a las que nos pusieran en el centro de la conciencia Copérnico, Darwin y Freud. Ahora bien, Rohbeck no se recrea en la cuestión de la disponibilidad o indisponibilidad de la historia, sino que avanza en terreno para abordar problemas como los de la (des)globalización y la justicia trasnacional y transgeneracional.

En décimo y último capítulo el autor desarrolla su concepto de transformación para describir la Ilustración como un proceso que trasciende épocas en tanto en cuanto se van produciendo transferencias y remodelaciones de ciertas teorías científicas y filosóficas de la Ilustración en otros contextos. Con “transformación” hace referencia “a la transferencia y remodelación de ciertos teoremas de la ciencia y la filosofía de la Ilustración a otros contextos, en los que generalmente se pueden observar ciertos cambios” (p. 2). Considerando la Ilustración como un desarrollo global, el autor da cuenta de tres transformaciones. Una transformación de calado que tuvo lugar en el siglo XVIII; otra transformación entendida como un pro-

ceso histórico-cultural que conduce desde el siglo XVIII hasta el siglo XXI; y, una última transformación cuyo proceso el autor considera necesario continuar también desde nuestra época hacia el futuro. “Lo transferido funciona como un potencial que se realiza en nuevos contextos y, como resultado, se modifica más o menos significativamente” (p. 243). De esta forma, Rohbeck concibe la ciencia y filosofía ilustradas como un horizonte de posibilidades, huyendo de petrificar la Ilustración como un principio atemporal o como una época puramente histórica.

Vale la pena acercarse a esta obra en un momento en el que parece que los denominados valores occidentales están en peligro. Con la referencia a los valores occidentales ya se está reconociendo implícitamente la importancia de la Ilustración europea. Si bien como constelación histórica no ha sido permanente, sus efectos aún pueden rastrearse en nuestro presente, tal como nos muestra Rohbeck en este libro. Tiene sentido, por tanto, tomar conciencia de esta larga tradición y reconocerla como una herencia cultural decisiva para entender nuestro presente y construir un mejor futuro.

Manuel Orozco Pérez
(Universidad de Málaga)

TURPÍN SAORÍN, J. (Ed.). (2023). *Antropología en devenir político. Encuentros transdisciplinares*. Madrid: DADO Ediciones.

El pasado año 2023 vio la luz el libro titulado *Antropología en devenir político*, una obra publicada por DADO Ediciones y que forma parte de la colección Filosofía y sociedad.

Compilado por el filósofo, antropólogo y docente en la Universidad de Murcia (UMU) José Turpín Saorín, no es esta la primera ocasión en la que el autor muestra sus preocupaciones por la posibilidad,

incluso la necesidad, de habilitar espacios comunes desde la divergencia de un pensamiento multidisciplinar, pues ya presentó en comandita no hace muchos años (Turpín y Antón, 2016) otra compilación relacionada con qué hacer tras la crisis económica de 2008 y las respuestas sociales que se iniciaron a partir de 2011.

En el caso del primer libro citado, que es el que nos ocupa en estas líneas, tiene como tema central la Antropología como ciencia social encargada, *grosso modo*, del estudio de la cultura. O como expone José Luis Villacañas en el prólogo, desde la etimología de la palabra “ciencia” del ser humano, Antropología como ciencia de la cultura y la interpretación de las producciones culturales.

Pero esa centralidad de la ciencia antropológica se hace desde diferentes perspectivas, desde su relación con otros ámbitos del saber, tales como los estudios de género, la psicología, la filosofía, la economía, pero, sobre todo, con la politología. De ahí el subtítulo de *Encuentros trans-disciplinares*. Tal y como el compilador nos dice “ese es el motivo del libro que comienza a leer; curiosear entre disciplinas, introducir distintas perspectivas y sin más intención que entrar de lleno en el tan manido encuentro entre disciplinas” (pág. 18).

De hecho, tampoco es esta la primera vez que en el caso del prologuista este se asoma a la relación de la Antropología y otras ciencias sociales (Villacañas, 2016, 2021). Es precisamente en el prólogo donde Villacañas hace un recorrido por la evolución de la Antropología como disciplina social durante el siglo XX y sus relaciones con otras áreas como la Filosofía o la Sociología. El reconocido Catedrático en Filosofía subraya que “eso hace que la antropología sea una disciplina entre fronteras, que reclama su lugar, pero que no

puede decir con claridad cuál es” (p. 14). Y es aquí donde nos preguntamos hasta qué punto esto se relaciona con el particular entendimiento acerca de la dificultad que presenta la disciplina antropológica para establecer su campo gnoseológico con fórmulas adecuadas (Bueno y García Sierra, s.f.), pues se dan determinadas estructuras culturales de las que no se ocupa la Antropología, tales como la Economía, la Teología o la Lingüística.

Sea como fuere, lo cierto es que se trata de un volumen, compuesto por quince capítulos y cuatro anexos, en el que se ha dado total libertad a sus participantes para hablar del asunto que más preocupa a cada uno con el fin de fomentar el diálogo entre disciplinas y con el lector. Otra prueba de la mencionada multidisciplinariedad la constituye la variedad de perfiles que presentan los diferentes colaboradores de la obra, relacionados con universidades españolas e hispanoamericanas. Se trata de investigadores, docentes y especialistas en campos tan dispares como la Psicología, el Derecho, la Administración Pública, la Antropología (¿cómo no!), la Filosofía, las Ciencias Sociales e, incluso, la Ingeniería.

En una somera exposición de los diferentes apartados del libro, comenzaremos especificando que su primer capítulo, a cargo de Marta María Aguilar Cárcelos (Universidad de La Rioja), se ocupa, desde una perspectiva multifacética, de la comprensión de la sexualidad y el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales, en concreto de la despatologización de la transexualidad entre otros asuntos.

En el segundo capítulo, Rina Marissa Aguilera (UNAM) se centra en la importancia de la gobernanza en las relaciones que la ciudadanía establece con las administraciones políticas mediante lo que se denomina Nueva Gestión Pública.

El tercer capítulo, a cargo de David Avilés (UMU), aborda la problemática que rodea al Mar Menor como consecuencia de destinar las tierras de cultivo cercanas a la producción agrícola intensiva exportadora, eliminando el modelo agrario tradicional. El concepto empleado es el de extractivismo, un modelo de producción de nefastas consecuencias. La polémica se amplía con la situación actual de la laguna salada dentro de lo que Harvey (2018) llamó acumulación por desposesión.

El destacado filósofo Antonio Campillo (UMU) se ocupa en el cuarto capítulo de la pandemia de Covid-19 como una muestra de las vergüenzas del capitalismo, a saber, la gran desigualdad social que genera y su insostenibilidad medioambiental, siendo este episodio una muestra clara de la ecoddependencia de los seres humanos. Es interesante enlazar las ideas expuestas por Campillo con lo escrito por Costa-Morata acerca de la relación existente entre la pandemia y el cambio climático en las páginas finales de una de sus últimas obras (2021).

El capítulo quinto, por cuenta de Mariela Díaz (Universidad Mayor de San Andrés), se centra en el trabajo de cuidados en el caso de Bolivia, tareas que recaen casi siempre en las mujeres, quienes han luchado duramente por conseguir una serie de mejoras legales y sociopolíticas que dignifican su trabajo, pero donde quedan cuestiones pendientes relacionadas con los prejuicios por razones de sexo, etnia o posición socioeconómica.

Por su parte, Marina García (UV) dedica las líneas de la sexta sección a un tema tan delicado como es el de intentar explicar los motivos por los que desde ciertas posturas feministas y desde la teoría *queer* se dice que el sexo es una construcción como lo es el género. Véase si no la polémica desatada con la publicación de Errasti y Álvarez (2022).

El escueto texto de Cristina Guirao (UMU) para el séptimo apartado aborda la posibilidad de construir la historia en base a narrativas de los hechos propios de la vida cotidiana protagonizados mayoritariamente por las mujeres, y no los relatos épicos de grandes hazañas y héroes.

En el título octavo, Francisco Javier Jiménez (UNAM) se centra en la teoría de juegos como herramienta que puede facilitar la toma de decisiones en la vida cotidiana, por lo que presenta potencialidad suficiente para ser introducida como contenido en los estudios politológicos.

Silvia Patricia López (Universidad de Guadalajara), en compañía del compilador de la obra, pretenden vislumbrar en el noveno capítulo el futuro en base a nuevos espacios dialécticos donde la interacción se convierta en un espacio común que permita repensar colectivamente el provenir, dejando así atrás al sujeto o individuo inconexo, mónada protagonista de este presente neoliberal y de turbocapitalismo. A través de unas páginas trufadas de pertinentes citas bibliográficas, se pretende filosofar sobre el tiempo para otorgar a este un sentido vital mediante la acción.

En la parte décima del libro se encuentra la aportación del tristemente fallecido Miguel Ángel Zárate (UNAM), a quien el compilador ha ofrecido previamente la obra en su memoria. Las páginas que ocupan esta contribución versan sobre el voluntariado de estudiantes universitarios durante la reciente pandemia a fin de paliar o amortiguar sus efectos. Se trata de un estudio comparado de los casos de España, México y Argentina, países donde los estudiantes de enseñanza superior se ofrecieron voluntarios para realizar, entre otras, labores de acompañamiento o asistencia que garantizaran el acceso a recursos de primera necesidad de personas en riesgo de exclusión o vulnerabilidad,

asistencia a personas jóvenes, campañas de vacunación antigripal, asistencia a enfermos o atención telefónica; ejemplos todos de los lazos de colaboración que es capaz de tejer la universidad para la mejora de las comunidades.

El capítulo once nos ofrece una reflexión personal y profesional a cargo de Alejandra Martínez (Universidad Siglo 21) acerca del estudio de las masculinidades modernas mediante la llamada etnografía performativa, en concreto la auto-etnografía, centrándose esta en el análisis de experiencias personales para comprender las experiencias sociales.

Por su parte, Victoria Salazar (Universidad Autónoma de Manizales/Universidad de Caldas) nos sumerge a lo largo del capítulo doce dentro del interesante escenario que resultan ser las plazas de mercado con motivo de las múltiples relaciones sociales y culturales que en ellas tienen lugar. La autora, en consonancia con el ánimo del libro, lo analiza desde una mirada multidisciplinar, donde juegan un papel importante aspectos geográficos, económicos, políticos y la antropológicos.

En la siguiente parte del volumen, David Soto (UMU) se centra en las consecuencias que desde el punto de vista político puede tener la implantación, prácticamente hegemónica a nivel global, del neoliberalismo como ideología. Mantiene la tesis de que el populismo autoritario es consecuencia directa del neoliberalismo y sus pilares asentados en la competencia y rendimiento empresarial, que se trasladan a la vida personal y social de los sujetos, así como la depresión fruto de un mal resultado en estos dos aspectos iniciales. De aquí al terror motivado por la inseguridad que sufren los individuos, quienes reclaman medidas duras, solo hay un paso que los autoritarismos populistas, especialmente de las derechas, parecen más proclives a asegurar.

El compilador de la obra, esta vez en solitario, nos invita a reflexionar en las hojas del siguiente capítulo sobre el *leitmotiv* del libro, esto es, la importancia de la Antropología como disciplina convergente, como punto de fuga de otras ciencias sociales centradas en el estudio de los seres humanos.

Finalmente, José Antonio Zamora (CSIC) cierra la lista de secciones de la obra retomando el tema apuntado anteriormente por David Soto al centrar la relación entre el neoliberalismo y el auge del populismo autoritario en el caso de España.

Además de los quince capítulos relatados, el libro cuenta con una segunda parte en la que se hallan cuatro anexos, que parecen hacer las veces de ejemplificaciones de algunos de los temas analizados en la primera parte. Muy sucintamente, el primero de ellos corre a cargo de la autora de la imagen que es portada del volumen, quien narra el origen de dicha imagen. El segundo, mediante la biografía de Félix, expone las vivencias de un hombre transexual. El tercero es una historia de vida de una trabajadora del hogar en Bolivia y su relación con la música como medio de reivindicación en las luchas laborales del colectivo al que pertenece. Por último, el anexo cuarto constituye un homenaje al profesor Miguel Ángel Márquez Zárate.

