

# Daimon

## Revista Internacional de Filosofía

---

Número 97. Enero-Abril 2026



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](http://www.um.es/daimon)

***Daimon. Revista Internacional de Filosofía***

---

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

---

Publicación cuatrimestral. Número 97. Enero-Abril 2026

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 97. Enero-Abril 2026

**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 Granada*), 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 97. Enero-Abril 2026

---

## Artículos

Masculinidad patriarcal, conducta antisocial y salud pública. Un análisis desde la filosofía política feminista. <i>Iván Sambade Baquerín</i> .....	7
El Gran Inquisidor de F. Dostoievsky como El Soberano de C. Schmitt. Una aproximación a la tecnología política de la tríada milagro/misterio/autoridad. <i>Nelly Prigorian</i> .....	23
La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega. <i>Iván Caja Hernández-Ranera</i> .....	39
Scratching where it doesn't itch: science denialism, expertise, and the probative value of scientific consensus. <i>Claudio Cormick, Valeria Edelsztejn</i> .....	55
Sobre dos variantes de desobediencia civil transnacional. <i>José Enrique Sotomayor Trelles</i> .....	73
Spinoza y la obediencia. O por qué en ocasiones obedecer también es liberarse. <i>Gonzalo Ricci Cernadas, Antonio David Rozenberg</i> .....	91
Una traducción terminista de la lógica natural de Moss. <i>J.-Martín Castro-Manzano</i> ..	109
Mesianismo y modernidad radicalizada. El lazo social fiduciario a través de la mesianicidad derrideana. <i>Guillem Martí Soler</i> .....	133
División y reintegración del concepto. La asimilación en la Lógica de Hegel. <i>Eduardo Assalone</i> .....	147
La imagen-muerte en el ocaso de la representación: Violencia y reproducción digital. <i>Paula Kuffer</i> .....	163
Crusius and the Pre-critical Kant on the Principle of Determining Reason and the Ontological Argument. <i>Ignacio Garay</i> .....	181
El Recuerdo: La huella de lo eterno en el hombre en el pensamiento de Søren Kierkegaard. <i>Catalina Elena Dobre</i> .....	197

## Reseñas

SÁNCHEZ LÓPEZ, J. (2023). <i>Superemocional: Una defensa del amor</i> . Madrid: Continta Me Tienes. (Abraham del Río Serantes) .....	213
PÉREZ ZAFRILLA, P. J. (2024). <i>Clásicos de la filosofía política: Su influencia en la era de las redes sociales</i> . Valencia: Tirant Humanidades. (Raúl Francisco Sebastián Solanes) .....	215
SERRA, C. (2024). <i>El sentido de consentir</i> . Barcelona: Anagrama. (Marta Roman) ..	217
TOSCANO, M. (2024). <i>Contra Babel. Ensayo sobre el valor de las lenguas</i> . Sevilla: Athenaica. (José María Rosales) .....	221
MARTÍNEZ ARIAS, A. (2023). <i>The Master Builder: How the New Science of the Cell is Rewriting the Story of Life</i> . London: Basic Books UK. (Antonio Redondo García) .....	224
WEBER, A. (2017). <i>Matter &amp; Desire. An Erotic Ecology</i> , Vermont: Chelsea Green Publishing. (Montserrat Sobral Dorado) .....	229
FERNÁNDEZ AGIS, D. (2022). <i>La voz y el eco de la ternura</i> , Granada: Aliar Ediciones. (Fermín Valerón Hernández) .....	232
LØLAND, O. J. (2023). <i>El apóstol de los ateos. Pablo en la filosofía contemporánea</i> , traducción de Mario Iribarren, Madrid: Trotta. (David Roldán) .....	234
ESPOSITO, C. (2024). <i>Introducción a Heidegger</i> . Traducción de Miguel Lobos. Granada: Editorial Universidad de Granada. (Manuel Santamaría Santiago) .....	237
CONTRERAS, A. F. (ed.) (2024). <i>La vida como lugar del pensar: Desarrollo y significado de la «hermenéutica de la facticidad» de Martin Heidegger</i> . Granada: Editorial Universidad de Granada. (Roberto Ballester Corres) .....	241

## ARTÍCULOS





## **Masculinidad patriarcal, conducta antisocial y salud pública. Un análisis desde la filosofía política feminista**

**Patriarchal masculinity, antisocial behaviour and public health.  
An analysis from feminist political philosophy**

*IVÁN SAMBADE BAQUERÍN\**

**Resumen:** La conducta antisocial es ejercida mayoritariamente por los hombres en todo el mundo. No solo generan la mayor parte de las víctimas asistidas por los sistemas sanitarios, sino que también impactan personalmente sobre los mismos como consecuencia de su desarrollo de hábitos nocivos para la salud. Estos hechos constituyen simultáneamente un problema de justicia social y un problema de salud pública. Los estudios de género han demostrado que las conductas antisociales ejercidas por los hombres no están determinadas biológicamente, sino que son el resultado de una cultura de masculinidad originada por la estructura patriarcal de dominación/discriminación de las mujeres. Esta perspectiva interpela a los Estados democráticos en lo que refiere al desarrollo de políticas de igualdad dirigidas a los hombres, puesto que sus principios regulativos de Libertad, Igualdad y Solidaridad no podrán ser materializados hasta que la transformación social de los hombres hacia la igualdad sea un hecho.

**Palabras clave:** Masculinidad patriarcal, conducta antisocial, salud pública, ética del cuidado, transformación social, igualdad.

**Abstract:** Antisocial behaviour is exercised mainly by men around the world. Not only do they generate most of the victims assisted by health systems, but also have a personal impact on them as a result of developing habits that are harmful to themselves. These facts simultaneously constitute a problem of social justice and a problem of public health. Gender studies have shown that antisocial behaviours exercised by men are not biologically determined, but are the result of a culture of masculinity originated in the patriarchal structure of domination/discrimination of women. This perspective directly challenges democratic States with regard to the development of equality policies aimed at men, since their regulatory principles of Freedom, Equality and Solidarity cannot be materialized until social transformation of men towards equality is a fact.

**Keywords:** Patriarchal masculinity, antisocial behaviour, public health, ethics of care, social transformation, equality.

---

Recibido: 13/09/2022. Aceptado: 17/05/2023.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Profesor del área de Filosofía Moral y Política del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid en la Facultad de Educación de Palencia. Contacto: [carlosivan.sambade@uva.es](mailto:carlosivan.sambade@uva.es). Sus líneas de investigación se encuentran en los ámbitos de la Ética y la Filosofía Política feministas, los Estudios críticos de las masculinidades, la teoría de la justicia y la teoría de la democracia. Sambade, I. (2021). Hombres que ejercen violencia contra las mujeres: un análisis interdisciplinar. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*. <https://doi.org/10.6035/recerca.6022> Sambade, I. (2020). *Masculinidades, violencia e igualdad. El (auto)control de los hombres como estrategia de poder social*. Ediciones Universidad de Valladolid.

## Introducción

Hace aproximadamente veinte años, Anthony Clare (2002, p.12) afirmó que, en todo el mundo, la conducta antisocial era ejercida fundamentalmente por hombres:

la violencia, la agresión sexual a niños, el consumo de drogas ilegales, el abuso de alcohol, el juego, todas son actividades abrumadoramente masculinas. Los juzgados y las cárceles están atestados de hombres. Cuando se trata de agresividad, conducta delictiva, riesgo y violencia social, los hombres son los campeones.

En la actualidad de nuestro país, las estadísticas institucionales siguen confirmando una realidad que no solo entraña un problema de justicia social, sino también de salud pública.

La conducta antisocial de los hombres se puede distinguir en función de las personas a las que afecta (Kaufmann, 1997). En primer lugar, los hombres desarrollan una serie de violencias contra las mujeres y las y los menores que se originan en el sesgo psicológico androcéntrico, es decir, en la creencia patriarcal interiorizada que sostiene su superioridad biológica sobre las mujeres y otras personas socialmente identificadas con la feminidad. Son las violencias machistas. En segundo lugar, los hombres ejercen violencias contra otros hombres como estrategias de confirmación de la masculinidad normativa, violencias de reconocimiento/subordinación, desde las violencias entre pares adolescentes, hasta las violencias homófobas y transfobas (Connell, 1995). En tercer lugar, el desarrollo de conductas de riesgo y la ausencia de autocuidado supone una forma de violencia contra sí mismos. Esta es la causa de gran parte de sus problemas de salud, conformando asimismo un germen de infelicidad para ellos mismos. En conjunto, la conducta antisocial de los hombres reproduce la inequidad social en materias tanto de justicia como de salud pública (Marcos et al., 2021). En este sentido, De Keijzer (2001) ha apuntado la necesidad de conceptualizar el hecho de *ser hombre* como un factor de riesgo dentro del marco de la Sociología de la salud pública.

Sin negar el hecho de que pudiera existir alguna disposición biológica hacia la violencia en los hombres, existe una sólida bibliografía científica que confirma el peso decisivo que el ambiente sociocultural tiene en la génesis, la orientación y el desencadenamiento de la conducta antisocial (Sapolsky, 1997; Sambade, 2019). Por lo tanto, sostenemos que tanto la cultura del riesgo como la de la violencia tienen un origen común en el modelo normativo-patriarcal de masculinidad, el cual, incluso impugnado, se ha reproducido adaptativamente frente a las transformaciones sociales ocasionadas por los movimientos feministas. En consecuencia, la igualdad entre los sexos no podrá ser lograda mientras que los hombres sigan siendo socializados en un modelo de masculinidad abiertamente disfuncional para la convivencia democrática. El cambio de los hombres hacia masculinidades más libres, igualitarias y saludables requiere de una toma de conciencia no solo de las injusticias que ejercen en la reproducción social de sus privilegios patriarcales (Sanfélix y Téllez, 2021), sino también de los costes personales que pagan por los mismos. Requiere, por lo tanto, de políticas públicas instituidas desde una tríada ética conformada por la justicia, el cuidado y el desarrollo humano.

## Masculinidad patriarcal y violencias machistas contra las mujeres

La masculinidad patriarcal es una estructura de género constituida en las sociedades en las que los hombres han detentado o detentan los puestos clave del poder (político, económico, religioso y militar), bajo el prejuicio sociocultural de que su supremacía sobre las mujeres responde a un orden biológico. Este modelo se caracteriza por tres exigencias sociales que los hombres interiorizan en la socialización de género como condición *sine qua non* de su masculinidad: la provisión económica, la protección y la potencia sexual y procreativa (Gilmore, 1994). En contrapartida de estas exigencias, los hombres han detentado diversos privilegios sociales frente a las mujeres: omnipresencia en la esfera pública, autoridad en la familia, legitimidad en el ejercicio de la violencia y mayor libertad sexual amparada por la doble moral sexual<sup>1</sup>. Las transformaciones sociales causadas por las olas feministas en las sociedades occidentales han variado el grado de normalización social de las exigencias patriarcales sin desestructurarlas por completo, sino invisibilizando socialmente su vinculación con la masculinidad patriarcal (Valcárcel, 2008; Sambade, 2008; Sanfélix, 2020). En este sentido, Alicia Puleo (2012) ha sostenido que nos encontramos en un momento de contrarreforma patriarcal. En consecuencia, las violencias machistas son ejercidas en relación con el grado de interiorización que los hombres desarrollan tanto de las exigencias patriarcales como de una ideología machista que, incluso desarticulada, no solo suscribe la desigual posición social de las mujeres, sino que la reproduce a través del acervo cultural misógino. Estas violencias son resistencias específicas frente a la democratización social feminista que se ejercen personalmente sobre las mujeres (Kimmel, 2017).

Las violencias machistas siguen constituyendo una lacra social también en nuestro país, a pesar del desarrollo de leyes mundialmente pioneras para su erradicación como la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. En España, según datos actualizados en 2019, una de cada dos mujeres (57,3%) residentes de 16 o más años han sufrido violencia a lo largo de sus vidas por ser mujeres (Delegación del Gobierno contra la violencia de género, 2019a). Asimismo, 1 de cada 5 (19,8%) mujeres de 16 años o más la han sufrido en los últimos 12 meses de 2019. Desde que existen datos específicos de violencia de género en el año 2003, 1.156 mujeres han sido asesinadas por sus parejas o exparejas en relaciones afectivas heterosexuales (Delegación del Gobierno contra la violencia de género, 2022). A 31 de diciembre de 2019, se mantenían 61.355 casos activos de este tipo específico de violencia, en 30.895 de los cuales, las víctimas seguían precisando de protección policial (Delegación del Gobierno contra la violencia de género, 2019b). Es necesario señalar que la cifra oscura del delito podría ser hasta cuatro veces superior, puesto que, como recoge la *Macroencuesta de Violencia contra*

1 Es importante señalar que tanto las exigencias como los privilegios patriarcales, especialmente estos segundos, oscilan gradualmente en relación de la intersección de la masculinidad con otras pertenencias identitarias que también pueden significar ejes de discriminación social como la clase, la etno-raza y la orientación sexual. En este sentido, Connell (1995) ha señalado que existen diversas categorías sociales de masculinidad (masculinidades), de modo que las relaciones de dominación hombre-mujer coexisten con relaciones de subordinación-complicidad-marginación entre hombres. Connell (1995) acuñó el concepto de *masculinidad hegemónica* para referirse a aquella estructura dinámica de masculinidad que ocupa una posición social de primacía en el conflicto social de género.

la Mujer de 2019, el 77,4% de las mujeres que sufrieron violencia de género a manos de su pareja o expareja no denunciaron y el 67% no acudió a ningún tipo de recurso para obtener ayuda institucional<sup>2</sup> (Delegación del Gobierno contra la violencia de género, 2019a). Por otra parte, las estadísticas de violencia de género no incluyen ni a las hijas ni a los hijos de la pareja, quienes en muchos casos también son víctimas directas. De hecho, en lo que refiere a la violencia vicaria, la violencia contra hijas e hijos que los maltratadores ejercen con la finalidad de dañar emocionalmente a la madre (Vaccaro, 2019), el número de menores asesinados en la década pasada asciende a 44 (entre 4 meses y 16 años de edad), 26 de los cuales fueron asesinados durante el régimen de visitas o en el periodo del padre de la custodia compartida (Vaccaro, 2019).

La violencia contra las mujeres en las relaciones heterosexuales de pareja es una consecuencia de la interiorización del principio patriarcal de autoridad masculina junto a la socialización de los hombres en el ejercicio de la violencia propia de la masculinidad patriarcal. Los hombres siguen siendo adiestrados en el ejercicio de una violencia que, si bien es declarada políticamente incorrecta, continúa estando absolutamente normalizada en su vida desde la infancia (Sambade, 2020). Está presente en los juegos de guerra, en los deportes competitivos de equipo, en el grupo de iguales de la adolescencia y tan íntimamente ligado a nuestro *sentido común* que es difícil que no sea recomendada a un hijo varón por su padre, o incluso su madre, como respuesta frente a una situación de acoso o bullying. El endurecimiento a través de la violencia entre pares sigue siendo una práctica de confirmación de la masculinidad patriarcal que, si bien concede el reconocimiento superficial del igual, frustra profundamente a los hombres, limitando su desarrollo del sentimiento moral de empatía (Sambade, 2014; 2020; 2021). Este se ve especialmente cercenado frente a aquellas personas que han sido simbolizadas como la debilidad: las mujeres y las y los menores. De este modo, se hace manifiesto que la expectativa social de protección de las mujeres que experimentan los hombres está asociada con el privilegio patriarcal de posesión/dominación/control de las mismas. Ahora bien, este análisis de la violencia machista en las relaciones de pareja no solo muestra la injusticia social que la vertebra, sino también la profunda disfuncionalidad social y personal que la masculinidad patriarcal induce en los hombres. La subjetividad de los agresores machistas, su autoestima y su estabilidad emocional fluctúan sobre la posibilidad de control/dominación de las mujeres (Sambade, 2021). De este modo, la estructura jerárquica del poder patriarcal no solo induce en el agresor una dependencia funcional (en términos de posibilidad de control) respecto de sus víctimas, sino también una profunda carencia humana en lo que respecta tanto al desarrollo de su autonomía personal como del sentimiento de empatía. Estos factores explican asimismo la violencia vicaria, puesto que en ella confluyen no sólo la instrumentalización de hijas e hijos como medios para dañar a la madre, sino también una recóndita disociación del maltratador de su vínculo paterno-filial<sup>3</sup>.

La violencia sexual es otro caso en el que se produce una instrumentalización de las mujeres por la cual estas son violentadas como medios para los fines de los agresores, bien

2 Las víctimas de violencia de género experimentan gran dificultad a la hora de denunciar como consecuencia del miedo y de la indefensión aprendida (Lorente, 2001).

3 El menor vínculo paterno-filial de los hombres es explicado en gran medida por su ausencia en la crianza y el cuidado. Un estudio que muestra que la inequidad de los hombres respecto a las mujeres en las funciones de crianza, cuidado y trabajo doméstico puede verse en González (2015).

sea la satisfacción de su deseo sin reciprocidad, bien la confirmación de su masculinidad como potencia sexual, o bien ambos simultáneamente. Esta instrumentalización es el resultado de la significación social de las mujeres como objetos de los pactos patriarcales entre hombres, pactos aprendidos implícitamente en su proceso de socialización entre pares, por los cuales ellos se reconocen como iguales (de derechos y libertades), al tiempo que reproducen la heterodesignación patriarcal de las primeras como idénticas (Amorós, 1992). De hecho, la objetualización sexual de las mujeres es uno de los pactos fundantes de los patriarcados modernos: el derecho sexual patriarcal (Pateman, 1995). En este sentido, Rita Segato (2003) ha sostenido que la violencia sexual es un mensaje codificado entre hombres que, colonizando simbólica y materialmente el cuerpo de las mujeres, se reconocen como miembros de la *fratría* a través de una lógica de alianza versus competición. Este reconocimiento entre pares concede un estatus de género, al mismo tiempo que amenaza con su expulsión del orden de los iguales y con su consiguiente desplazamiento a una condición de subordinados dentro de una jerarquía constituida por la intersección de colonizaciones de raza, clase, género y orientación sexual, entre otras adscripciones identitarias. Es el pacto de fraternidad/terror, en palabras de Amorós (1992), y su funcionalidad en la reproducción de la expectativa patriarcal de potencia sexual entre iguales podría ser la causa del incremento exponencial de la violencia sexual. En España, ha habido un aumento de este delito desde los 9.468 casos hasta los 15.319 entre los años 2013 y 2019. El 78% de los casos fueron abusos y agresiones sexuales, siendo las víctimas mujeres en el 85% de los mismos y los agresores hombres en el 97% (Gobierno de España, 2019a). En síntesis, el 99,6% de las mujeres que han sufrido violencia sexual la padecieron a manos de un hombre. Asimismo, se observa un incremento de un 35% en abusos y agresiones sexuales en grupo en la misma franja temporal. Este incremento es mucho más pronunciado entre 2016 y 2019, probablemente como consecuencia del efecto mimético del caso de La Manada, tras su repercusión social. Es importante señalar que las víctimas de abuso sexual son menores en el 48% de los casos. También es significativo el hecho de que la trata de mujeres con fines de explotación sexual y la prostitución derivada de la misma no pueden ser representados por el insignificante porcentaje de casos recogidos bajo el epígrafe *Delitos relativos prostitución*, más aún, teniendo en cuenta que en este se registra un 63% de hombres victimizados (Gobierno de España, 2019a). Esto no solo no se corresponde con el incremento exponencial de estos delitos en los últimos veinte años (De Miguel, 2015), sino que más bien constata la ausencia de su persecución por parte del Estado.