El final de estas líneas se acerca no sin antes recalcar que, como hemos podido ver en la pequeña disección practicada, el objetivo del libro es el de establecer puentes, nexos, uniones entre las diferentes áreas o disciplinas del conocimiento que se encargan del estudio de una parcela del hacer humano para, de este modo, lograr una mirada más amplia que logre abarcar y comprender mejor la realidad de las acciones humanas con base en una reflexión pausada desde una miríada de interpretaciones. Es este, precisamente, el principal mérito que presenta este libro.

En el debe de la obra señalamos la ausencia de unas páginas en las que se establezca un diálogo entre la antropología y la educación, o, si se quiere, se reflexione sobre una disciplina tan importante como es la Antropología de la Educación, tal y como apuntaron en su momento Colom Cañellas y Mèlich Sangrà (1994).

No obstante, la obra supone una provocación, o un estímulo si se prefiere emplear términos más mansos, a continuar por este camino de diálogo entre disciplinas.

Invitamos a su lectura atenta a fin de que cada cual encuentre en ella, desde sus intereses o preocupaciones, un centro de interés desde el que poder entender la realidad de una manera más holística.

Referencias

- Bueno, G. y García-Sierra, P. (s.f.). *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*. <https://www.filosofia.org/filomat/df261.htm>
- Colom Cañellas, A. J. y Mèlich Sangrà, J. C. (1994). Antropología y educación. Nota

sobre una difícil relación conceptual. *Teoría de la educación*, 6, 11-21.

- Costa-Morata, P. (2021). *Manual crítico de cultura ambiental*. Editorial Trotta.
- Errasti, J. y Pérez, M. (2022). *Nadie nace en un cuerpo equivocado*. Deusto.
- Harvey, D. (2018). *Senderos del mundo*. Akal.
- Turpín, J y Antón, F. (Eds.) (2016). *Es tiempo de...* Diego Marín.
- Villacañas-Berlangua, J. L. (2021). Las bases antropológicas de las formas políticas contemporánea. En J. L. Villacañas-Berlangua y A. Garrido-Fernández (Eds.), *Republicanism, Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea* (pp. 11-45). DADO
- Villacañas-Berlangua, J. L. (2016). Dispositivo la necesidad teórica de una Antropología. En R. Castro-Orellana y A. Salinas-Araya (Eds.), *La actualidad de Michel Foucault* (pp.185-212). Escolar y Mayo.

José Monteagudo-Fernández
(Universidad de Murcia)

- LARA, F., DECKERS, J. (eds.). (2023). *Ethics of Artificial Intelligence*. Cham: Springer (The International Library of Ethics, Law and Technology, vol. 41). <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-48135-2>

La inteligencia artificial (IA), aunque en sentido estricto no es una novedad del presente siglo, tiene relativamente poco tiempo siendo parte de la cotidianeidad de muchas personas y estando en el debate público. Hoy en día, casi todas las personas utilizan asistentes virtuales como Alexa o Siri; algunas otras tienen acceso a sistemas de realidad virtual; algunos hospitales y bancos utilizan máquinas inteligentes para diagnos-

ticar y otorgar préstamos, respectivamente; los robots cuidadores ya son una realidad; y todos sabemos que se han utilizado armas autónomas en el conflicto de Ucrania. Todo esto es posible gracias a la IA.

La ética de la inteligencia artificial, es decir, la disciplina académica que investiga las implicaciones y controversias éticas del uso, regulación y *naturaleza* misma de la IA, es también relativamente nueva y, sin

embargo, muy prolífera. Pero a pesar de la importante cantidad de obras académicas en el área en los últimos años, sus conceptos y alcances no están bien delimitados todavía, lo cual la hace un área de especial interés para los profesionales de la filosofía.

El libro *Ethics of Artificial Intelligence*, coeditado por Francisco Lara (Universidad de Granada) y Jan Deckers (Universidad de Newcastle), es una obra que pretende proporcionar una visión general de los problemas éticos más importantes en torno a la IA, en un lenguaje lo suficientemente accesible para el público general, pero con el rigor necesario para contribuir al debate y la investigación entre los especialistas. Los editores han acertado tanto en la selección de los autores a quienes se comisionó cada capítulo, como en el orden que le dieron a los mismos. El libro está estructurado en tres partes, la primera dedicada a qué tan éticamente pueden funcionar las máquinas y qué estatus moral tienen, la segunda a las controversias éticas específicas de algunas aplicaciones de la IA y la tercera a la regulación de la IA.

El lector, dependiendo de sus intereses, puede leer el libro completo si quiere tener una visión panorámica, alguna de sus tres partes si quiere enfocarse en esa temática general o algún(os) capítulo(s) si requiere de una lectura más detallada y profunda sobre esa problemática particular que a su vez le lleve a otras lecturas y le permita avanzar su investigación. Debido a que cada capítulo explica los conceptos relevantes de la problemática que aborda, no hay, como en otros libros sí, que leer el capítulo previo para entender el siguiente.

Por razones de espacio y de la naturaleza misma del libro (i.e. la diversidad de temas específicos) esta reseña no puede abordar detalladamente cada capítulo. Hacerlo no sería justo ni para el libro como un todo ni para cada capítulo particular. Por esa razón,

en lo siguiente me dedicaré a exponer las características y problemas generales de cada una de sus partes, mencionando brevemente los aspectos que me parecen más importantes de cada capítulo.

Las preguntas fundamentales de la primera parte son: ¿puede la IA discriminar?, ¿sus decisiones son transparentes? y ¿tiene estatus moral?

En el Cap. 1 Jorge Casillas no solo responde afirmativamente a la primera pregunta, sino también que la discriminación ejercida por las máquinas es más grave debido a la mayor cantidad de personas a las que puede afectar. Si bien es cierto que la automatización permite mayor rapidez y menor esfuerzo, un problema en el diseño -intencional o no- de una máquina utilizada, por ejemplo, para otorgar préstamos, significaría una discriminación en masa, por decirlo de algún modo. A mí parecer, el autor descarta muy pronto la posible objeción de que no es la máquina la que discrimina sino los humanos que la diseñan. Parece quedar abierta la pregunta de si la intencionalidad es necesaria para adjudicar responsabilidad, en este caso.

En el Cap. 2 Alberto Fernández aborda lo que se conoce como opacidad de la IA. La opacidad no es otra cosa que la falta de transparencia en los resultados o sugerencias de una máquina que utiliza *Machine Learning*. Lo que sucede aquí es que el usuario desconoce las *razones* o el medio por el cual la máquina llegó a esa conclusión, aunque esta sea muy acertada. Comúnmente, a los humanos no nos gusta eso. Las razones de fondo para una conclusión sirven para justificarla. Al desconocer cómo es que la máquina concluyó tal cosa, parece que dicha conclusión carece de justificación. El autor aborda esta problemática y presenta algunos prospectos para mejorar las explicaciones de estas máquinas.

Finalmente, en el Cap. 3 Joan Llorca Albareda, Paloma García y Francisco Lara abordan el tema del estatus moral de las entidades de IA. Ahora que ya no es tan controvertido preguntarse por el estatus moral de otras entidades biológicas como los animales o las plantas, nos enfrentamos al problema del estatus moral de entidades no biológicas como la IA. Los autores analizan si, de acuerdo con sus características, las entidades de IA encajan en algunas concepciones de agencia moral, responsabilidad moral, objeto de consideración moral y de derechos, así como en las dos propuestas del giro relacional de Coeckelbergh y Gunkel. Este tema es de suma importancia ya que, de dar con una respuesta sólida argumentalmente y basada en evidencia, supondría un giro en la forma de ver moralmente a las máquinas y, sobre todo, a la adjudicación de responsabilidad sobre las acciones realizadas por ellas. A este respecto, la temática abordada aquí podría dar un poco más de luz a la pregunta que queda abierta en el primer capítulo.

La segunda parte del libro se enfoca en controversias específicas de algunas aplicaciones de la IA.

Un tema recurrente en esta parte es el de la autonomía. Por ejemplo, en el Cap. 5 Juan Ignacio del Valle, Joan Llorca Albareda y Jon Rueda se preguntan si el uso cada vez más habitual de los asistentes virtuales puede generar dependencia cognitiva en los usuarios y, en última instancia, una obsolescencia humana. Sin embargo, también abordan el tema de si los asistentes virtuales pueden ayudar a mejorarnos como humanos, más específicamente en el ámbito moral. Varias propuestas se han hecho en torno a esto, pero los autores parecen preferir la del asistente virtual socrático de Lara y Deckers. Los usuarios de este sistema mantendrían una conversación con una especie de Sócrates, el cual, lejos de decirles qué hacer, les

llevaría mediante el diálogo a tomar sus propias decisiones. De este modo, el usuario mantendría un papel principal y no secundario, como en otras propuestas.

En el Cap. 6, dedicado a la realidad virtual, Blanca Rodríguez López hace un breve recuento histórico de esta, se pregunta si es real o no, aborda el tema de los avatares y expone algunos beneficios, perjuicios y rarezas de la realidad virtual. En relación con la autonomía y la privacidad, los sistemas de realidad virtual pueden hacer más fácil la manipulación de los usuarios debido a la posible confusión entre realidades y a la información biométrica delicada obtenida por los dispositivos utilizados en ella.

En el Cap. 7 Rafael Cejudo se centra en las deepfakes: contenidos audiovisuales creados por la IA. Dos de los principales problemas relacionados con las deepfakes son su uso para engañar y manipular al público y lo relacionado con la autoría de los contenidos creados por esta. El autor propone una revisión detallada de la normativa del copyright para que incluya lo realizado por la IA.

En torno a los robots cuidadores, María Victoria Martínez López, Gonzalo Díaz Cobacho, Aníbal M. Astobiza y Blanca Rodríguez López hacen una taxonomía de estos distinguiendo sus diferentes usos. En relación con la autonomía, los usuarios cognitivamente disminuidos presentan un mayor problema, pues entre menos capacidad cognitiva tienen, menor es su autonomía y las decisiones sobre su persona son delegadas a otros (en este caso, a los robots cuidadores). Los autores abordan esto muy someramente diciendo que el problema es el mismo en el caso de cuidadores humanos. Sin embargo, las implicaciones sobre la adjudicación de responsabilidad serían diferentes dada la incertidumbre en torno al estatus moral y legal de los robots cuidadores.

Por último, en el Cap. 9 Juan Ignacio del Valle y Miguel Moreno exploran el tema de las armas autónomas. Primero, los autores abordan el concepto de autonomía en sistemas armamentísticos y proveen una clasificación técnica de los diferentes tipos de armas autónomas; después, exponen las bases legales del uso de dichas armas; finalmente, abordan brevemente seis problemas en torno a ellas, uno de los cuales es el de la responsabilidad moral y legal. En el ámbito militar, hay una cadena de mando lo cual hace que muchas manos estén involucradas en el uso de un arma. Comúnmente, la responsabilidad del uso armamentístico cae en los gobiernos que los usan (y estos tienen que reparar el daño a los estados afectados). Sin embargo, se discute cada vez más si individuos particulares deben ser considerados como responsables del uso armamentístico y los daños provocados.

La tercera parte del libro versa sobre temas relacionados con la gobernanza y la regulación de la IA.

En el Cap. 10, Pedro Francés Gómez argumenta que la autorregulación de empresas privadas que producen IA, basadas en códigos éticos empresariales, no es suficiente, y que se requiere su adecuación a un sistema de gobernanza pública que, sin embargo, no está acabado. A este respecto, el autor expone a detalle lo que considera ser, al momento, el mejor modelo de gobernanza en torno a la IA: las *Directrices éticas para una IA fiable*, así como algunas de las propuestas de la Ley de IA, ambas de la Unión Europea. Francés Gómez concluye remarcando algunas cuestiones que quedan abiertas para investigación y legislación futura, como el problema de la definición de la IA, su responsabilidad y su ambigüedad. Siempre será difícil tener una definición rígida de IA debido al rápido y constante progreso en su desarrollo; en torno

a la responsabilidad, la estructura propuesta por la Ley de IA es cuestionable debido a que, similar al caso de las armas autónomas, hay muchas personas involucradas en su diseño, producción, distribución, etc. Tener un solo esquema de responsabilidad para tan diversos productos con IA y tantas personas involucradas, es problemático; la ambigüedad se refiere a que no es claro qué tipo de riesgos se corren con el uso de la IA. Nos es más fácil identificar riesgos materiales o tangibles, por lo cual los riesgos intangibles podrían pasar desapercibidos y sin regulación adecuada.