Estos datos ponen de manifiesto que la expectativa de potencia sexual, concretada en su ejercicio violento, es el eje desde el que se está redefiniendo actualmente la masculinidad hegemónica. Las transformaciones sociales hacia la igualdad han deslegitimado las expectativas del proveedor único y del cabeza de familia protector, dejando la funcionalidad sexual como el pivote específico sobre el que redefinir el modelo patriarcal de masculinidad (De Miguel, 2015, Cobo, 2020; Sambade, 2020). En este contexto, la industria del sexo, auspiciada por el capitalismo informacional, ha conformado una revancha patriarcal basada en la hipersexualización de las mujeres (Walter, 2010) y en su correlativa redefinición de una masculinidad hipervirilizada. Un enclave fundamental de este engranaje lo ocupa la pornografía hegemónica. Esta ha redefinido el universo simbólico de la masculinidad socialmente hegemónica, la masculinidad porno-copulo-consumidora (Gómez, 2017), erotizando toda

forma de violencia sexual contra las mujeres (Alario, 2021). La pornografía hegemónica es una industria masculinizada tanto en su producción como en su dirección que, por ende, está enfocada para el placer de la mirada masculina. De hecho, es visionada por un porcentaje de hombres entre dos y tres veces mayor que de mujeres (Ballester et al., 2019). Estos acceden a ella desde edades preadolescentes (los 8 años en algunos casos) y la comparten y comentan en el grupo de pares (Ballester et al., 2019), ubicándose en un imaginario en el que confirman su posición del sujeto de la acción sexual frente al objeto-mujer (Sambade, 2017). La pornografía hegemónica define la sexualidad como violencia sexual a través de dos mecanismos; 1) erotiza directamente la violencia mediante su representación explícita; 2) erotiza situaciones que comienzan con la negación del consentimiento por parte de las mujeres, para posteriormente mostrarlas disfrutando de la práctica sexual (Alario, 2021). De este modo, se induce el mito androcéntrico de que todas las mujeres desean ser violadas. De hecho, la analogía de las violaciones en grupo con algunas de las categorías de los vídeos pornográficos (Alario, 2021), la generalización del consumo de prostitución, incluido el consumo en grupo, (Ranea, 2016) y el incremento exponencial de la violencia sexual en España son hechos sociales que ponen de manifiesto la influencia de la pornografía en la conducta sexual de los hombres jóvenes.

De nuevo, es importante señalar que el modelo de sexualidad descrito, o bien solo puede ser placentero en ausencia total de empatía hacia las mujeres, o bien y precisamente por este hecho es frustrante también para los propios hombres. Los trastornos de la sexualidad de los hombres, como la hiperactividad (frecuentemente agresiva), la ausencia de deseo y la disfunción eréctil son, en la mayor parte de los casos, consecuencias no reconocidas de la exigencia patriarcal de hipervirilidad sexual. Así, por ejemplo, más de la mitad de las disfunciones eréctiles no tienen causa biológica alguna, sino que son una consecuencia de la ansiedad y la frustración que produce la idea socialmente interiorizada de que, en la cama, deben dar la talla *como hombres* (Tiefer, 1986). La ansiedad provocada por la vivencia de la sexualidad como forma de confirmación de la masculinidad provoca también el hábito de prácticas de riesgo, lo que incide el contagio de enfermedades de transmisión sexual, entre ellas el VIH, que mantiene una prevalencia cuatro veces mayor en los hombres que en las mujeres (Gobierno de España, 2020). Asimismo, el cáncer de próstata, uno de los tipos que más incidencia tiene entre los hombres, tiene como principal factor de mortalidad su detección tardía. Los hombres se resisten ante una prueba médica analmente invasiva porque la masculinidad patriarcal no se construye solo como oposición a lo femenino, sino también desde la homofobia como eje de afirmación (Kimmel, 1997).

En síntesis, la masculinidad patriarcal, incardinada en la subjetividad de los hombres a través de su sistema de exigencias/privilegios, no solo es gravemente injusta con las mujeres, sino también profundamente frustrante para ellos mismos. Esto no significa que los hombres sean víctimas del sistema patriarcal en el mismo sentido que las mujeres. Los costes de la masculinidad patriarcal no son consecuencia exclusiva de la presión social, sino también de la complicidad entre iguales en la reproducción de injustos privilegios. Es decir, son en cierto modo autoinfligidos (De Keijzer, 2001). Pero, en todo caso, los costes en salud de la masculinidad nos permiten reconocer los límites y frustraciones que la socialización patriarcal impone a los hombres, como contrapeso de una agencia social injusta y enajenante.

## Violencias entre iguales y violencias contra sí mismos

Los hombres son preparados para confirmar las exigencias patriarcales de masculinidad a través de un proceso de socialización caracterizado una disciplina del cuerpo y de la emotividad, cuya lógica instrumental implícita es ostentar el modelo normativo de masculinidad como garantía de reconocimiento social (Sambade, 2008, 2020). Este modelo ha significado la masculinidad como dureza física y emocional, por lo que la represión de las emociones, especialmente de aquellas consideradas femeninas, y la exposición física hacia el riesgo tienden a generar las sensaciones de independencia e invulnerabilidad en los hombres (Badinter, 1993). El *habitus* masculino se adquiere jugando desde la infancia los *juegos de hombres*; juegos basados en la exposición física y el ejercicio de la violencia como elementos homogeneizadores del grupo de iguales (Bourdieu, 2005). De hecho, la violencia entre iguales y la asunción de riesgos son socialmente significadas como demostraciones públicas de masculinidad entre quienes compiten por un estatus social del que son excluidas las mujeres, sobre la base de su identificación androcéntrica con la debilidad (Marqués, 1991). En consecuencia, los hombres ejercen la mayor parte de la violencia tipificada como violencia contra la persona. Como prueba, el 92,28% del total de la población reclusa condenada por homicidio está constituida por hombres (Gobierno de España, 2019b). Este dato muestra que los hombres también ejercen mayoritariamente la violencia que afecta a otros hombres.

Un caso significativo de la violencia que los hombres ejercen contra otros hombres es la violencia homófoba. Esta violencia es la sanción que se ejerce contra el igual-traidor, aquel que, no habiendo respetado el pacto patriarcal heteronormativo, pasa a ser identificado como la anormalidad o la desviación: la feminidad en un hombre. Así, en España, en 2018 y 2019, el 85% de los agresores homófobos eran hombres, constituyendo también el 72% de las víctimas de este tipo de violencia (Gobierno de España, 2019c).

El sentimiento homófobo patriarcal es tan fuerte que muchos hombres homosexuales lo experimentan como una forma de odio hacia sí mismos (Thompson, 2000). Este hecho pone de manifiesto que el endurecimiento masculino es una lucha cuyo objetivo socialmente implícito es no ser identificado con el otro-oprimido: el otro-mujer, el otro-gay; el otro-trans... Pocos hombres encarnan la masculinidad hegemónica (Connell, 1995), pero todos se ven impelidos a emularla, bajo el miedo de ser expulsados del grupo de los privilegiados, bajo la sospecha de que comparten la vulnerabilidad por la cual es definido el oprimido. De este modo, la negación de la vulnerabilidad del Otro está íntimamente vinculada con la negación de la propia vulnerabilidad. En otras palabras, la imposibilidad de reconocer nuestros sentimientos y nuestra vulnerabilidad limita nuestra capacidad de reconocer a otras personas como iguales-vulnerables; limita nuestro sentimiento de empatía (Seidler, 2000). La instrumentalización del cuerpo y de la propia afectividad disponen, de este modo, a los hombres hacia el ejercicio de conductas de riesgo y de violencia cuando sienten frustración en su autoconcepto masculino, lo que suele acontecer cuando sus roles y su posición social son impugnados.

La relación exteriorizada con el propio cuerpo y el subsiguiente desarrollo de una cultura del riesgo se pueden constatar en las altas cifras de siniestralidad que arrojan los hombres. En el ámbito laboral, durante el año 2019, en España, las muertes en accidentes de trabajo

fueron 13 veces mayores en el caso de los hombres que en el de las mujeres, teniendo asimismo entre el doble o triple de bajas laborales por accidente (Gobierno de España, 2019d). En general, las fuentes estadísticas gubernamentales muestran la continuidad en el tiempo de esta tendencia masculina, caracterizada por la comprensión del cuerpo como un instrumento del proveedor, identificación que sigue estando vinculada con la masculinidad. De manera análoga, el número de hombres fallecidos en accidentes de tráfico suele ser entre 3 y 4 veces superior al de las mujeres, tal y como muestran las estadísticas desde el año 2005 hasta la actualidad (Gobierno de España, 2019e). Estas cifras son más significativas en la medida en que los fallecidos suelen ser los propios conductores, lo que, de nuevo, identifica a los hombres como sujetos activos frente a la pasividad socialmente adscrita a la feminidad. De hecho, en 2019, en España, fallecieron 1.381 hombres en accidentes de tráfico, entre los cuales, 1.028 conducían el vehículo. Contrariamente, solo 110 de las 370 mujeres fallecidas conducían el vehículo. Entre las conductas de riesgo que disponen a los hombres hacia la siniestralidad de tráfico, destaca el consumo de alcohol y drogas. El perfil del 96% de los automovilistas que murieron en 2019 tras consumir alcohol o drogas es el de un hombre de entre 25 y 54 años (Gobierno de España, 2019e). Además, se trata de la causa del 45,5% de los accidentes de tráfico mortales.

Los hombres desarrollan hábitos nocivos para la salud en una proporción muy superior a las mujeres. En España, existe una prevalencia en el superior consumo de alcohol, tabaco y drogas ilegales por parte de los hombres, considerando los datos desde 1995 hasta 2021 (Gobierno de España, 2021). El consumo de alcohol es superior por parte de los hombres entre un 18% y un 25%, el de tabaco entre el 7% y el 15% y el de drogas ilegales es muy superior (a excepción de los hipnosedantes sin receta, ligeramente superior en el caso de las mujeres<sup>4</sup>), destacando el consumo de cocaína, en el que el 80% de los consumidores son hombres. Estos hábitos, junto a otros como el excesivo consumo de grasas animales altas en colesterol y la reticencia a acudir al sistema sanitario, son la consecuencia de un estilo de vida, basado en la cultura del riesgo y la ausencia de autocuidado, que provoca precocidad en la mortalidad de los hombres respecto de las mujeres (Bonino, 2013). Así, la relación por sexo en los siguientes trastornos de salud es la siguiente (Bonino, 2013): coronariopatías, 70% más que las mujeres; cáncer de pulmón, tráquea, faringe, esófago y vejiga, entre 6 y 10 veces más que las mujeres; ahogamientos y accidentes deportivos, 8 veces más que las mujeres. Incluso el modelo social de belleza masculina, definido por su hipervirilidad, está ocasionando trastornos de salud mental como la vigorexia, e incrementando exponencialmente el riesgo de padecer distintos tipos de cáncer y trombosis cardiovascular como consecuencia del consumo de esteroides anabolizantes androgénicos (Sambade, 2016, 2020).

La precocidad de los índices de mortalidad de los hombres no está solo relacionada con la cultura del riesgo, sino también con la disociación emocional respecto del propio cuerpo y con los sentimientos de autosuficiencia e invulnerabilidad que esta ocasiona. En general, los hombres perciben, asumen y enfrentan la enfermedad de un modo disfuncional: menosprecian los síntomas corporales; no expresan las emociones ocasionadas por los mismos; postergan el momento de afrontar el problema; gestionan el miedo y la ansiedad a través

---

4 Las situaciones de violencia de género son, entre otras causas, uno de los factores que predisponen el desarrollo de dependencias de drogas de efecto disociativo en las mujeres (Villavicencio y Sebastián, 1999).



de la rabia y de la ira; niegan el rol de enfermo; abandonan precozmente los tratamientos indicados; y suelen interactuar con el sistema sanitario de forma episódica y no preventiva (Bonino, 2000). Estas actitudes estoicas de negación y aislamiento son también causas de la alta incidencia de la depresión en los hombres, la cual puede desembocar en el suicidio como consecuencia de su dificultad para expresar las emociones y admitir la vulnerabilidad experimentada (Bonino, 2000). Como ejemplo, los hombres consuman el suicidio entre 3 y 6 veces más que las mujeres dependiendo de la edad (Bonino, 2013).

### **Bases para una propuesta de transformación de los hombres hacia la igualdad**

Los dividendos patriarcales de los que disfrutaban los hombres se reproducen sobre la base de una estructura patriarcal metaestable (Amorós, 1992) que tiene un coste excesivamente alto en términos tanto de justicia social como de salud pública. Las prácticas sociales que los hombres ejercen durante su socialización, conforme al desarrollo de la masculinidad patriarcal, les disponen hacia el ejercicio de una conducta antisocial que es injusta para las mujeres, pero también para aquellos *otros* hombres que son marcados y excluidos del grupo de iguales por distintas tramas de discriminación social. Además, la disciplina dispuesta por la construcción social de la masculinidad patriarcal se traduce en una instrumentalización del cuerpo y de la emotividad que no solo es violenta contra la propia integridad física, sino que también limita el desarrollo de la empatía, la afectividad y la inteligencia emocional. Es, por lo tanto, una fuente de frustración en sí misma, más aún cuando sus fines implícitos se encuentran socialmente impugnados. Esta perspectiva nos permite sostener que la igualdad y la justicia sociales no pueden ser logradas sin políticas públicas que aborden la transformación igualitaria de las masculinidades. Esto, en ningún caso, debería ser pretexto para el menoscabo, bien de las políticas de discriminación positiva para la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, bien de asistencia y justicia social con las mujeres víctimas de violencias machistas.

En este punto, sostenemos que, en un Estado democrático, las políticas de transformación igualitaria de las masculinidades deben elaborarse sobre la base de un triple eje ético conformado por la justicia, el desarrollo humano y el cuidado.

Las primeras políticas feministas reclamaron justicia desde el principio democrático de igualdad de la ciudadanía (Scott, 2006), un principio iusnaturalista que defiende la igualdad de toda persona en tanto que partícipe de una condición humana que aúna la racionalidad y la sociabilidad como características definitorias de nuestra especie. Por ende, las reivindicaciones feministas se centraban en la igualdad de acceso al espacio público. Las consecuencias del derecho de sufragio y del acceso tanto a la educación superior como al mercado laboral supusieron nuevas formas de discriminación basadas en la reproducción de los roles de género. Así, por ejemplo, el acceso al mercado laboral de las mujeres ha supuesto la *doble presencia*, de modo que, al mismo tiempo que desempeñan un trabajo remunerado, siguen asumiendo el trabajo doméstico<sup>5</sup>. Esto implica una doble discriminación: 1) en el

5 De acuerdo con Shelton y John (1996), el trabajo doméstico es un trabajo no remunerado que incluye las tareas del hogar, el cuidado de hijas, hijos y personas dependientes, y el trabajo emocional o de soporte afectivo-emocional.

hogar, porque se reproduce la división sexual del trabajo; 2) en el ámbito laboral, porque su desgaste en espacio privado impide que las mujeres asuman en igualdad de condiciones las demandas de productividad del trabajo, lo que, a su vez, ocasiona nuevas discriminaciones que potencian la brecha salarial, entre otras estructuras de desigualdad. La evolución de esta situación bajo el desarrollo de diversas políticas de igualdad, como las políticas de conciliación, se ha traducido en la demanda feminista de corresponsabilidad (Ballester, 2011). Este concepto se basa en la idea de que mujeres y hombres comparten presencia, responsabilidades, derechos y obligaciones tanto en el espacio público como en el privado, de manera que no puede haber igualdad de oportunidades en el espacio público si no hay igualdad en el reparto de responsabilidades en el hogar. En la actualidad, a pesar de que existen cambios en esta dirección, las mujeres siguen asumiendo el trabajo doméstico y de cuidado en mayor proporción que los hombres, del mismo modo que siguen existiendo múltiples formas de discriminación de género en el ámbito laboral (González, 2015).

Desde nuestra perspectiva, el cuidado no es una práctica social más, sino una práctica esencial para la sostenibilidad de la vida desde la que podemos redefinir nuestra concepción de la naturaleza humana. El cuidado es una práctica consustancial a nuestra común naturaleza, sin la cual, la vida humana, vulnerable e interdependiente, no podría reproducirse. De hecho, el cuidado emana de la percepción del otro-humano como un igual vulnerable, es decir, del sentimiento moral de empatía, básico para nuestra supervivencia como especie. De este modo, el cuidado nos permite redefinir una naturaleza humana que no se caracteriza solo por la racionalidad instrumental, sino también por una racionalidad emocional y moral que se origina en nuestra condición de animales sociales. Ahora bien, si todos los seres humanos precisamos de cuidados para sobrevivir, entonces todos tenemos el deber de cuidar en condiciones socialmente equitativas como requisito de justicia social. La transformación social de los hombres hacia la igualdad pasa, por lo tanto, por lo que Alicia Puleo (2011) ha denominado la universalización de la ética del cuidado. De hecho, la masculinidad pivota sobre dos mitos, la invulnerabilidad y la independencia de los hombres, que emergen y se reproducen a través de una estructura social de dominación en la que, siendo cuidados por otras personas, son, a su vez, privilegiados con la exención de la responsabilidad de cuidar (Sambade, 2020). El cuidado es, por lo tanto, la práctica que puede hacer conscientes a los hombres de su propia vulnerabilidad por medio del reconocimiento del otro como un igual-vulnerable, disponiéndoles asimismo tanto hacia el propio cuidado, el autocuidado como responsabilidad ontológica consigo mismo, como hacia el cuidado del otro-humano: el *otro-igualmente-vulnerable*. De hecho, la observación sociológica de los cambios inducidos por las políticas de corresponsabilidad nos permite aseverar que, efectivamente, el cuidado es una práctica transformadora para los hombres. En este sentido, Francisco Abril (2018), después de analizar las consecuencias de la igualación progresiva del permiso de paternidad con el de maternidad, ha apuntado que, a pesar de sus resistencias y su lento camino hacia la corresponsabilización del trabajo doméstico y de cuidado, cuando los padres cuidan se producen relaciones igualitarias que favorecen la aparición de masculinidades alternativas.

El desarrollo de la ética del cuidado por parte de los hombres les permite construir un vínculo afectivo más profundo y enriquecedor tanto con sus hijas e hijos como con otras personas. Y no solo eso, sino que les permite desarrollar toda una serie de posibilidades humanas que tradicionalmente les han sido negadas bajo su identificación con la femini-

dad. Es decir, la praxis del cuidado permite a los hombres conectar con su vulnerabilidad, su ternura, su emotividad, su dulzura, etc., todas ellas condiciones humanas adscritas a la feminidad para justificar la reclusión de las mujeres en el gineceo. Por lo tanto, el desarrollo de la ética del cuidado supone, asimismo, una forma de florecimiento humano para los hombres<sup>6</sup>. Este hecho debería motivar por sí mismo a los hombres hacia la transformación social igualitaria de las masculinidades. Ahora bien, sopesando las resistencias e inercias del poder patriarcal, sostenemos que la enculturación en la ética del cuidado debe ser implementada por el Estado democrático como condición de posibilidad no solo de desarrollo humano, sino también de justicia social.