En el Cap. 11, Cristian Moyano Fernández y Jon Rueda reflexionan sobre la IA y la sustentabilidad, desde una perspectiva ético-ambiental. Su trabajo se centra en exponer y analizar el balance entre ventajas y desventajas morales del uso de sistemas de IA en relación con el ambiente. Un ejemplo es el siguiente: es posible utilizar IA para almacenar y procesar una enorme cantidad de datos para predecir y prevenir catástrofes naturales o identificar riesgos de contaminación y posibles soluciones, pero al mismo tiempo el vasto almacenaje y procesamiento significa el uso de grandes cantidades de energía.

Cerrando el libro, Antonio Diéguez y Pablo García Barranquero nos exponen el que es probablemente el tema con el que más se asocia -catastróficamente- a la IA desde el ámbito público: máquinas super-inteligentes, nuestra interacción con ellas y el posible dominio sobre nosotros. Primero, los autores exponen varias definiciones de la Super Inteligencia Artificial General (hasta el momento solo tenemos Inteligencia Artificial Particular), así como el concepto de la Singularidad (el control de las máquinas), para después abordar el tema de la transferencia mental, cuyo objetivo último es el de lograr la inmortalidad. Los autores son escépticos en ambos casos. No creen

plausible que el desarrollo técnico de la IA nos lleve a la creación de máquinas superinteligentes y por ende, a que estas tomen el control del mundo (al menos no voluntaria y conscientemente), ni que la transferencia mental -en caso de llegar a ser técnicamente posible- signifique la preservación de nuestra identidad personal en un mundo digital, es decir, que independientemente de que se pudiera transferir una copia idéntica de nuestra mente a una máquina, nosotros no estaríamos, como tal, presentes en esa máquina. A pesar del escepticismo en ambos casos, los autores advierten la importancia de controlar el desarrollo de la IA, así como de crear una gobernanza sólida en torno a ella y, por último, de no dejar que las decisiones más importantes sean tomadas por sistemas de decisión autónomos. Esto para asegurar que la IA contribuya al beneficio humano.

Para concluir, me parece que todos los autores incluidos en este libro, independientemente de la temática particular que abordan, hacen esta última advertencia. Se puede decir que este libro es, en su mayoría, pre-

cautorio, pues si bien no propone en ningún momento el cese de la investigación en inteligencia artificial, sí advierte que esta tiene que llevarse a cabo con cuidado, buscando siempre potenciar las cosas positivas de la IA y reducir las negativas. A este respecto, vale la pena mencionar que gran parte de la literatura en torno a la Singularidad se basa en el advenimiento o la creación de Super Inteligencia Artificial General. Sin embargo, siguiendo la advertencia latente en todo el libro y explícita en el último capítulo, podría ser que, sin darnos cuenta, las máquinas tomen el control sin necesidad de llegar a ser superinteligentes, mediante una hiperdependencia a ellas.

No me gustaría terminar sin decir que este libro es una muestra de la firme actividad académica española en torno a la ética de la inteligencia artificial y del compromiso de algunas instituciones con la investigación sobre este tema. Esperemos más.

Robert Gamboa Dennis
(Universidad de Granada)

ALEGRE, L., SÁNCHEZ, N. & PÉREZ, E. (2023). *Enciclopedia crítica del género*. Barcelona: Arpa.

La *Enciclopedia crítica del género* es una amplia recolección de las líneas de investigación, debate y confluencia de los estudios de género internamente, pero también, en el marco de una vocación interseccional, con otras perspectivas y otros ejes de disidencia y exclusión. Es por ello que no debe sorprenderse el lector si, al ojear el índice, encuentra títulos como “Adultocentrismo”, “Racialización y anticolonialismo” o “Cuer-

pos normales y diversidad funcional”. Muy al contrario, se puede decir que una de las grandes virtudes de este volumen es ir más allá del género, en el mejor de los sentidos: hablar y pensar el género, sin duda, pero también atravesarlo con otras cuestiones en muy diversos ámbitos que, lejos de diluir el tema, lo presentan bien dimensionado, observado desde sus diferentes ángulos para dejar fuera lo menos posible. Así, podríamos decir que el

texto se comunica con el lector en, al menos, dos sentidos: de una parte, en un sentido individual, de modo que cada uno de los ensayos actúa como una parcela de conocimiento concreta, una referencia a cierto problema relativo al género; de otra parte, en un sentido estructural, como composición de temas muy diversos, expresando la intercomunicación de las cuestiones, su diálogo interno constante – que se aprecia cada vez más conforme avanza la lectura en la recurrencia de autoras y preocupaciones comunes–. Para ello, se estructura en torno a tres ejes –eje cuerpo/cuerpos, eje identidades y eje sexualidades– que organizan los ensayos en estos bloques temáticos, en estos objetos de estudio.

La elección del eje “cuerpo/cuerpos” como uno de los que constituyen una enciclopedia del género podría resultar sorprendente, sobre todo si este es entendido a la manera tradicional, como “lugares cerrados, productos solo inteligibles e interpretables por la biología o las tecnologías biomédicas” (Alegre *et al.*, 2023, p. 20), mirada desde la cual cobra un lugar privilegiado la diferencia sexo-genérica. No obstante, si, siguiendo a Judith Butler, entendemos que “el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza”, sino que “el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo»” (Butler, 2007, pp. 55-56), entonces comprenderemos también cuál es el interés de la *Enciclopedia* en el cuerpo. Frente a la perspectiva del cuerpo como lugar cerrado que mencionábamos antes, se nos propone entender los cuerpos como “entidades en las que se depositan significados políticos” cuyo “reconocimiento, despliegue de capacidades y lugar en el mundo están en permanente disputa entre actores sociales, instituciones y entidades culturales que aspiran a normarlos” (Alegre *et al.*, 2023, p. 29). Decíamos

que la diferencia sexual pierde, con la crítica butleriana, su inmutabilidad; pues bien, del mismo modo que esta aspira a comprenderse discursivamente, algo similar ha de suceder con otras miradas sobre el cuerpo. Así, este eje lo explora en su multiplicidad de dimensiones y a través de sus diferentes aspectos, desafiando la idea de que existe El Cuerpo, superlativo, normal y modélico, y sugiriendo que los cuerpos deben ser estudiados desde una óptica múltiple y consciente de su lugar de enunciación, del que dependerá todo discurso que quiera producirse. Así, recorreremos ensayos tan diversos como “Cuerpo Letrado”, de Helena López, que reflexiona sobre este cuerpo que “emerge, expresiva, performativa y quiasmáticamente, en condiciones textuales que se hunden en una trama de representaciones, significados, discursos, materialidades, afectos, presencias aplazadas y vacíos” (Alegre *et al.*, 2023, p. 57) o “Cuerpos normales y diversidad funcional”, de Enrique Latorre, que pone en cuestión la concepción del cuerpo discapacitado como deficiencia que ha de ser intervenida, corregida o rehabilitada, para señalar que “los procesos de producción de la capacidad en tanto eficiencia funcional” y “que la salud, en tanto eficiencia orgánica, está sujeta a los mismos procesos de producción de la subjetividad a través del carácter contextual y dependiente de los criterios que se utilizan para evaluarla” (Alegre *et al.*, 2023, p. 103). Pese a su aparente desconexión de la cuestión del género, ambos ensayos –y todos los demás– buscan mostrar el carácter performativo de la corporalidad, su no-esencialidad y las distintas miradas que, de forma más o menos consciente, *constituyen* cuerpo –y cuerpos, en plural–, de la misma manera en que Begonya Sáez expone que “la sexuación, como la subjetivación, es un proceso que no concluye y que, en consecuencia, no resulta de un estado determinado en virtud del cual sea posible atribuir plena y

totalmente un sexo a un cuerpo” (Alegre *et al.*, 2023, p. 118). Diremos, pues, a la luz de estos fragmentos, que el cuerpo es uno –el primero– de estos ejes de reflexión en torno al género precisamente porque es un lugar de enunciación y actuación del género que no se reconoce como tal. Frente a un cuerpo homogéneo y pasivo, se nos propone comprender los cuerpos como realidades dinámicas y polifacéticas.

El segundo de los ejes es el eje “identidades”. Al contrario que en el caso del cuerpo, no sorprende a nadie encontrar una sección con este título, pues género e identidad van (casi) unívocamente emparejados. No obstante, tal vez sí que sorprendan algunas de las identidades que se encuentran recogidas, como es el caso de “Adultocentrismo”, “Frontera y género” o “Pluma”. Encontramos que en este apartado se conjugan viejas conocidas de los estudios de género interseccionales –“Género y clase”, “Binarismo sexual”, “Feminismo lesbiano” o el célebre “Ciborg” proclamado por Haraway– con propuestas no tan exploradas como las referidas anteriormente u otras de plena actualidad –“Masculinidad-es” o “TERF” como muestra–. De este modo, se consigue un eje que recorre el panorama de los estudios de género, desde las cuestiones más asentadas –pero de ningún modo cerradas o resultas– hasta otras menos exploradas por el canon –si es que se puede hablar de un canon en los estudios de género–. Así, se nos muestra un eje de reflexión que se mantiene siempre atento y consciente de los “valores sexistas y patriarcales, en la intersección con otras formas de exclusión social” que atraviesan nuestra configuración identitaria, como subjetividades, en el mundo actual. Así, contamos con ensayos como el “Adultocentrismo” de Lucas Platero y Miquel Àngel López, concepto que cobra plena relevancia en tanto en cuanto “está construido

sobre valores y lógicas sexistas y patriarcales, capacitistas, LGTBIfóbicas, clasistas, racistas, coloniales, etcétera” (Alegre *et al.*, 2023, p. 186); “Frontera y género”, de Martha Palacio-Avendaño, que explora las similitudes y puntos de intersección de ambos conceptos, mostrándonos que ambos tienen la capacidad de “producir espacios y cuerpos de seres humanos [respectivamente] que representen, y a la vez, reproduzcan, el ideal vigente de la soberanía” (Alegre *et al.*, 2023, p. 237); o “Pluma”, de Javier Sáez, que traza la pluma como una cuestión identitaria consistente en “un desplazamiento de esos códigos estrictos de la masculinidad” (Alegre *et al.*, 2023, p. 271). Diríamos, pues, que este apartado expone al lector, desde distintas perspectivas, los mecanismos y presupuestos que operan en los fenómenos de construcción de subjetividades e identidades, siempre diversas, y cómo estos se encuentran atravesados por una fuerte matriz patriarcal y heterosexual (entre otras), por una norma de género que interactúa con diferentes situaciones y realidades, marcando según un patrón similar lo que es correcto y lo que no, lo que es normal y lo que es marginal. El género y la norma de género están siempre presentes en nuestras realidades identitarias, y fenómenos aparentemente tan no-generizados como podría ser el adultocentrismo resultan estar plenamente inmerso en las lógicas de producción de sentido del género –que son lógicas, como veíamos, patriarcales, masculinas, heterosexuales–. No es, pues, de extrañar, la presencia del ensayo “Masculinidad-es”, que valora la masculinidad hegemónica, construida “mostrando una férrea oposición a esa idea de feminidad”, frente a otras masculinidades, subordinadas a la primera “en una jerarquía interna de poder” en un proceso constante donde “la masculinidad se practica, demuestra, reconoce y consolida en

los grupos de pares”, es decir, frente a otros varones (Alegre *et al.*, 2023, p. 263).