La importancia de la afiliación humana ha sido reconocida por Martha Nussbaum (2000) como una capacidad humana fundamental sin la cual no puede darse el florecimiento humano. De hecho, influenciada por el pensamiento de Aristóteles, les concede valor a las emociones morales (empatía, compasión, amistad) como fuentes de las instituciones democráticas y de justicia social (Agra, 2004). Por lo tanto, las emociones morales posibilitan la percepción del *otro humano* como un *igual-vulnerable*, disponiendo el cuidado, pero también su reconocimiento como un igual-social, es decir, su reconocimiento social y político. Asimismo, Nussbaum (2000) sostiene que unas normas universales mínimas de justicia que protejan la dignidad de los seres humanos deben ofrecer a la ciudadanía un grado básico de desarrollo de su capacidad humana. Es decir, un Estado democrático debe proveer institucionalmente de posibilidades de desarrollo humano como garantía de justicia social. En nuestra opinión, esta perspectiva ético-política requiere de dos disposiciones institucionales intrínsecamente relacionadas: 1) derechos sociales como garantía de igualdad y justicia social<sup>7</sup>; 2) la institucionalización de una ética del cuidado que, legitimada como deber, es decir, como contrapartida de la igualdad de derechos, garantiza tanto la igualdad de oportunidades como el desarrollo humano de forma equitativa para mujeres y hombres.

Influido por la teoría política republicana, el feminismo ha reivindicado que, sin ciudadanía social (condiciones materiales mínimas, educación y sanidad públicas, derechos laborales y derechos de participación política) no solo no puede haber igualdad de derechos, sino tampoco autonomía individual. Este es el sentido de las políticas de igualdad como la discriminación positiva y los programas de integración social de las víctimas de las violencias

---

6 La autonomía de los hombres ha sido una condición ficticia en la medida en que se ha sustentado en el trabajo doméstico y el cuidado de las mujeres. Es decir, una persona no puede ser autónoma si no sabe gestionar su vida privada. En este sentido, la ética del cuidado, en primer lugar, como autocuidado, es una condición de posibilidad del desarrollo humano. Ahora bien, valerse por sí mismo no implica vivir en soledad. Al contrario, de acuerdo con Nussbaum (2000), reconocemos la necesidad de la afiliación no solo para el desarrollo humano, sino para vivir una vida propiamente humana. En este punto, el principio de igualdad implica una organización social en corresponsabilidad como condición de justicia social.

7 Suscribiendo el valor de la relación que Nussbaum establece entre la justicia social y el desarrollo humano, diferimos respecto del alcance que Nussbaum delimita al concepto de *derechos sociales*. Preocupada por evitar definir sustantivamente una ética de las virtudes, lo que, en su opinión, podría suponer la imposición de un modelo del bien excluyente, e influida notablemente por la tradición liberal, Nussbaum, se centra más en los derechos laborales y los derechos educativos que en los derechos sociales. Esto se puede observar en la posición de Nussbaum sobre la prostitución de mujeres, puesto que no parece concederles su justa importancia a las condiciones de pobreza, desigualdad de sexo/género y vinculación con la trata. En consecuencia, Nussbaum (1998), frente a la abolición de la prostitución, aboga por el reconocimiento de derechos laborales.

machistas. En un sentido análogo, resulta evidente que la conducta antisocial de los hombres no es ajena a la intersección de su masculinidad con otros ejes de pertenencia/discriminación, e incluso abyección social, como la clase, la etno-raza o la orientación sexual. Por lo tanto, las instituciones democráticas deben garantizar unas mínimas condiciones materiales, laborales, de educación y sanidad que compensen las desigualdades que victimizan a mujeres y hombres e incrementan la disposición antisocial de la masculinidad, principalmente en los segundos. Desde esta perspectiva, las instituciones democráticas no solo deben funcionar como agentes asistenciales, sino también como agentes socializadores en una ética del cuidado que, siendo condición *sine qua non* de justicia social, favorece el desarrollo humano de la ciudadanía en general y, en este caso, de los hombres en particular.

Las políticas de socialización en la ética del cuidado deben tener un alcance transversal (social, laboral, sanitario, económico) en la gestión de la vida. Un ejemplo a este respecto es la igualación del permiso de paternidad con el de maternidad; una medida que, bajo la perspectiva de la corresponsabilidad, integra el trabajo doméstico en la macroeconomía. En este mismo sentido, es importante que los sistemas de salud pública no se diseñen solo desde una perspectiva asistencial, sino que asuman su función socializadora en la ética del cuidado. Educar en el autocuidado se convierte así en una propedéutica para el cuidado del otro-igualmente-vulnerable. Asimismo, las políticas de universalización de la cultura del cuidado deben contemplar la variable de género en su intersección con las variables de etno-raza, clase social, ciclo vital y orientación sexual. Esto supondrá, por una parte, una adecuada atención de los colectivos invisibilizados por la normatividad de la masculinidad patriarcal heterocentrada y, por otra, contribuirá a la desnaturalización de los patrones masculinistas de conducta (Marcos et al., 2020). Solo así se podrá comprender que la resistencia de los hombres frente al desarrollo de conductas de autocuidado y de asistencia sanitaria es el resultado su socialización en una estructura de desigualdad que no solo es injusta para las mujeres, sino también nociva para ellos mismos.

La institucionalización de una socialización en la ética del cuidado podría ser interpretada como la imposición de un modelo sustantivo de vida buena, lo que, de acuerdo con Nussbaum (2000), conllevaría una estructura normativa socialmente excluyente, al mismo tiempo que un límite para la autonomía individual. Contrariamente, apuntamos de nuevo que la ética del cuidado no entraña un modelo de vida buena a elegir, sino que es una práctica esencial para la sostenibilidad de la vida en su conjunto, por lo que su redistribución equitativa es una garantía de justicia social. En este sentido, la socialización universal en la misma se fundamenta en torno a la definición de un conjunto de responsabilidades mínimas que son necesarias para garantizar la igualdad de derechos de la ciudadanía. Además, si bien la institucionalización de una cultura del cuidado implica un modelo normativo, este no se tiene por qué implementar a través de normas sancionadoras, sino más bien disponiendo estructuras sociales de transformación que, a su vez, respeten la autonomía individual. De hecho, los derechos sociales, junto a unas condiciones suficientes de participación política, podrían constituir un contrapeso frente a los procesos de exclusión/asimilación de colectivos sociales y étnico-culturales discriminados que, a priori, puedan experimentar problemas para desarrollar el modelo de corresponsabilidad. Además, el derecho a la preservación de la identidad (étnico-cultural, social o de género, entre otras) debe ejercerse sin menoscabo de las capacidades básicas que garanticen unos mínimos de justicia universal. Este es el

caso específico de la cultura del cuidado y, precisamente por este motivo, un sistema de responsabilidades universalmente equitativas en la gestión de la vida (de corresponsabilidad) ni niega la autonomía de colectivos étnico-culturales, ni la autonomía individual en última instancia, sino que las enmarca dentro de un sistema relacional de cuidados que realmente las posibilita (Salazar, 2021). Solo una redistribución equitativa de las prácticas de cuidado puede crear las condiciones de posibilidad de una autonomía justa e igualitaria, es decir, de una autonomía que no se sustenta sobre la discriminación de otras personas. Por este motivo, la universalización del cuidado contribuye a la justicia social, extendiendo simultáneamente la posibilidad del desarrollo humano para la ciudadanía con independencia de su sexo.

En síntesis, la transformación social igualitaria de las masculinidades sobre la base de una ética del cuidado contribuirá a la construcción de una sociedad justa, en la que se den tanto las condiciones de afecto, empatía y solidaridad social, como las de participación política y libertad, necesarias todas ellas conjuntamente para la gestión de la vida y para el desarrollo humano.

## Bibliografía

- Abril, P. (2018). Configuración y (re)significación de las masculinidades y paternidades en hombres comprometidos con los cuidados de sus hijos/as en España. *QuAderns*, 34, 87-106. <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/111>
- Alario, M. (2021). *Política sexual de la pornografía. Sexo, desigualdad, violencia*. Cátedra.
- Amorós, C. (1992). Notas para una teoría nominalista del patriarcado. *Asparkia*, 1, 41-58. <https://dx.doi.org/10.6035/Asparkia>
- Agra, M. X. (2004). Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum. En F. Quesada (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* (pp. 177-211). Anthropos Editorial.
- Badinter, E. (1993). *XY. La identidad masculina*. Alianza editorial.
- Ballester, L., Orte, C. y Red Jóvenes e Inclusión (2019). *Nueva pornografía y cambios en las relaciones interpersonales*. Octaedro.
- Ballester, M. A. (2011) La era de la corresponsabilidad. Los nuevos retos de la política antidiscriminatoria. *Lan Harremanak. Revista de relaciones laborales*, 25, 53-77. <https://addi.ehu.es/handle/10810/44522>
- Bonino, L. (2000). Varones, género y salud mental: deconstruyendo la normalidad masculina. En A. Carabí y M. Segarra (eds.), *Nuevas Masculinidades* (pp. 41-64). Icaria.
- Bonino, L. (2013). *Salud, varones y masculinidad*. [http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material\\_masculinidades\\_0533.pdf](http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0533.pdf)
- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Clare, A (2002). *Masculinidad en crisis*. Taurus.
- Cobo, R. (2020). *Pornografía. El placer de poder*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. Cambridge Polity Press; Allen & Unwin; University of California Press.
- Delegación del Gobierno contra la violencia de género, Ministerio de Igualdad, Secretaría de Estado de Igualdad y contra la violencia de género (2019a). *Macroencuesta de vio-*

- lencia contra la mujer*, 2019. <https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/macroencuesta2015/Macroencuesta2019/home.htm>
- Delegación del Gobierno contra la violencia de género, Ministerio de Igualdad, Secretaría de Estado de Igualdad y contra la violencia de género (2019b). *XIII Informe Anual del Observatorio Estatal de Violencia sobre la Mujer*, 2019. *Principales resultados. Cap. 0*. [https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/observatorio/informesAnuales/informes/2019/Cap0\\_Resumen\\_2019.pdf](https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/observatorio/informesAnuales/informes/2019/Cap0_Resumen_2019.pdf)
- Delegación del Gobierno contra la violencia de género, Ministerio de Igualdad, Secretaría de Estado de Igualdad y contra la violencia de género (2022). *Mujeres*. <https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/victimasMortales/fichaMujeres/home.htm>
- De Keijzer, B. (2001). Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina. En C. Cáceres y R. Vargas (eds.) *La salud como derecho ciudadano: perspectivas y propuestas desde América Latina* (pp. 137-152). Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Cátedra.
- Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*. Paidós.
- Gobierno de España, Ministerio de Sanidad, Observatorio Español de las drogas y las adicciones (2021). *Alcohol, tabaco y drogas ilegales en España, Informe 2021*. <https://pnsd.sanidad.gob.es/profesionales/sistemasInformacion/informesEstadisticas/pdf/2021OEDA-INFORME.pdf>
- Gobierno de España, Ministerio de Sanidad, Dirección general de Sanidad Pública (2020) *Vigilancia epidemiológica del VIH y Sida en España*, 2019. [https://www.sanidad.gob.es/ciudadanos/enfLesiones/enfTransmisibles/sida/vigilancia/Informe\\_VIH\\_SIDA\\_20201130.pdf](https://www.sanidad.gob.es/ciudadanos/enfLesiones/enfTransmisibles/sida/vigilancia/Informe_VIH_SIDA_20201130.pdf)
- Gobierno de España, Ministerio de Interior, Secretaría de Estado de Seguridad, Gabinete de Coordinación y Estudios (2019a). *Informe sobre delitos contra la libertad e indemnidad sexual*, 2019. <https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/prensa/balances-e-informes/2019/INFORME-DELITOS-CONTRA-LA-LIBERTAD-E-INDEMNIDAD-SEXUAL-2019-anual.pdf>
- Gobierno de España, Ministerio del Interior, Instituciones penitenciarias (2019b). *Anuarios y estadísticas*, Cap. 4. <https://www.interior.gob.es/opencms/ca/search/index.html?lq=&reloaded=&q=poblaci%C3%B3n+reclusa%2C+2019&sort=score+desc&fechaInicio=&fechaFin=>
- Gobierno de España, Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Seguridad, Gabinete de Coordinación y Estudios (2019c). *Informe de la evolución de los delitos de odio en España*, 2019. <http://www.interior.gob.es/documents/642012/3479677/informe+evolucion+2019/631ce020-f9d0-4feb-901c-c3ee0a777896>
- Gobierno de España, Ministerio de Trabajo y Economía Social, Subdirección General de Estadística y Análisis Sociolaboral (2019d). *Estadística de accidentes de trabajo*, 2019. [https://www.mites.gob.es/estadisticas/eat/eat19/Resumen\\_resultados\\_ATR\\_2019.pdf](https://www.mites.gob.es/estadisticas/eat/eat19/Resumen_resultados_ATR_2019.pdf)
- Gobierno de España, Ministerio de Interior, Dirección General de Tráfico (2019e). *Seguridad vial. Estadísticas e indicadores*, 2019. <https://www.dgt.es/es/seguridad-vial/estadisticas-e-indicadores/accidentes-30dias/tablas-estadisticas/2019/>
- Gómez, A. (2017). Masculinidad y gramática sexual del putero. En L. Nuño y A. De Miguel (eds.), *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional* (pp. 143-156). Comares.

- González, M. J. (2015). Padres primerizos en tiempos de crisis. En M. J. González y T. Jurado (eds.), *Padres y madres corresponsables. Una utopía real* (pp. 28-52). Libros de la Catarata.
- Kaufmann, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés y J. Olavarría J (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis* (p. 63-81). ISIS/ FLACSO.
- Kimmel, M. (2017). *Angry White Men. American masculinity at the end of an era*. Nation-Books.
- Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdés y J. Olavarría J (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis* (p. 49-62). ISIS/ FLACSO.
- Lorente, M. (2001). *Mi marido me pega lo normal. Agresión a la mujer: realidades y mitos*. Ares y Mares.
- Marcos-Marcos, J., Gasch-Gallén, A., Mateos, J.T., Álvarez-Dardet, C. (2021). Advancing gender equ(al)ity, lifting men's health: dealing with the spirit of our time. *J Epidemiol Community Health*, 75, 100-104. <https://doi.org/10.1136/jech-2019-213165>
- Marcos-Marcos, J., Gasch-Gallén, A., Mateos, J.T., Álvarez-Dardet, C. (2020). El estudio de la salud de los hombres desde una perspectiva de género: de dónde venimos, hacia dónde vamos. *Salud Colectiva*; 16, e2246. <https://doi.org/10.18294/sc.2020.2246>
- Marqués, J. V. y Osborne, R. (1991). *Sexualidad y sexismo*, UNED.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1998). Whether from reason or prejudice: taking money for bodily services. *Journal of Legal Studies, University of Chicago*, XXVII, 693-724.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Puleo, A. H. (2012). Contrarreforma patriarcal en nombre de la ecología. *Revista mientras tanto*, 105. <https://www.mientrastanto.org/boletin-105/notas/contrarreforma-patriarcal-en-nombre-de-la-ecologia>
- Puleo, A. H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid. Cátedra.
- Ranea, B. (2016). Analizando la demanda: relación entre masculinidad hegemónica y prostitución femenina. *Investigaciones feministas*, 7 (2), 313-330. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2016.v7.n1.50746](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2016.v7.n1.50746)
- Salazar, O. (2021). La quiebra del sujeto constitucional. Democracia paritaria y ciudadanía cuidadosa. *Derechos y libertades: Revista de Filosofía Del Derecho y derechos humanos*, 45, 17-56. <https://doi.org/10.20318/dyl.2021.6101>
- Sambade, I. (2021). Hombres que ejercen violencia contra las mujeres: un análisis interdisciplinar. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*. <https://doi.org/10.6035/recerca.6022>
- Sambade, I. (2020). *Masculinidades, violencia e igualdad. El (auto)control de los hombres como estrategia de poder social*. Ediciones Universidad de Valladolid.
- Sambade, I. (2019). Masculinidad y violencia: ¿Un par biológico? En J. E. Martínez, A. Téllez y J. Sanfélix (eds.) *Deconstruyendo la masculinidad. Cultura, Género e Identidad* (pp. 311-327). Tirant Lo Blanc.
- Sambade, I. (2017). La instrumentalización de la sexualidad. Masculinidad patriarcal, pornografía y prostitución. En L. Nuño y A. De Miguel (eds.). *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional* (pp. 169-180). Editorial Comares.

- Sambade, I. (2016). La construcción social del cuerpo masculino: género, salud y conducta antisocial. *Género y salud en Cifras*, 14(3), UNAM y Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva (Secretaría Nacional de Salud). <https://www.saludzac.gob.mx/home/docs/Comite%20de%20Igualdad/Dossier%20Comit%C3%A9%20para%20la%20Igualdad%20en%20la%20SSZ/La%20construccion%20social%20del%20cuerpo%20masculino.pdf>
- Sambade, I. (2014). Sobre las contradicciones de la razón moderna y la constitución de la subjetividad masculina. *Prisma Social*, 13, 787-851. [http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/a\\_08\\_subjetividad\\_masculina.html](http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/a_08_subjetividad_masculina.html)
- Sambade, I. (2008). Medios de Comunicación, Democracia y Subjetividad masculina. En A. Puleo (ed.). *El reto de la igualdad de género* (pp. 344-360). Biblioteca Nueva.
- Sanfélix, J. y Téllez, A. (2021). Masculinidad y privilegios: el reconocimiento como potencial articulador del cambio. *Masculinidades y cambio social*, 10, 1-24. <https://doi.org/10.17583/mcs.2021.4710>
- Sanfélix, J. (2020). *La brújula rota de la masculinidad*. Tirant humanidades.
- Sapolsky, R. (1997). *The Trouble with Testosterone and Other Essays*. Simon&Shuster.
- Scott, J. W. (2006). El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés. En C. Borderías (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia* (pp. 13- 37). Icaria.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Seidler, V. (2000). *La sinrazón masculina*. Paidós-UNAM.
- Shelton, B. A. & John, D. (1996). The division of household labor. *Annual Review of Sociology*, 22, 299-322.
- Thompson, C. (2000). Debemos rechazar la masculinidad tradicional. En K. Thompson (ed.), *Ser Hombre* (pp. 28-38). Kairós.
- Tiefer, L. (1986). In Pursuit of the Perfect Penis. The Medicalization of Male Sexuality. *American Behavioral Scientist*, 29, 5, June, 579-599.
- Valcárcel, A. (2008). *Feminismo en el mundo global*. Cátedra.
- Vaccaro, S. (2019). ¿Qué es la violencia vicaria? <https://www.soniavaccaro.com/acerca-de-2>
- Villavicencio, P. y Sebastián, J. (1999). *Violencia doméstica: su impacto en la salud física y mental de las mujeres*. Instituto de la mujer.
- Walter, N (2010). *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Turner Noema.



## El Gran Inquisidor de F. Dostoievsky como El Soberano de C. Schmitt. Una aproximación a la tecnología política de la tríada milagro/misterio/autoridad

Dostoevsky's Grand Inquisitor as Carl Schmitt's Sovereign.  
An approach to the political technology of the miracle/mystery/  
authority triad

NELLY PRIGORIAN\*

**Resumen:** En el trabajo se intenta comprender las particularidades del sistema del poder, esbozadas en el capítulo "Leyenda del Gran Inquisidor" de la novela *Hermanos Karamazov* de Dostoievsky, y revisar los fundamentos de su tecnología política, utilizando los conceptos de Schmitt, expuestos en su *Teología política*. Se presta especial atención a cómo Dostoievsky correlaciona la verdad y la libertad en un sistema en el que el poder se presenta en forma de Sacerdote con la espada de César en sus manos. Se recurre al método hermenéutico para interpretar en forma dialógica el texto de Dostoievsky y los de Schmitt, exponiendo los significados de las metáforas narrativas y sus correlaciones en la teoría schmittiana, con el fin de revelar los mecanismos de dominación en la tecnología política, presentados en la «Leyenda del Gran Inquisidor».