Por último, se encuentra el eje “sexualidades”. De nuevo como un concepto muy propio de los estudios de género, esta sección se ocupa del papel fundamental de la sexualidad en el entramado de nuestro mundo social. La propuesta de la *Enciclopedia* es no dejar de entender las sexualidades como fenómenos siempre dados en el seno de un mundo colectivo, en el que influyen y por el que son influidas. Así, nos encontramos textos como “Ciudadanía sexual”, de Sofía Argüello Pazmiño, en el que se señala que “la sexualidad es eminentemente un dominio político y en construcción. Se hace y se rehace, se disputa, se resiste, se transforma”, por lo que “una de las discusiones sustantivas, políticas y teóricas, se ha tejido en torno a cómo las cualidades y características instituidas en los cuerpos producen mecanismos de desigualdad social y erótica” (Alegre *et al.*, 2023, pp. 349-350); “Ideología de género”, de Cristina Vega, que explora esta noción, tan presente en nuestra actualidad política, explicando que “Asistimos, no obstante, desde mediados de 1990, a una ofensiva conservadora *contra el género*” (Alegre *et al.*, 2023, p. 381), consistente en sostener que “dicho concepto o perspectiva [el género] está deformando y reduciendo la complejidad de la realidad social con el fin de consolidar su supuesto dominio [...]”, en “deformar lo que hacen los estudios de género y afirma[r], por ejemplo, que promocionan el cambio de sexo la pedofilia, se lucran con el aborto o pretenden destruir la familia y la humanidad” (Alegre *et al.*, 2023, p. 383); o “Migración y sexualidad”, de María Emilia Tijoux y Víctor Veloso Luarte, donde se presenta cómo “los procesos migratorios, en su expresión contemporánea, afectan a la sexualidad, dado que interrumpen aquellas prácticas que antecedieron a la movilidad, porque las reensamblan en nuevos sentido, y/o porque

abren la posibilidad de otras nuevas” (Alegre *et al.*, 2023, p. 408.). Observamos, pues, en este eje una clara vocación de diálogo con los dos anteriores: basta con mirar por encima el índice para observar que muchos de los ensayos que aparecen en esta tercera sección recuperan cuestiones ya presentadas –véanse, por ejemplo, los pares de ensayos “Cuerpos normales y diversidad funcional”/“Sexo y diversidad funcional”, “Binarismo sexual”/“Diferencia sexual” o “Masculinidad-es”/“Masculinidades no sexistas”– para explorarlas desde una nueva óptica, desde una mirada diferente pero siempre conectada. El eje sexualidades atestigua lo que, como declarábamos al principio, es la vocación del libro, a saber, la pluralidad de miradas y puntos de conexión. Así, las sexualidades, diversas, se convierten en una categoría de análisis de ciertos fenómenos sociales y colectivos que, a menudo, creemos aislados o incuestionables, naturales, inamovibles.

Una vez presentados, escuetamente, los tres ejes que estructuran este libro, hemos creído oportuno –e inevitable– introducir otro texto que, según se nos explica en la introducción a la *Enciclopedia*, pudo haber sido la base de este proyecto: “los editores de arpa se pusieron en contacto con quienes escribimos esta introducción para plantear la posibilidad de editar en castellano una enciclopedia crítica del género. Una de las opciones que se barajaban era traducir la *Encyclopédie critique du genre*” (Alegre *et al.*, 2023, p. 15). Es por ello que, a través de un pequeño vistazo a dicho texto, podemos entender el proyecto de esta *Enciclopedia crítica de género* editada en castellano, así como la elección de que esta fuera algo más que una traducción del texto francés. Allí encontramos ensayos que resultarán muy familiares a quien conozca los contenidos de la *Enciclopedia* –“Sujeto político de los feminismos”, “Discapacidad”, o “Cíborg” (Rennes, 2021, p. 5-9)– y otros que, en cambio, le sonarán diferente –“Desnu-

dez”, “Parentesco” o “Virginidad” (*Ibid*)– al mismo tiempo que echará en falta títulos muy presentes en el texto español –“Feminismo Lesbiano”, “TERF” o “Pluma” (Alegre *et al.*, 2023, p. 7-11)–. Esta comparativa nos muestra, pues, algunas diferencias notables entre ambas obras, a partir de las cuales no declararemos, por supuesto, la preferencia por uno u otro texto. Al contrario, creemos poder sostener que este pequeño ejercicio permite entender por qué el proyecto de una enciclopedia crítica del género escrita en el ámbito español y latinoamericano cobra pleno sentido. Sin poner en cuestión la calidad del texto francés, la *Enciclopedia* que tenemos entre manos es capaz de ocuparse de todo un abanico de cuestiones, discusiones y reflexiones muy cercanos y arraigados en el contexto político, social e intelectual que, en algún sentido, comparten los territorios desde los que esta obra se ha elaborado. Así, un texto de vocación académica, que pretende introducir y facilitar la comprensión y difusión de los debates y problemáticas en estudios de género, no se olvida ni deja de lado la dimensión eminentemente práctica y social, situada y política, que un campo de estas características necesariamente tiene. “Se podría decir que la pluma es un concepto bastante ibérico, ya que no encontramos un equivalente en otros idiomas” (Alegre *et al.*, 2023, p. 275), nos dice Javier Sáez del Álamo

en su ensayo “Pluma”; y, en esta misma línea, podríamos decir que la *Enciclopedia* es un texto propio del entorno social y colectivo en que ha sido pensada y escrita. Por tanto, podemos concluir esta reseña con la idea de que, del mismo modo que hemos creído mostrar que el libro cumple con el objetivo de ser una obra “crítica con todos los ejes de opresión que han salido a la luz gracias, en gran medida, a los estudios de género, y crítica también con las lecturas del género que aspiran a convertirlo en una realidad natural y excluyente” (Alegre *et al.*, 2023, p. 16), afirmamos también que tiene éxito en su proyecto de ser “un trabajo académico que intenta no perder de vista los efectos prácticos que acompañan siempre a lo teórico” (Alegre *et al.*, 2023, p. 16).

Referencias

- Alegre, L., Sánchez, N. & Pérez, E. (2023). *Enciclopedia crítica del género*. Barcelona: Arpa.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Rennes, J. (2021). *Encyclopédie critique du genre*. La Découverte.

Eduardo Guerrero Riesco (UCM)

CABALLERO BONO, J. L. (2024) *La lógica y la imagen*. Granada: Comares.

El profesor José Luis Caballero nos regala los sentidos y el entendimiento con este precioso libro que aúna arte y pensamiento. Ciertamente se trata de un libro sin precedentes (al menos conocidos por el que

esto escribe) como afirma el propio autor en el prólogo. No se trata de un manual de lógica apoyado en imágenes, ni un estudio exhaustivo sobre los modos y maneras de representar la lógica, ni un tratado de ico-

nografía de la lógica... Pero es todas estas cosas a la vez. El texto está escrito en un castellano preciosista que alimenta el alma y el ingenio, aunque nos atrevemos a sugerir que la lectura requiere de unos conocimientos siquiera básicos de lógica clásica.

El libro se divide en tres partes. La primera propone algunas imágenes de la lógica como arte liberal (liberal porque en ella se ejercita el entendimiento, que no las manos) que el propio autor ha ido recogiendo aquí y allá. La segunda parte expone algunas imágenes de temas lógicos en la tradición docente de la lógica, como el famoso cuadro de oposiciones. La tercera parte ofrece algunos ejemplos de viñetas en la prensa española que tienen como fondo temas de la lógica clásica.

En la primera parte vemos cómo se ha representado a la lógica en la historia del arte. Así tenemos la representación de la lógica o dialéctica como una mujer que sostiene en la mano una cabeza de perro (sacada del *Hortus Deliciarum*), seguramente por la mordedura de los argumentos deductivos de los cuales no es posible escapar (cap. 1). También se comenta la portada de la Catedral de Chartres donde la dialéctica está representada por Aristóteles (cap. 2), cuyos escritos dominaron indiscutiblemente este campo de estudio hasta el s. XIX. En el sepulcro del beato Ramón Llull aparece la dialéctica (cap. 3) a la que se le han caído las manos (y sin pretenderlo, la ausencia de manos representa con acierto el carácter liberal de la dialéctica). En el púlpito del Duomo de Pisa la lógica o dialéctica aparece (cap. 4) como una anciana (sabiduría) con dos serpientes (¿signo de contradicción?), mientras que en el museo del Duomo de Florencia tenemos el mismo arte representado por una mujer con tijeras de esquilador (cap. 5), porque el lógico abstrae-separa de la materia sensible los conceptos igual que

el esquilador abstrae-separa la lana de la oveja. Pero es sin duda el *Tipus Logice* de la *Margarita Philosophica* (cap. 6) la imagen de la tradición occidental que mejor representa el estudio de la lógica y que J. L. Caballero minuciosamente desgrana, silva de las opiniones incluida donde aparecen los frondosos arbustos de albertistas, tomistas, escotistas y ockhamistas. Cercana a la doncella armada de la *Margarita Philosophica* está la dialéctica en el ayuntamiento de Lemgo (Alemania) donde también aparece como una doncella con arco (cap. 7), lista para lanzar las saetas del argumento preciso. Volviendo a España tenemos una mujer con cuernos de luna (quizá por los cuernos de una famosa forma silogística dilemática) que representa a la dialéctica-lógica en la magnífica biblioteca del Escorial (cap. 8), con una mano abierta y otra cerrada, representando la retórica (mano abierta) y la dialéctica (puño cerrado, en la línea del arco o la cabeza de perro ya vistas). En el tapiz de Castrojeriz que representa las artes liberales (cap. 9) encontramos a la dialéctica cual Mercurio mensajero, caduceo incluido (de nuevo las dos serpientes del cap. 4). El último capítulo de esta primera parte es una reflexión tan verdadera como nostálgica que evidencia la progresiva desaparición de la lógica clásica en los planes de estudio, salvo algún “verso suelto” (incluido el que esto escribe). Con fina ironía se pregunta dónde están las representaciones artísticas de la lógica simbólica o matemática que venía a sustituir a la antigua.

En la segunda parte, como se ha dicho, expone el autor algunas imágenes que han acompañado al aprendizaje de la lógica, empezando por el árbol de Porfirio (cap. 1), cuyas ramificaciones más actuales alcanzan a la semiótica estructural contemporánea (aunque el autor no lo diga, pero nos parece útil reivindicarlo aquí para mostrar la utili-

dad de esta clase de estudios). Además la reproducción del árbol porfiriano que nos brinda está impresa en el Nuevo Mundo, apenas 50 años tras la llegada de Colón. Una de las gratas sorpresas que nos ha reportado la lectura del libro que reseñamos es la noticia del *Chartiludium logice* (cap. 2), que intenta recoger en un mazo de cartas los intrínquilos de la lógica clásica; y aunque admiramos la belleza del artificio, dudamos con el autor que semejante expediente facilitara el aprendizaje de la lógica. El cuadrado de las oposiciones viene explicado con detalle a continuación (cap. 3). Además de ofrecernos varios ejemplos hermosos de dicho cuadro, se sintetiza su contenido (que, de nuevo y aunque el autor no lo diga, llega hasta nuestros días con el cuadrado semiótico de Greimas, manifestando la evidencia de que la lógica clásica no está tan desaparecida como se pretende). El puente de los asnos nada tiene que ver con el asno de Buridán, como podría pensarse (cap. 4) sino que es un sorprendente diagrama que ayuda a encontrar el término medio en un silogismo de conclusión ya dada (recuerda la retroducción o abducción de Peirce, autor que por cierto conocía bien la lógica medieval). Como el propio autor afirma, este puente de los asnos es definitivamente para alumnos avanzados. En el último capítulo de esta parte el autor añade también los grafos que ejemplifican las cuatro formas del silogismo aristotélico (aunque Aristóteles sólo pensara en tres).

La tercera parte del libro ejemplifica en algunas viñetas de la prensa española el trasfondo de lógica clásica desde la que se idearon. Lástima no poder ver las propias viñetas (¿derechos de autor?). Una de ellas (cap. 1), de José María Rubio, juega con las palabras “intensivista” referido a los médicos, y el par de dimensiones de un concepto: intensidad-extensión. Otra, debida a Mingote (cap.

2), alude a la categoría lógica de “*proprium*” que en el ser humano podría ser la risa: sólo el ser humano ríe, aunque nadie tenga más razones para llorar. Hay otro ejemplo de Mingote (cap. 3) que recurre a la silogística para bromear acerca del nacionalismo, el terrorismo, el islam y la hartura de lo que está pasando en España. El último ejemplo, tomado de Forges (cap. 4) se refiere a una viñeta en la que se enuncian los famosos (a menos para los conocedores de la lógica clásica) modos válidos del silogismo: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, etc. etc. J. L. Caballero aprovecha la viñeta para explicar un mínimo que haga comprensibles dichas palabras.