**Palabras claves:** el Gran Inquisidor, soberanía, tecnología política, ideología

**Abstract:** In the present work we try to understand the particularities of the system of power outlined in the chapter "Legend of the Grand Inquisitor", from the novel *The Brothers Karamazov* by Fiodor Dostoyevsky, to review the fundamentals of the political technology revealed there, using the concepts of Carl Schmitt expounded in his *Political Theology*. Special attention is paid to how Dostoevsky correlates Truth and Freedom in a system in which power is presented in the form of a Priest with Caesar's sword in his hands. The hermeneutic method is used to interpret Dostoevsky's text and Schmitt's texts dialogically, exposing the meanings of narrative metaphors and their correlations in Schmitt's theory, in order to reveal the mechanisms of domination in political technology, presented in the "Legend of the Grand Inquisitor".

**Keywords:** The Grand Inquisitor, the sovereign, political technology, ideology

---

Recibido: 10/04/2023. Aceptado: 21/05/2023.

\* Doctora en ciencias sociales y humanidades, PhD en ciencias políticas, profesora-investigadora Fundación CELARG. Líneas de investigación: Nihilismo político, Arte y política. Correo electrónico [nelly.prigorian@gmail.com](mailto:nelly.prigorian@gmail.com). Recientes publicaciones más relevantes: The Concept of the Political as a Space of Conceptual Controversies and Theoretical Debates. *RUDN Journal Of Political Science*, 25(4), 817-830. doi: 10.22363/2313-1438-2023-25-4-817-830, Literatura rusa como acto ético y político, Contexto: revista anual de estudios literarios N° 28, 2022, págs. 231-243, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8469450>, Tercero incluido en la dialógica de Dostoievsky: Una aproximación a las ideas de Fiodor Dostoievsky a través de la dinámica de lo contradictorio de Stéphane Lupasco, Caracas: Fundación CELARG, 2019.

Fiodor Dostoievsky es el escritor ruso más traducido y el más estudiado en el mundo. Su obra fue la inspiración y el objeto de análisis de filósofos, teóricos, así como de teólogos, ensayistas y críticos literarios. Desde hace más de un siglo y medio sus textos son de obligatoria referencia para tratar un tema particular, el que recorre como hilo rojo todas sus obras. Es el tema de la dignidad humana, estrechamente ligada a la particular noción de la libertad, sobre la cual el clásico ruso colocaba profundos y múltiples interrogantes. Con cada nueva creación el autor profundizaba y complejizaba la carga semántica del concepto de libertad, ahondando en los pliegues de la dualidad de la propia naturaleza del ser humano, que permanentemente se bate entre el bien y el mal, pero siempre con la posibilidad de reivindicarse (Berdiaev, 2008). La libertad, según Dostoievsky, no es la permisividad – si Dios no existe, entonces todo se puede –, ni el puro impulso de voluntad, sino una particular relación entre el hombre y Dios, el ser humano y el otro ser humano, el ser humano y la sociedad, y a menudo implica el trasfondo político y social. Con claridad esto se revela en las últimas tres novelas del autor. Así, en *Crimen y castigo*, el narrador examina la teoría de libertad como el derecho a matar para acelerar el progreso; en *Los demonios* – la libertad absoluta, que irremediablemente deviene en el despotismo absoluto; y, por supuesto, en *Los hermanos Karamazov*, especialmente en el capítulo «La Leyenda del Gran Inquisidor» – la libertad como esencia de la condición humana, y su relación con la verdad, cuando ésta muta en ideología del discurso institucionalizado del poder, como se verá en las siguientes páginas.

A través de la metáfora de la tríada milagro/misterio/autoridad y valiéndose de la condición de una leyenda, en el texto se describe la tecnología y los mecanismos a los que recurre el poder, encarnado en la figura del Sumo Sacerdote, para imponer y desplegar el dominio de su voluntad sobre el mundo. Ya en *Los demonios*, Dostoievsky tocó este tema, revelando las teorías políticas despóticas de Shigaliiov, por un lado y por el otro, los proyectos nihilistas de “incendio” y la destrucción total, llenos de voluntad de poder, de Piotr Verjovensky, uno de los protagonistas de la obra. Sin embargo, en la «Leyenda» ya se describe una realidad política concreta, basada en la autoridad de un poder unipersonal que, apoyándose en los mecanismos «ocultos» de control político-social de la multitud humana, logra el mayor bien social: la paz, el orden y la armonía. Pero el precio de esta armonía asfixiante es la libertad, el fundamento esencial de ser humano.

Si bien la «Leyenda» siempre ha sido un texto de importantes indagaciones y análisis filosóficos y, desde luego, teológicos, pocas veces se abordó desde la perspectiva de la teoría y filosofía políticas, más allá de ser sólo el referente para tratar otros temas (Camus, 1978, Zagrebelsky, 2017, Barder, 2009, Collison, 2020). Sin embargo, el texto de Dostoievsky presenta un orden político con particulares relaciones de poder, un sistema político con sus bien afinados mecanismos de dominación, que se basan en una muy bien definida ideología, fundamentada en la interpretación de la verdad revelada y la sacralidad del poder soberano. Por otro lado, «La leyenda» describe en detalle no solo los componentes esenciales de la maquinaria que somete la voluntad del pueblo, sino también como estos se integran entre sí para formar toda una tecnología política, entendida no sólo como técnicas para “influir a las personas para cambiar su comportamiento en la dirección necesaria para el sujeto de la política (cliente)” (Kharichkin, 2013: 78), sino, también, como el disciplinamiento del cuerpo y el alma a través del poder-saber de la verdad (Foucault, 2002), empleando más el «poder suave» de la seducción del misterio que la fuerza, para conseguir que el ser humano se

someta por sí mismo al entramado de dominación (Byung-Chul, 2021). En otras palabras, se trata de diferentes dispositivos y técnicas de dominación política interrelacionadas y retroalimentadas entre sí, que permite ejercer el control social y político en una comunidad. Para aprehender y comprender las particularidades del sistema de poder esbozadas en ese texto, revisar los fundamentos de la tecnología política allí revelados y mostrar los mecanismos del control social presentados, releeremos la «Leyenda del Gran Inquisidor» en el marco de la teoría y filosofía política, utilizando los conceptos expuestos en la *Teología Política* y en *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. Prestaremos especial atención a cómo Dostoievsky correlaciona la verdad y la libertad en un sistema en el que el poder se presenta en forma de Sumo Sacerdote con la espada de César en sus manos. Dado que estamos analizando una obra literaria, recurriremos a la hermenéutica, que nos permitirá interpretar en forma dialógica el texto de Dostoievsky y textos teóricos de Schmitt, exponiendo los significados de los conceptos fundamentales del poder y los mecanismos de dominación en la tecnología política, presentada en la «Leyenda del Gran Inquisidor». Finalmente trataremos de responder la pregunta ¿qué tienen en común la figura de Soberano de Carl Schmitt y la de Sumo Sacerdote de Fiodor Dostoievsky y qué semejanzas guardan las tecnologías políticas que sustentan el poder de cada uno?

## 1. De *Los demonios* al Gran Inquisidor

De la mano del personaje central de la novela *Los hermanos Karamazov*, Iván Karamazov, conocemos al Gran Inquisidor, la figura de máximo poder de la localidad, que se sitúa por encima del poder de los reyes, la nobleza, el clero, los jueces y, por supuesto, del pueblo, es decir, sobre todo aquello que en su conjunto se entiende por Estado, o, en términos de Carl Schmitt (2016a), una unidad política nacional. Desde las primeras frases de «la Leyenda» se deja entender que se trata de una figura que posee el poder soberano, es decir, el poder decisorio extraordinario dentro de la unidad política (Schmitt, 2016a: 8, 17), pero que, en el caso del Inquisidor, está por encima y fuera del sistema estatal, «una magnífica y despótica voluntad, encarnada en un ídolo, apoyada en algo firme y ajena a todo», como la describió décadas antes el personaje de *Los demonios*, Piotr Verjovensky (Dostoievsky, 2008: 296).

La narración comienza con las ya apagadas hogueras, en las cuales en la víspera quemaron por orden del Gran Inquisidor a cien herejes. De pronto, de las cenizas de las todavía humeantes hogueras aparece Cristo, quien «deseaba aparecer al menos por un instante ante la multitud desgraciada, al pueblo atormentado, sufriente, sumido en el pecado, pero que lo ama con el amor de un niño» (Dostoievsky, 1880, capítulo V). Nadie duda quién apareció frente a ellos. El Gran Sacerdote también lo reconoce. Aun sabiendo quién es, ordena apresarlo y arrojarlo a los calabozos del Santo Oficio. Y el pueblo, que hace tan sólo unos momentos lo vitoreaba con amor y se inclinaba con profunda reverencia ante Él,

acostumbrado, sumiso y medrosamente obediente, (...) inmediatamente se aparta ante los esbirros, y estos, en medio de un silencio mortal, se lo llevan. La multitud, todos como una sola persona, inclina la cabeza hasta el suelo ante el Gran Inquisidor, él bendice en silencio a la gente y pasa de largo (Dostoievsky, 1880, capítulo V).