El autor se ha preocupado de limar la expresión y pulcritud del texto. Es posible que sea un desliz menor que las súmulas citadas en el Quijote no sean de Pedro Hispano (pg. 16), sino de Cardillo de Villalpando (que resume, eso sí, a Pedro Hispano). Seguramente será discutible que el *proprium* sea una categoría que puede predicarse de varias especies (pg. 87), cosa para nada clara. A menudo el autor nos anima a pensar; por ejemplo: ¿qué significa el texto de la biblioteca escurialense “A logica agustiniana liberanos Domine” (pg. 44)? Además de las hipótesis que da el autor, nos atreveríamos a incluir dos más: las referidas a las rencillas entre órdenes (el Escorial era originalmente una fundación jerónima, no agustina como en la actualidad), o bien a la incompleta y un poco enrevesada para principiantes *Dialéctica* de San Agustín. Las sugerencias del libro son numerosísimas, como la que hace el autor a propósito de la palabra “nonada” (pg. 49) y que tanto daría que hablar a alguien con preocupaciones ontológicas y existenciales. Por último dos ausencias: ¿Por qué no aparecen también los diagramas de Venn que de modo elegante y visual demuestran lo mismo que

Aristóteles? Quizá para no liar al incauto lector con el problema del compromiso existencial y la caída de algunos modos aristotélicos válidos (pg. 92); o quizá porque estos diagramas marcan ya la transición hacia la lógica simbólica, excluida de este libro. ¿Y dónde están los hermosos diagramas del *Ars Magna* luliano? Suponemos que al no ser parte de la lógica clásica, ni su éxito tan abrumador como la silogística aristotélica, se excluyen de este libro.

Como se ha dicho, tanto la cuidada selección de imágenes como la cincelada expresión de J. L. Caballero hacen de la lectura de este libro una agradable profun-

dización en la lógica clásica donde se puede aprender mucho de historia, iconografía, arte, dialéctica, etc. amén de hacer pensar sobre algunos de los problemas con los que los lógicos se han afanado a lo largo de la historia. Auguramos buena fortuna para el libro; y una continuación... Ojalá el *Ars* luliana o los asombrosos avances en lógica modal que se alcanzaron con Aristóteles y Boecio tengan pronto su fácil acceso visual con libros semejantes a este.

Jaime Vilarroig (CEU UCH)

<https://orcid.org/0000-0003-2612-475X>

BALL, P. (2024). *How Life Works. A User's Guide to the New Biology*. Londres: Picador.

La anécdota dice así. El 28 de febrero del año 1953, Francis Crick interrumpió el almuerzo de sus colegas reunidos en el Eagle Pub de Cambridge y exclamó que James Watson y él habían “descubierto el secreto de la vida”¹. Se refería, claro está, al descubrimiento de la estructura en doble hélice de la molécula de ADN que, en el año 1962, les valió (junto con Maurice Wilkins) el premio Nobel de Fisiología o Medicina. A lo largo de las décadas de los 60 y los 70, la casi recién inaugurada biología molecular se encargó de completar los pormenores de la historia. El “gen”, que el monje agustino Gregor Mendel había postulado para explicar el carácter discreto de los caracteres hereditarios y que llevaba rondando la cabeza de los biólogos desde principios del siglo XX, no era sino una molécula de ADN que, en la secuencia específica de sus

bases nitrogenadas, contenía la información necesaria para sintetizar los aminoácidos que forman una proteína. El ADN era, en definitiva, el portador de un plan genético que las proteínas, a través de los procesos de transcripción y traducción, se encargaban de materializar. El genoma, en este sentido, podía ser comprendido como un “libro de instrucciones” que, codificado en los genes, daba lugar a la “infinita variedad de formas hermosas” que habían maravillado a Darwin. La vida era, entonces, un mecanicismo perfecto que funcionaba con la precisión de un reloj. “La clave para el entendimiento de la vida”, tal como Erwin Schrödinger había sugerido proféticamente en el año 1944, “es que está basada en un puro mecanismo, en una especie de máquina de relojería” (1944/2023, p. 126).

Unos cuantos años después, el 26 de junio del año 2000, el presidente de los

1 La historia es referida en Watson 2003, p. 12.

Estados Unidos, Bill Clinton, presentó el que presumiblemente era el proyecto más exitoso de la ciencia moderna desde los *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton: se trataba del primer borrador del Proyecto del Genoma Humano, que contenía la secuencia exacta en que aparecen colocados los tres billones de pares de bases que componen el ADN de un ser humano. Una parte del “libro de la naturaleza” del que Galileo había hablado en el *Saggiatore* (1623) era ahora plenamente legible para la humanidad. El monumental “libro de instrucciones de la humanidad” se publicó efectivamente en 109 libros agrupados en 23 tomos (uno por cada cromosoma). El libro, naturalmente, solo contenía las letras A, T, G, C, utilizadas para representar los componentes básicos de los nucleótidos que conforman el ADN (adenina, timina, guanina y citosina).

La biología contemporánea habita todavía hoy en los restos de esta historia. No es extraño encontrar por todas partes descripciones de la célula como si fuese una máquina, o de todos los orgánulos subcelulares como “máquinas perfectas” al servicio de la “fábrica” celular. El libro de Philip Ball comienza refiriendo brevemente esta historia y debe ser entendido como un largo argumento contra la imagen genocéntrica y mecanicista de la vida que se gestó a lo largo del siglo XX y que aún hoy es la forma más común que la mayoría de los biólogos tienen de responder ante la pregunta “¿qué es la vida?”. “El objetivo de este libro”, declara Ball al inicio, “es mostrar por qué estás metáforas son inadecuadas, por qué necesitan ser reemplazadas y por qué no comprenderemos cómo funciona la vida hasta que hagamos este reemplazo” (p. 2). La convicción fundamental que guía el libro es esta: numerosos avances en la biología molecular y celular

ofrecen una imagen mucho más compleja e impresionante de la vida que la “débil y obsoleta imagen ofrecida por la metáfora mecanicista” (p. 4). Ni el secreto de la vida se halla en los genes, ni la vida es el proceso de replicación de una molécula ordenada que contiene los planos del organismo, ni los seres vivos son sofisticadas máquinas de relojería bioquímica.

Preguntémonos, de nuevo: ¿qué es, entonces, la vida? El primer movimiento de Ball a la hora de contestar a esta pregunta consiste en un cambio en los propios términos de su formulación. No se trata de preguntarse “qué es la vida”, como si la vida fuese un algo que poseen todos los cuerpos vivos (una molécula, por ejemplo). La pregunta adecuada no es, tal como indica el propio título de la obra de Ball, *qué es sino cómo funciona* la vida. En la misma forma de plantear la pregunta ya se halla la convicción de que la clave para la comprensión de la vida no consiste en el desciframiento de la información contenida en una molécula, sino el hecho de cómo esa información se organiza y es utilizada en complejas redes capaces de generar los niveles más altos de organización biológica (proteínas, redes, células, tejidos, cuerpos: así se llaman, por cierto, los capítulos centrales de su libro) hasta llegar al organismo.

Empecemos, como hace el propio Ball, con los genes, el santo grial de la biología del siglo XX. Los argumentos de Ball, en este sentido, son muchos, y no hacen sino apuntar hacia una conclusión relativamente bien establecida en el campo de la biología: y es que, en la biología del siglo XXI, los genes han perdido su centralidad epistemológica y ontológica. El genoma en su totalidad, de hecho, solo cobra sentido en el marco más amplio de la célula que lo utiliza como una base de datos: no existe, digamos, la “actividad” del ADN. Existe,

en todo caso, la actividad ejercida (por la célula) sobre el ADN. El pretendido carácter agente del genoma es el carácter agente de la célula.

En un capítulo dedicado al ARN y al proceso de transcripción (el que quizás sea uno de los capítulos más sólidos del libro; pp. 105-139), Ball ofrece una gran cantidad de argumentos que cuestionan la imagen mecanicista de la vida y el rol central que dentro de ella desempeñan los genes. Iniciado en el año 2003, el proyecto ENCODE tiene como propósito identificar qué partes del genoma son transcritas en las células de los diferentes tejidos. A principios de los años 90, la mayoría de los genetistas esperaban que el genoma humano contuviese entre cincuenta mil y cien mil genes. Los resultados ofrecidos por el Proyecto del Genoma Humano fueron, muy a su pesar, decepcionantes: el genoma humano poseía aproximadamente unos veinte mil genes. ¡Era increíble que el famoso nematodo *Caenorhabditis elegans*, de tan solo un milímetro de tamaño, tuviese los mismos genes que un ser humano! Además, solo el dos por ciento del genoma humano estaba compuesto por genes que codificaban proteínas. El ADN no codificante que componía la mayoría del genoma parecía, sencillamente, “ADN basura”. Gracias al proyecto ENCODE, sin embargo, hoy sabemos que la historia es bien diferente. Buena parte de ese ADN “basura” sirve para sintetizar moléculas de ARN que poseen sus propias funciones celulares, entre las cuales se cuentan las de transcripción del ADN, y su posterior traducción a aminoácidos, pero también, y sobre todo, las de regulación génica, que indican cuándo y dónde suceden estos procesos. Así, una estimación dice que el sesenta por ciento de nuestro ADN está regulado por fragmentos de micro-ARN. Algunos micro-ARN se adhie-

ren directamente a las regiones promotoras del ADN y detienen o permiten la transcripción génica; otros impiden el proceso de formación de proteínas interactuando de diversas formas con el ARN mensajero.

A la luz de estos descubrimientos, la definición de Crick según la cual un gen es una parte del ADN que codifica una proteína debe ser, a ojos de Ball, sustituida: un gen, declara Ball, es una parte del genoma que “codifica un grupo de moléculas (proteínas, diferentes tipos de ARN) con diferentes funciones biológicas” (p. 83). El genoma no es, por tanto, un libro de instrucciones, sino una base de datos para el organismo que lo utiliza con un sinnúmero de propósitos de entre los cuales la síntesis de proteínas es relativamente marginal. La complejidad biológica, declara Ball, no tiene tanto que ver con los genes sino con la regulación de los mismos. Este es precisamente el objeto de estudio de la epigenética, en cuyo campo de estudio están incluidos todos los procesos que afectan la expresión de los genes sin alterar la cadena de ADN. Hoy sabemos, por ejemplo, que entre el 60 y el 80 por ciento de nuestros genes podrían estar epigenéticamente marcados. Es decir, que su expresión estaría regulada por factores cuyo origen no es molecular en absoluto y que responden a influencias del entorno tales como la alimentación o, más generalmente, los modos de vida.

Una vez Ball ha cuestionado la definición clásica del gen ofrecida por Crick, ha llegado el momento de centrarse en las proteínas, esas grandes trabajadoras de la fábrica celular, a las que Ball les dedica otro imponente capítulo (pp. 139-185). La imagen tradicional desarrollada por Crick nos indica que la proteína codificada por un gen “encaja” en diferentes lugares de la célula como una llave en una cerradura (este proceso es conocido como

reconocimiento molecular): es decir, que la “secuencia [de ADN] dicta la estructura [de la proteína] que a su vez dicta la función” (p. 159). La biología molecular contemporánea ofrece, sin embargo, una imagen mucho más inquietante de las proteínas. Para empezar, conocemos únicamente la estructura de aproximadamente el cincuenta por ciento de las proteínas: el resto es lo que se conoce como el “proteoma oscuro” de la célula. Entre las numerosas proteínas cuya forma desconocemos se encuentran muchas cuya estructura, simplemente, no está determinada: algunas partes de sus cadenas polipeptídicas están sueltas, sin forma, de tal modo que, dependiendo del contexto de la interacción, pueden adoptar una gran diversidad de formas y funciones. Son las Proteínas Intrínsecamente Desordenadas (IDP), y componen entre el 37 y el 50 por ciento del proteoma humano. Lejos de ser mensajeros máximamente específicos (llaves que encajan en cerraduras), las proteínas son elementos capaces de albergar un alto grado de desorden; y es precisamente este desorden el que permite que la función que desempeñan dentro de la célula dependa del estado general de la célula y no del “código genético” que las especifica. El punto central de la argumentación, y el que más directamente cuestiona la imagen mecanicista de la vida, es este: la vida compleja ha evolucionado en la Tierra aprovechando las ventajas de la confusión y del ruido celulares. Esto es, la célula ha evolucionado para que su funcionamiento sea lo menos parecido posible al de una máquina. La imprecisión puede ser, en este sentido, una poderosa herramienta de la vida. En lugar de la maquinaria perfecta de un reloj, un estudio detallado de la célula nos muestra billones de proteínas, fragmentos de ARN y genes

que se organizan de manera efímera en compartimentos líquidos (llamados dominios topológicamente asociados o TADs, por sus siglas en inglés). Lejos de formar una estructura ordenada dentro de la cual “las precisas y específicas interacciones moleculares dirigen los procesos celulares como piezas de una máquina de relojería”, la lógica celular es “mucho más suave, húmeda y estocástica” (p. 201).

El ruido celular y la estocasticidad que encontramos en el corazón de la célula transmiten un mensaje claro: a diferencia de las máquinas, cuyo correcto funcionamiento depende del carácter fijo y el buen ensamblaje de sus partes, el funcionamiento de la vida depende de la adaptabilidad y la flexibilidad de sus partes componentes.

Y es en este punto, tras haber desplegado ante nuestros ojos la impresionante y compleja imagen del funcionamiento celular que nos ofrece la biología en las dos primeras décadas del siglo XXI, cuando Ball extrae la que sea, quizás, la mayor conclusión de su libro: quizás, especula Ball, la vida sea tan compleja que no existe ninguna metáfora que pueda dar cuenta de ella: “quizás la única manera para entender verdaderamente la vida es en referencia a sí misma” (p. 211). Por este motivo, el libro de Ball debe ser entendido como una invitación a abandonar la metaforología tan comúnmente utilizada en las ciencias biológicas. Tras varias décadas de excesos metafóricos es la vida, sugiere Ball, la que debe ofrecernos los elementos de su propia comprensión.

Es ya hacia el final del libro cuando Ball intenta ofrecer su respuesta (no metafórica) a la gran pregunta por la naturaleza de la vida. La característica fundamental de la vida, nos dice Ball, es la agencia. Entendida como “la habilidad de un ser vivo para

manipular y controlarse tanto a sí mismo como a su entorno con el fin de alcanzar un objetivo o un propósito” (p. 351), la agencia caracteriza a los seres vivos y los diferencia del resto de materia organizada presente en el universo. Lo que, desde determinado punto de vista, son meros sucesos físico-químicos, se torna información relevante para un sujeto cognoscitivo (el organismo) que actúa en el mundo teniendo en cuenta esa información. En este sentido, cabe afirmar que el *significado* entra en el universo gracias a la existencia de los organismos vivos que atribuyen valor a su entorno. La evolución, dice Ball al principio del libro, “otorga a la materia fines y objetivos” (p. 40) y esto es lo que hace que la vida sea un fenómeno especial y fundamentalmente diferente de cualquier fenómeno físico. La agencia manifestada por los organismos conecta, de este modo, el mundo físico en que las cosas meramente suceden con el mundo significativo de la materia biológica dentro del cual no solo existen sucesos físico-químicos sino acciones direccionadas, propósitos y objetivos. La biología, podemos decir, es el volverse significativo de la materia. Lo que se echa en falta en el libro de Ball es, seguramente, una mayor aclaración de los términos “cognición” y “agencia”. Tal como muestra el reciente número de la famosa revista *Biological Theory* denominado “Concepts of Agency” (“conceptos de agencia”) (Volumen 19, n. 1, marzo 2024) la agencia biológica es un concepto que requiere de diversas aclaraciones conceptuales y que debe ser cuidadosamente distinguido de la agencia no humana mostrada por una gran diversidad de sistemas físicos que, con toda justicia, pueden ser considerados como agentes autoorganizados. Dichas aclaraciones, claro está, requerirían la escritura de otros libros tan complejos como el del propio Ball.

Estoy seguro de que estos serán los temas que en las próximas décadas mantendrán ocupados a los filósofos de la biología.

En definitiva, Philip Ball ha escrito un libro de lectura obligada para biólogos, filósofos de talante naturalista y, en definitiva, para todos aquellos interesados en la ciencia contemporánea de la biología. No sabemos aún qué es exactamente la vida, pero en preguntarnos cómo funciona está la semilla que nos alejará de los antiguos dogmas y de la cual podrá surgir una auténtica biología para el siglo XXI alejada de los lenguajes mecanicistas y reduccionistas que caracterizaron la investigación biológica del siglo XX. Ball comparte con Gregory Radick la idea de que debemos enseñarle a los estudiantes de biología “la biología de su tiempo” (Radick, 2016). Y añade: no solo a los estudiantes, sino a todo el mundo (p.17). En este sentido, *How Life Works* supone una ventana valiosísima a la compleja imagen de la vida que nos ofrece la biología del siglo XXI y que tan frecuentemente aparece simplificada a través de las metáforas que utilizamos en nuestros lenguajes públicos, académicos y científicos.

Referencias bibliográficas

- Radick, G. (2016). Teach students the biology of their time. *Nature* 533, 293. <https://doi.org/10.1038/533293a>.
- Schrödinger, E. (2023). *¿Qué es la vida?*. Tusquets editores.
- Watson, J. (2003). *ADN. El secreto de la vida*. Taurus.

Francisco Javier Navarro Prieto
(Universidad Autónoma de Madrid)

BUTLER, J. (2022) *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Barcelona: Arcadia

La capacidad de las criaturas humanas vivas de afectarse unos a otros ha sido siempre una cuestión de vida o muerte, pero esto únicamente se hace evidente bajo determinadas condiciones históricas. (p. 85)

En su último libro, *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia* (2022 en la edición española) Judith Butler realiza un análisis profundo de la situación acaecida en los años 2020 y 2021 a raíz de la COVID-19. Este análisis es llevado a cabo desde un enfoque fundamentalmente político y fenomenológico, en tanto que en prácticamente cada una de sus páginas muestra una gran preocupación por la situación internacional actual que se vería acrecentada por esta crisis sanitaria. Pero, ¿qué papel podría tener en esto la fenomenología? Butler, que ya muestra un interés por esta rama en obras como *Deshacer el género* (2004) o en artículos como *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (1988) o en su reciente artículo *Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception* (2022), retoma este enfoque desde el punto de vista de la corporalidad y la intersubjetividad para tratar de entender cómo este virus ha mediado la manera en la que las personas y sus cuerpos interactúan entre sí. Butler sentencia que la pandemia configura ahora esas condiciones actuales de un modo nuevo. Dichas condiciones actuales incluyen: “la destrucción medioambiental, la pobreza, el racismo, las desigualdades globales, la violencia social, incluida la violencia dirigida contra las mujeres y las minorías

sexuales” (p. 7), en tanto que la pandemia supuso un acrecentamiento de la desigualdad en la forma en la que los gobiernos trataron de paliar los efectos de la misma: la desigualdad en el reparto de vacunas, la importancia concedida a las muertes dependiendo del país en el que se producen, etc.

Para desarrollar estas ideas, Butler acuña conceptos como el de “mundo común” (p. 8), que como consecuencia de las desigualdades anteriormente enumeradas, es difícilmente constituyente en tanto que este *mundo común* debería *teóricamente* tener unas *condiciones igualitarias*: de forma adversa, se vive en múltiples “mundos”, en mundos que en muchas ocasiones conviven difícilmente entre sí. En la actualidad (abril de 2024) aún continua la guerra Israel-Hamas, pero mientras que este suceso ocurre hay una gran cantidad de personas alrededor del mundo que viven realidades muy distintas y que son capaces de sobrellevar el día a día sin mayor dificultad. Estas heterogeneidades parecerían propias de mundos *diferentes*, pero esta diversidad es algo palpable y que recuerda la autora durante numerosas ocasiones en la obra.

La realidad de la perspectiva occidental es que desde este prisma existe una parte del mundo desconocida por muchos y que lleva el peso del trabajo, de la contaminación, de las fábricas y de la pobreza, “la parte de los que no tienen parte”, como diría Butler citando a Rancière (p. 9). El problema – si antes no era ya considerado un problema lo nombrado anteriormente – más grave proviene de que durante la pandemia del COVID-19 estas diferencias se han visto más acrecentadas aún. Recordando la etimología de la palabra “pandemia” (*pan*, todo y

demos, pueblo) recuerda que este virus no conoce fronteras ni desigualdades sociales de ninguna clase, sino que infecta a todos por igual; la vulnerabilidad fundamental que entraña el cuerpo humano ya fue tratado por Butler en obras como *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (2010) e incluso en sus ensayos entorno al género (de nuevo, *Deshacer el género*, 2006 u *El género en disputa*, 2007): tener un cuerpo ya supone una vulnerabilidad fundamental porque es lo que nos abre al mundo y es lo que literalmente contiene nuestra propia vida, aunque también es lo que la pone en riesgo constantemente.

Respiramos, y esto significa que estamos vivos en algún sentido. Pero si el dolor potencial y real está en el aire que respiramos, entonces la respiración es ahora el medio de transmisión del virus y del duelo que lo sigue a veces, así como de la vida que sobrevive. (p. 37)

A este respecto, Adriana Cavarero, autora italiana que en ocasiones ha establecido un contacto intelectual con Judith Butler, como ocurre en el caso de la obra conjunta *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, que es una recopilación de las intervenciones en un congreso celebrado en Barcelona en 2014, en su obra *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression* (2005) justamente apunta a esta realidad *relacional* en la que el ser humano se encuentra inmerso de forma inevitable:

La proximidad del otro en la respiración, es “la fisión del sujeto, más allá de los pulmones, del núcleo mismo del yo, a lo que hay de indivisible en el individuo”. Este fenómeno, que surge de una proximidad absoluta

que releva cualquier aislamiento de los seres humanos y confirma la ética del para-el-otro, recibe de Levinas un nombre emblemático: *pneumatismo*. Así, la antigua *ruah* hace finalmente su aparición en la problemática levinasiana del Decir, a través de la traducción septuaginta de ese término con *pneuma*. (Cavarero, 2005, p. 31)

Por otra parte, la conexión que establece con una fenomenología de la corporalidad que nace de un interés eminentemente político también es otro de los puntos más destacables de la obra: claramente influida por el pensamiento de Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción* (1945 en su versión original), apela a la manera en la que el virus resalta el hecho de que lo aparentemente exógeno no lo es en tanto que el ser humano necesita de los elementos de la naturaleza y del entorno para poder sobrevivir. Butler sobre todo enfoca este análisis con respecto al COVID-19 pero este es solo un suceso que acrecienta la evidencia de que el individualismo y la independencia en la que Occidente trata de desarrollar su discurso se aleja mucho de la realidad. Sin la cooperación de los países, las instituciones y, en definitiva, de todos los seres humanos a través de “pequeños actos” como el uso de mascarilla, en el caso de la pandemia, no hubiese sido posible frenar el crecimiento y expansión del virus. Esa dimensión relacional del ser humano se ve radicalmente mermada y extinguida: el *zoon politikón* aristotélico tuvo mermada su vida política durante meses debido a esta pandemia, renunciando a esa vida política, social y en comunidad que caracteriza al ser humano: festividades, fechas significativas para la vida de cada cual y, lo más importante, la vida cotidiana, se vieron interrumpidas súbitamente, dando lugar a un modo de vida radicalmente dis-

tinto. ¿Bajo qué condiciones la vida merece la pena ser vivida? ¿Qué mundo es este en el que es posible que una pandemia como la de la COVID-19 haya podido tener lugar? ¿De qué manera esta pandemia es capaz de enseñarnos a los seres humanos qué es lo que valoramos de nuestras propias vidas? Y es que no todas las reflexiones planteadas por la autora tienen un enfoque negativo, sino que considera que, más allá de las desigualdades sociales que han tenido lugar a raíz de este suceso, también ha hecho que las personas se den cuenta de qué es lo verdaderamente importante: las reuniones familiares, las festividades, las conversaciones cara a cara, la necesidad de afecto también a nivel físico, etc. todos estos elementos nos dirigen hacia una interpretación del mundo más *relacional*, donde las personas y sus cuerpos son capaces de aproximarse sin peligro alguno, y donde el confinamiento es solo una *excepción*.

El problema es que los cuerpos no son meramente cuerpos, sino que son cuerpos situados en diferentes países, culturas, condiciones económicas, etc. que disminuyen o acrecientan las posibilidades que tienen esos cuerpos de ser inmunes. Además, ¿quién ha sido el culpable de una tragedia de tal calibre? En ocasiones se ha tratado de apuntar a algún culpable concreto, casi como a modo de *chivo expiatorio*, pero lo que trata de reflejar Butler en sus páginas es que no tiene sentido señalar a ningún culpable, y que este acto de señalar es un acto que tiene detrás una gran carga xenófoba, y que el verdadero interés legítimo sería tratar de paliar y erradicar esta pandemia. La pandemia se presenta a su vez como una alteridad, pero no como una amenaza visible, sino *invisible*, microscópica y, en algunas ocasiones, *letal*: esto cambia constitutivamente la manera en la que se observa el mundo y, sobre todo, en la que se interactúa con el mismo. No solamente se piensa en las restricciones legales

que había en esta etapa, sino el miedo a la hora de interactuar con otras personas por una posible infección. La invisibilidad de la amenaza provoca que se considere que *está en todas partes*, y que cualquier cuerpo ajeno es una potencial fuente de infección; esto, sumado al elemento de la desinformación con respecto a las vías de transmisión del virus, la eficacia de las vacunas o el negacionismo, formaría toda una metáfora – y a veces, literal – *asfixia colectiva*.

Esta invisibilidad del virus por ser una amenaza a nivel microscópico provoca que durante la pandemia se apunte al *exterior* de Europa como foco inicial de la infección, tratando de encontrar un posible culpable. Butler, en este sentido, retrata de forma muy acertada la discriminación que se dio en la pandemia, siendo esta sobre todo hacia *lo otro*, hacia *lo extranjero*; esta discriminación también tuvo protagonismo, desgraciadamente, a la hora de discernir qué vidas merecen la pena conservarse, qué vidas merecen la pena ser vividas y cuántas muertes son *tolerables*.

La condición de pandemia nos vincula, estableciendo unos lazos que son a la vez precarios y persistentes. El criterio para determinar qué vidas vale la pena salvaguardar y cuáles no está ahí, para que lo veamos y nos opongamos a él, igual que el criterio que fija los niveles aceptables de muerte -establecido por las universidades y las empresas, aunque lo nieguen-. (p. 40).

Estos números incluirían a “personas de color, los ancianos, las personas con problemas de salud previos, los pobres, los sin techo, las personas con minusvalías y los presos, incluidos los detenidos en las fronteras o en campos de detención superpoblados”. (p. 40). Además, tras ver que existe un mundo

en el que es posible que se dé una pandemia de estas características y se da esta “fragmentación de mundos”, dando lugar a desigualdades, muertes prematuras, despidos y todo tipo de adversidades, Butler se pregunta: ¿qué hace que una vida sea vivible? (p. 41) y esto solo puede ocurrir bajo la premisa de que *hay ciertas condiciones bajo las cuales la vida no merecería la pena ser vivida*, tal y como pudieron experimentar muchas personas bajo la pandemia de la COVID-19. Una distinción que es muy fenomenológica y que menciona la autora se trata de la distinción entre mundo y tierra: si destruimos la *Tierra*, destruimos nuestros *mundos*, esos múltiples mundos en los que habitan todos los seres humanos, que es donde realmente habitamos. Desde el punto de vista fenomenológico, la “Tierra” como tal no es habitada, sino que habitamos los diversos *Mundos* que la componen, mundos que, a diferencia de ser subjetivos y personales, se tratan de mundos compartidos por comunidades sociales concretas, teniendo como componentes de distinción la clase socioeconómica, el lugar donde uno habita, la lengua que uno habla, la ideología imperante, etc. determina la forma en la que uno vive la vida: incluso viviendo en un mismo lugar es posible ver diferencias notables entre la forma de vida de una persona o de otras, las posibilidades vitales que tiene una persona, su trabajo, su día a día etc. configuran la diversidad de mundos que habitamos en el planeta Tierra. Afirma Butler que “quizá ha llegado el momento de dejar a un lado ese rasgo local y nacionalista que impregna nuestra idea de lo racional” (p. 82) y esa idea de lo racional se encuentra intrínsecamente relacionada con una forma de vida occidental, con una manera muy concreta de vivir en la Tierra. De alguna manera, Butler proporciona una noción de la racionalidad y del mundo *distinta y diversa* en tanto que considera que esta noción no solo estaría

dañando a las personas que no se encuentran insertas en la misma, sino que también realiza el ejercicio fenomenológico de aproximar las formas de vida distintas a la humana, porque “el agua y el aire tienen que tener vidas que no estén centradas en la nuestra” (p. 87) reflejando la realidad de esta crisis ecosocial que vivimos en la actualidad.

En suma y para concluir, este libro realiza una gran aportación a la filosofía política actual ya que proporciona una visión innovadora de la misma, utilizando recursos fenomenológicos con el fin de reflejar una realidad en ocasiones ignorada: el hecho de que vivimos en un mundo global, en el que el rechazo a la alteridad y a lo diferente tiene consecuencias negativas no solamente en la humanidad, sino en el propio planeta. La aparente seguridad que proporciona el aislamiento y la autonomía del sujeto son *hechos ficticios*, ya que todos los seres humanos en algún momento necesitarán del otro, y sobre todo, necesitarán de un planeta tierra que no debe presentarse como un alteridad, sino como el lugar en el que habitamos y, hasta la fecha, el único lugar que es habitable. Por tanto, esta es una lectura más que recomendada, y no solamente para los estudiosos de la filosofía, sino para toda persona preocupada por la realidad social en la que vivimos y los efectos y enseñanzas que tuvo la pandemia de la COVID-19.

Referencias bibliográficas

- Cavarero, A. (2005). *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford University Press.

Sandra Bonilla López
(Universidad de Sevilla)

DENKER, A.; GROTH, M.; JENEWEIN, J.; ZABOROWSKI, H. (Editores), *Heidegger und die Psychiatrie*. Heidegger-Jahrbuch, Band 14. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2023

El presente libro, titulado *Heidegger und die Psychiatrie*, es un diálogo interdisciplinar entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger y su influencia en la psicología clínica y psiquiatría. Está organizado en once capítulos extraordinarios dedicados a este tema, el cual es analizado por reconocidos investigadores de todo el mundo. Además de los estudios originales sobre el tema, el volumen contiene documentación inédita, como la correspondencia que mantuvo Martin Heidegger con los psiquiatras Ludwig Binswanger y Viktor Frankl, entre otros.

Una de sus ideas centrales consiste en poner en cuestión el enfoque adoptado por una psiquiatría fundamentada en el método de verificación de las ciencias naturales y en la diferenciación cartesiana entre mente y cuerpo, porque no permite describir las experiencias traumáticas o alteradas de la vida humana. Por ello la fenomenología hermenéutica de Heidegger supuso un compañero fructífero de diálogo para el desarrollo del aspecto terapéutico del denominado *Daseinanalyse*. La ontología fundamental de Heidegger considera que el ser humano como *Dasein* consiste en *ser-en-el-mundo*, algo a lo que no escapa su corporalidad, su ser-cuerpo (*leiblich sein*). Los presentes ensayos desarrollan las implicaciones de la ontología fundamental de Heidegger a este respecto, así como también el papel que tuvo su aparición en la corriente del *Daseinsanalyse* dentro del campo de la psiquiatría.

Miles Groth introduce el comienzo de este libro con su artículo titulado “Heidegger and the Future of Psychotherapy”. En él explica que la influencia de Heidegger en la psicoterapia ha sido especialmente impor-

tante para el psiquiatra y psicoanalista suizo Medard Boss (1903-1990), quien basándose en *la analítica del Dasein*, formulada por Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), acuñó el término *Daseinsanalyse*. Boss descubrió en *la analítica del Dasein* una aproximación existencial para trabajar con otros seres humanos, una relación fundamental que Heidegger calificó como manera de cuidar del otro.

Robert D. Stolorow aporta un capítulo titulado “Befindlichkeit, Emotional Phenomenology, and Psychoanalytic Therapy”. El autor se centra en el concepto ontológico heideggeriano de *Befindlichkeit*, traducido al español generalmente como disposición afectiva. En él explica que el ser humano se caracteriza por ser apertura del mundo, es decir, que se encuentra en una situación determinada. De esta manera, Heidegger afirma que no hay una escisión entre el mundo y el ser humano. Con ello supera la división cartesiana entre un mundo externo y la interioridad de una conciencia. Una experiencia paradigmática, donde este poder de desvelamiento del mundo se manifiesta, es por mediación de la angustia. El análisis heideggeriano acerca de la experiencia afectiva fundamental de la angustia conducirá a notables conocimientos dentro de la fenomenología del trauma emocional, tanto en su carácter individual como colectivo.

Richard D. Chessick titula su capítulo “Psychoanalytic Peregrinations: Phenomenology and *The Zollikon Seminars*”. En su contribución clarifica el uso de la fenomenología como enfoque complementario del proceso psicoanalítico. La idea principal del enfoque fenomenológico fue descrita

por Edmund Husserl como un dejar que las cosas hablen por sí mismas. Atendiendo a ello, el propósito del proceso terapéutico consiste en dejar que el paciente hable y se muestre a sí mismo sin las restricciones provocadas por prejuicios o suposiciones. Chessick analiza esta relación en *Los Seminarios de Zollikon*, que tuvieron lugar entre 1959 y 1969, y son considerados un pilar en la historia y en el desarrollo del enfoque terapéutico del *Daseinsanalyse*.

Françoise Dastur titula su capítulo „Phänomenologie und Therapie. Die Frage nach dem Anderen in den Zollikoner Seminaren“. Profundizando en la línea anteriormente mencionada, su ensayo reflexiona acerca del papel que la alteridad ocupa en *Los Seminarios de Zollikon*. Basándose en la idea de Heidegger del «cuidado anticipador», como caracterización ontológica del *Dasein*, la autora defiende que, en la relación terapéutica, la existencia del paciente continúa estando dirigida hacia la recuperación de su libertad.

La contribución de João Augusto Poméia “Pain and Time” comienza señalando los aspectos fundamentales del modo de ser del *Dasein*, que Heidegger explica en *Sein und Zeit*, como la historicidad, el carácter anticipatorio y la orientación hacia el futuro del *Dasein*. El autor del capítulo profundiza en el conocimiento de lo temporal y lo histórico en experiencias humanas como la pérdida, la culpa o la restricción de la libertad. Kolia Hiffler-Wittkowsky, en su „Die Frage nach der Leiblichkeit in den Zollikoner Seminaren. Heideggers problematisches Verhältnis zu Descartes’ Methode“, analiza críticamente la interpretación que Heidegger realiza del método cartesiano. Heidegger observa en el método de Descartes una objetivación del mundo y de sus entes a través del lenguaje de la ciencia moderna. Desde una descripción fenome-

nológica de Descartes, su artículo sugiere una forma de entender el concepto de la corporalidad (*Leiblichkeit*).

La contribución de Luisa Paz Rodríguez Suárez, titulada „Die ekstatische Leiblichkeit des Daseins als Existenzial. Die Bedeutung der Daseinsanalytik Heideggers für Medard Boss’ Daseinsanalyse“, se centra en analizar la manera en que el enfoque filosófico de la analítica del *Dasein*, elaborada por Heidegger, ha contribuido al desarrollo del *Daseinsanalyse* en la psiquiatría de Medard Boss, quien lo ha tomado como punto de partida para la comprensión de trastornos psicósomáticos, tales como las alucinaciones o el estrés. El acercamiento hermenéutico de Heidegger muestra el carácter existencial de la corporalidad humana, en contraposición al método cartesiano, que objetiva y escinde la relación entre el ser humano y el mundo que habita. El carácter existencial del ser humano radica en su ser-en-el-mundo y en cuanto tal —como muestra Rodríguez Suárez— su corporalidad, su ser-cuerpo (*leiblich sein*), se caracteriza por su naturaleza *extática*. Por eso, una de las principales aportaciones de este estudio radica en que la corporalidad humana, entendida desde dicha constitución hermenéutica, supera la visión psicológica tradicional de la supuesta independencia entre una facultad psíquica y una entidad física, así como de las aporías a las que conduce.

Josef Jenewein plantea en su capítulo „Die Zürcher Schule der Daseinsanalyse“ la manera en que la Escuela de Zúrich, fundada por Boss y seguida por Gion Condrau, partió de la analítica del *Dasein* de Heidegger para fundamentar una psicoterapia más allá del enfoque psicoanalítico. El autor considera que el objetivo de esta psicoterapia consiste en liberar a la persona que sufre un trastorno mental de sus limitaciones tanto como sea posible. A raíz de ello afirma que el sufri-

miento manifiesta fenomenológicamente una relación con el mundo. Hans-Dieter Foerster titula su capítulo „Die Entwicklung der Daseinsanalyse in Österreich.“ Ahí plantea que el origen del *Daseinsanalyse* se encuentra en la *analítica del Dasein* de Heidegger e indaga acerca de la relación que tenía con el psicoanálisis de Sigmund Freud.

Johann Georg Reck titula su contribución „Mögliche Beziehungen in einer gemeinsamen Welt“. Su autor explica el carácter existencial del ser humano como *ser-con*, en relación con sus experiencias cotidianas, pero también en la psicoterapia, como relación entre paciente y terapeuta. El último capítulo, escrito por Hermes Andreas Kick, se titula „Wahn, Zweifelseinwand und Transzendierung im Dialog als verstehende Therapie und versöhnendes Kunstwerk (Heidegger)“. Basándose en el criterio del delirio formulado por Jaspers, afirma que esta afectiva certidumbre es expresión de

un cambio subyacente del *Dasein*. Por ello, representa uno de los problemas originarios del tratamiento terapéutico de pacientes con delirio. Además, sostiene que se realiza como un intercambio dialógico, con la esperanza de superar la situación límite hacia una realidad común, cuya verdad se muestra especialmente inteligible en la obra de arte.

En conclusión, este libro expone la relación entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger y su influencia en la psicología clínica y psiquiatría desde mediados del siglo XX. Un tema que, por su carácter interdisciplinar, es de gran interés tanto para la filosofía —en particular para los estudios heideggerianos— como para la psiquiatría. Asimismo, supone una guía fundamental para futuras investigaciones.

Ariadna Melina González
(Universidad de Zaragoza)

GARCÍA GUAL, C; GOMÁ, J; HERNANDEZ DE LA FUENTE, D. (2024) *El estoicismo romano*. Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Barcelona: Arpa

El libro es el resultado de la reunión de las tres conferencias pertenecientes al ciclo «El estoicismo romano» pronunciadas en la sede madrileña de la Fundación Juan March en el mes de octubre de 2023. Los autores Javier Gomá, Carlos García Gual y Javier Hernández de la Fuente ofrecen una presentación de la vida y obra de tres de los máximos exponentes de la filosofía romana, a saber, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

La primera de las secciones está dedicada a Séneca. Javier Gomá se encarga de retratar al monumental pensador de origen cordobés, poniendo especial énfasis en los

contrastes de luces y sombras que se observan en una figura poliédrica como la de Séneca. Filósofo, político, renovador de las letras latinas, hombre de negocios o maestro del emperador fueron tan solo algunas de las ocupaciones de éste a lo largo de su vida. Para ilustrar al hombre que subyace a los magníficos títulos que la historiografía otorga al pensador, Gomá aporta los datos históricos relevantes para ilustrar la contradicción que existió entre el Séneca filósofo, escritor en el exilio corso, y el Séneca político, cortesano de Roma. Así, frente a la defensa teórica del ascetismo, el rechazo

de la riqueza y el elogio de la apatía, cuyo origen se cifra en la tradición griega de la Estoa, se encuentra en la práctica el ascenso meteórico de un joven provinciano en la capital del imperio, la fortuna hiperbólica que adquirió como fruto de sus negocios en lo más alto de la sociedad romana, y las múltiples acusaciones que, aún hoy, cargan contra la figura del filósofo por su posible implicación en los despropósitos morales y políticos de su discípulo Nerón.

En estrecha relación con la exposición biográfica, Gomá ofrece, primero, una reconstrucción del pensamiento estoico tradicional, a través de diversos pasajes de los llamados *Diálogos* de Séneca; y, a continuación, una interpretación de las *Cartas a Lucilio*, que el autor considera una obra maestra de la literatura universal. Las *Cartas*, escritas hacia el final de la vida del filósofo, retirado ya de la vida política, revelan una inquietud espiritual dirigida inequívocamente a la trascendencia individual, como muestran algunos aspectos doctrinales que apuntan a una teoría senequista de la inmortalidad del alma. En esta línea, el autor cita el siguiente pasaje, perteneciente a la centésimo segunda de las epístolas de Séneca: «Cuando llegue el día que disuelva esta mezcolanza de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses» (p. 64)

Además, en el estilo íntimo y personal de las *Cartas a Lucilio*, Javier Gomá ve el nacimiento del «yo» literario en occidente, hasta entonces imposible dada la prioridad que el mundo antiguo otorga a la comunidad sobre el individuo. En las *Cartas* quien escribe no es la voz del estoicismo, de la filosofía o del bien, como en los *Diálogos* de Córcega, sino un «yo» que, además de con su interlocutor, dialoga consigo mismo, se interroga y se responde, se exhorta y se consuela. Por esta razón, Gomá considera el

texto como un antecedente –quizá incluso el origen– del ensayo como forma de literatura.

La segunda sección se ocupa de Epicteto, y su autor es Carlos García Gual. El insigne filólogo expone, a través de una colección de las citas más valiosas de la bibliografía principal y secundaria, las líneas maestras para la comprensión del pensamiento del esclavo convertido en maestro de filosofía. A su juicio, la ética de Epicteto descansa sobre la firme convicción de que la libertad y la felicidad radican, por encima de todo lo demás, en uno mismo. Así, el filósofo exhorta a sus alumnos –pues los textos de los que disponemos son apuntes de su alumno Arriano, ya que Epicteto, siguiendo quizá el ejemplo de Sócrates, no vertió su doctrina en letra escrita– a la resignación respecto a los bienes mundanos: «Es como si Epicteto nos dijera que cada uno es responsable de su felicidad, puesto que esta, en definitiva, depende de nuestra propia aceptación o rechazo de los datos que nos transmiten los sentidos» (p.100)

En relación con lo dicho sobre Séneca, frente a la discordancia entre la vida y la obra del pensador cordobés, García Gual enfatiza precisamente la absoluta armonía entre el pensamiento de Epicteto y la forma que tuvo de conducir su vida. Esto queda especialmente reflejado en la siguiente anécdota: «Para hacerle reconocer que el dolor es un mal, su amo le sometió a tormento metiendo su pierna en un instrumento de tortura. Epicteto no se quejó, y cuando la pierna se quebró, Epicteto dijo algo así como: Ya te lo había advertido; ahora tienes un esclavo cojo»» (p.88)

García Gual ofrece una antología de las citas más célebres de las *Máximas* y las *Disertaciones*. Asimismo, señala la influencia de Epicteto en autores posteriores como Descartes, Montaigne, Kant o Nietzsche. De este modo, su intervención constituye

una excelente revisión, tanto histórica como filosófica, del pensamiento de un filósofo que conquistó como ningún otro, a través del pensamiento y también en su vida práctica, la libertad.

La tercera y última de las secciones, dedicada a Marco Aurelio, corre a cargo de Javier Hernández de la Fuente, reciente traductor de las *Meditaciones* para la editorial Arpa. Su exposición consta de tres partes. En primer lugar, se siguen las huellas de la vida del emperador, cuyo carácter sereno se encontró continuamente violentado por las convulsiones políticas y militares de su tiempo, como reflejan los testimonios de la *Historia Augusta* y del historiador Dion Casio. Este esbozo biográfico señala el camino para, en la segunda parte, ofrecer una recta interpretación del pensamiento filosófico de Marco Aurelio, caracterizado por la huída al interior y la búsqueda del *lógos*, que penetra todo acontecimiento y lo dota de sentido. A modo de cierre, la tercera y última parte constituye un elogio de las *Meditaciones*, destacando su carácter íntimo y, a la vez, universal.

Hernández de la Fuente expone, asimismo, el impacto de la figura de Marco Aurelio en la historia posterior. Además de célebres políticos, que van desde Felipe II de España a George Washington, múltiples intelectuales como Voltaire u Oscar Wilde expresaron su admiración por el emperador romano. De igual forma, en la actualidad, la figura de Marco Aurelio ha sido llevada a la gran pantalla por los directores Anthony Mann o Ridley Scott.

No debe sorprendernos el interés, reciente y creciente, que despierta aún hoy la filosofía estoica. Dicho interés viene determinado por la vigencia de estos pensadores y sus planteamientos. En efecto, tanto Séneca, como Epicteto y Marco Aurelio enfrentaron problemas filosóficos inherentes a la

existencia humana, como son las preguntas sobre el sentido de nuestras acciones, sobre el principio que rige todos los acontecimientos y sobre el modo en el que el ser humano ha de conducirse en un mundo en transformación perpetua. El hombre romano, desamparado, despojado de sus tradiciones, de sus dioses, y, en general, de sus certezas, acudió a la Estoa en busca de la imperturbabilidad necesaria para soportar la caída del mundo; el hombre contemporáneo, de igual modo, encuentra en estos autores unas palabras de consuelo, de certeza y de guía, que justifican la edición de libros como este. Sin embargo, Hernández de la Fuente advierte sobre el peligro de la vulgarización de la filosofía estoica que se está llevando a cabo por algunas de las publicaciones más pobres sobre estos autores, ajeno por completo a la figura de Marco Aurelio, caro amigo del saber y estudioso fiel de los clásicos.

Cabe destacar que la lectura de las tres secciones, además de contar con la exposición de las particularidades biográficas y doctrinales de cada uno de los filósofos, acompañadas del comentario a sus obras más célebres, alumbra la problemática cuestión de la evolución del estoicismo en el periodo romano. Así, partiendo de la crudeza de las palabras de los primeros *Diálogos* de Séneca, el estoicismo romano halla el final de su camino en Marco Aurelio, para quien «la libertad del sabio estoico de la Estoa antigua se ha transformado también en una cierta idea de la responsabilidad, reforzada por la relación entre varios planos. Hay un énfasis en la vida interior, pero el cuidado de sí comporta también el cuidado de otros, sobre todo si están a nuestro cargo, ya seamos gobernantes, padres o tutores. La vieja *filantropía* estoica, que viene de la época helenística, va evolucionando y no está lejos de lo que veremos en el cristianismo» (p.148)

En conclusión, el texto constituye un sucinto viaje a través de más de un siglo de filosofía estoica. Más de un siglo en que la agitación política, las intrigas y la inestabilidad fueron el común denominador para estos tres pensadores que, cada uno a su modo, pero todos ellos desde los principios

de la Estoa, trataron de dar respuesta a los interrogantes de su tiempo, que son, a pesar de la distancia cronológica, muy cercanos a nosotros.

Marc Zapata

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 96. Septiembre-Diciembre 2025

Artículos

Fantasia y razón en Margaret Cavendish. O acerca del conocimiento de animales, vegetales y minerales. <i>Claudia Aguilar</i>	7
El reverso de la aporofobia: la protección del estatus como patología social. <i>Pedro Jesús Pérez Zafrilla</i>	23
Matemática y filosofía natural en Leibniz (1677-1686). <i>Federico Raffo Quintana</i>	37
¡Asume tu destino! Acerca del compromiso político de Heidegger. <i>Juan José Garrido Perinián</i>	53
La rebeldía sutil: una revisión de la influencia de Max Stirner en Ernst Jünger. <i>Martín Heredero Campo</i>	65
Dificultades, aciertos y desaciertos en la asunción del concepto de "estética" en Japón. <i>Jaime Romero Leo</i>	81
La inversión clausewitziana de la teología política. La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución. <i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	97
La reduplicación de la ontología social posfrankfurtiana. <i>Luiz Philipe De Caux</i>	113
Una aproximación al concepto de justicia en G.W.F. Hegel. <i>Leandro Sánchez Marín</i>	127
Precedentes del pensamiento psicoanalítico en la estética de Nietzsche. <i>Sergio Casado Chamizo</i>	145
Joaquim Xirau y Miguel de Unamuno. <i>Alberto Oya</i>	161
The Necessity of Practical Wisdom. <i>Jorge Ignacio Fuentes</i>	173
Reseñas	193