Por la noche, el anciano sacerdote visita a Cristo en el calabozo y se produce un largo monólogo en el que el Gran Inquisidor le revela desapasionadamente los secretos del inmenso poder, que ejerce sobre la multitud humana, que, como niños pequeños, lo adoran y le temen. Sin embargo, en este discurso suena algo familiar, algo que ya otro personaje había pronunciado en las páginas de otra obra de Dostoievsky. No cabe duda de que las ideas expresadas por el Gran Inquisidor, en cuanto a su sistema de poder y los mecanismos de dominación, son casi idénticas a las expresadas por Piotr Verjovensky de *Los demonios*, durante la confesión hecha a su «ídolo» Stavrogin, en un esfuerzo por involucrarlo en su Organización política secreta (Dostoievsky, 2008: 236-239). En el fondo es el mismo discurso, basado en la misma visión sobre la relación entre el poder y la «masa humana», que debe quedarse abajo y sometida; las normas y las reglas de un mundo «nuevo», que se imponen desde arriba y por la fuerza; la irresistible seducción de un mito; los mecanismos de control social a través del sentimiento amor/temor; la manipulación de la verdad para dominar y obtener la necesaria obediencia de la multitud. Por ello no es difícil identificar la figura del Gran Inquisidor con la de Piotr Verjovensky, pero unos 70 años más viejo, más sabio y quien fue capaz de realizar su afán y voluntad de poder en una realidad política concreta. Las fragmentarias, ni siquiera ideas, sino deseos y aspiraciones de alcanzar el vago horizonte de la permisividad personal en *Los demonios*, en «La leyenda» aparecen ya como un sistema de poder bien estructurado y altamente eficiente, que superó la prueba del tiempo y de la práctica. Ya no es pura voluntad y el deseo de destruir el viejo orden y abolir todas las normas, ni fantasías sobre establecer su particular «mundo nuevo», con el ídolo Stavrogin a la cabeza. Los impulsos de voluntad de poder de Verjovensky se concretaron en una realidad política, creada y normada por el Gran Inquisidor. Las aspiraciones nihilistas terminaron tomando forma de «mundo nuevo» constituido y gobernado por el anciano Verjovensky como el Gran Inquisidor, quien ahora se traza un nuevo objetivo – el nuevo orden de escala planetaria de un «reino de paz y felicidad universal» (Dostoievsky, 1880, capítulo V).

Piotr Verjovensky y el Gran Inquisidor están conectados no sólo por la continuidad del mismo discurso, sino también por el significado de la totalidad de decisión, si se mira a través del prisma de los conceptos de la *Teología política* de Carl Schmitt (2016a). En *Los demonios* se nos presenta la voluntad de Verjovensky de «desatar la confusión violenta» (Dostoievsky, 2008: 237), es decir, crear una situación de «caso excepcional», el de «extrema necesidad, de peligro para la existencia del Estado» (Schmitt, 2016a:16). En la teoría de Schmitt el Soberano es quien decide sobre lo «qué debe suceder para dominar la situación» (2016a: 17), después de calificarla como una que amerita decisiones fuera de cualquier norma establecida. Para el constitucionalista berlinés la totalidad está articulada por estas dos decisiones: la de considerar una situación como excepcional, lo que permite remediarla fuera del marco normativo vigente, y la que se refiere a las medidas que deben tomarse para su resolución, actuando «fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*» (Schmitt, 2016a: 17) y, desde luego, creando un nuevo marco normativo. O en palabras del propio Verjovensky, figura que decide «apoyada en algo firme y ajena a todo» (Dostoievsky, 2008: 296).

En la interpretación teológico-política de Schmitt, «el soberano crea y garantiza la situación [de normalidad] en su totalidad» (2016a: 26) y se asemeja a la deidad política,

que crea desde el caos del caso excepcional el mundo para, después, gobernar ese mundo. Pero Dostoievsky va más allá en la configuración de la totalidad de decisión: la misma figura que crea el caos – Verjovensky y su revuelta – es la que crea el «mundo nuevo», en el que se impone como el Soberano de Schmitt en figura del Gran Inquisidor, para regir ese mundo de paz y tranquilidad. De esta manera, Verjovensky/El Gran Inquisidor como Soberano asume «el monopolio de la última decisión» (Schmitt, 2016a: 27), separada de cualquier norma, sobre el caso excepcional, que él mismo ha creado, tal como suele suceder en eventos políticos que deliberadamente crean la crisis y después establecen marcos normativos que les permiten desplegar la dominación sobre las sociedades. Son situaciones que pueden darse con las instauraciones de dictaduras de distintos cortes, pero también en Estados de democracia liberal.

Ahora bien, en *Los demonios* Piotr Verjovensky desesperadamente busca seducir a otro personaje, Stavrogin, para que asuma el rol del «príncipe sobreviviente», oculto y misterioso, un semidios que trae la «nueva verdad» y el «nuevo orden», «[p]orque aquí de lo que se trata, amigo, es de una nueva religión que viene a desalojar a la vieja» (Dostoievsky, 2008: 238), le confiesa. Para lograr su objetivo Verjovensky necesita un ídolo, un mito, una leyenda, que la lanzaran, la circularan por todos lados y sobre ella basaran su nuevo reino. García Vásquez en su trabajo sobre el mito y el líder carismático en Carl Schmitt apunta:

Este mito se propone, por todos los medios, ser la sustancia de una identidad que (...) es la condición de la democracia como forma de gobierno del Estado total soberano y no puede pensarse en ausencia de un líder carismático quien, además de encarnar la figura del soberano —de la fuerza que decide en caso de excepción—, es el gran portador del mito; es decir, en su poder se encuentran los medios técnicos útiles para crear y popularizar la fe sobre la que se sostiene la homogeneidad del pueblo (2018: 13).

De allí la necesidad del líder de constituirse a base de un mito o, en palabras de Neumann, poseer condiciones fuera de lo común, porque de él deben emanar «cualidades sobrehumanas que penetran en el Estado, el partido y el pueblo» (1943: 109). Estas «cualidades sobrehumanas» en el Gran Inquisidor se revelan en el uso del misterio, solo a él revelado, para dar forma a una unidad política nacional, en términos de Carl Schmitt. En ella los gobernados se identifican con su Soberano, no solo porque este deviene en el representante de su voluntad, sino también porque es el poseedor de su conciencia, por ende, el único capaz de llevar el mundo a la armonía de paz y orden.

Para crear y poder garantizar ese anhelado mundo de «paz y orden», es necesario cumplir la condición fundamental: lograr la uniformidad de la masa humana, eliminando las diferencias y destruyendo la pluralidad, porque «la norma necesita un ambiente homogéneo» para que el orden pueda establecerse y «el ordenamiento jurídico tenga sentido» (Schmitt, 2016a: 26). No en vano la «Leyenda» comienza, como el telón de fondo, con las hogueras humeantes de cien herejes. Son ellos los que encarnan la diferencia en el mundo de totalidad y de la uniformidad, y su ejecución por medio del fuego purificador es la garantía de seguridad y de la paz, es decir, la garantía de normalidad, en términos de Carl Schmitt. Y sobre esas cenizas se erige el Gran Inquisidor, no sólo como garante de la ley y el orden, sino también como Soberano, quien decide no sólo durante el estado

de excepción, sino también qué estado puede ser calificado como de excepción (Schmitt, 2016a: 8). Por ejemplo, la situación en la que aparece el Cristo y la decisión de apresarle y arrojarlo a las casamatas del Santo Oficio. ¿Cómo se puede explicar este poder tan omnipotente del Sumo Sacerdote que la multitud, aun sabiendo quién estaba frente a ella, obediente y mansamente lo entrega a su gobernante?

## 2. Milagro, misterio, autoridad

En su monólogo el Gran Inquisidor revela a Cristo los secretos más velados de su poder, aquellos que, quizás, no podría revelar a nadie más, sólo a Él. Pero ¿por qué el todopoderoso gobernante necesitaba hablar con tanto detalle y tan sinceramente, como en una confesión, y revelar el fundamento último y los mecanismos ocultos del ejercicio de su poder? La forma desapasionada de esta «confesión» indica que el anciano no intentó justificarse, mucho menos arrepentirse y buscar el perdón. Carl Schmitt sostiene que «no existe tal poder humano que escape a la dialéctica de la autoafirmación y el autodistanciamiento» que necesita realizar todo gobernante, que «se vuelve tanto más aislado cuanto más poder directo se concentra en su persona individual» (2016c: 423). Sólo ante Cristo el Sumo Sacerdote puede realizar este distanciamiento de sí mismo para alcanzar el más alto grado de conciencia de sí y, a través de ello, reafirmarse. Reafirmarse ante sí y, sobre todo, frente a Él. Su «confesión» es una confesión al revés: no es un reconocimiento de su pecaminosidad y la sordidez de sus acciones, sino una autoafirmación en su santidad y la condición sacra de su poder, como y de él mismo.

Entonces, ¿en qué se fundamenta el inmenso poder de Sumo Sacerdote? Sobre la «felicidad humana», revela el propio Inquisidor, que se basa en el convencimiento de la multitud de que es libre, «y sin embargo ellos mismos nos trajeron su libertad y humildemente la pusieron a nuestros pies», a cambio del «pan terrenal», la paz y la seguridad (Dostoievsky, 1880: cap. V). Para el Gran Inquisidor las personas son «débiles, viciosas, insignificantes y rebeldes» (Dostoievsky, 1880, capítulo V) para quienes, en realidad, la libertad es una carga, la elección es un martirio y la conciencia es un tormento. Es la base sobre cual se construye una cierta lógica: «de la debilidad nace la amenaza, de la amenaza, el miedo, del miedo, la necesidad de garantías de seguridad, y de aquí, la necesidad de un aparato de defensa con una estructura de organización más o menos compleja» (Schmitt, 2016c: 420). Ciertamente, Schmitt comparte el pesimismo antropológico del Inquisidor, suponiendo «al hombre como malo, o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien peligroso y dinámico» (Schmitt, 1968: 40), de allí la necesidad de una estructura adecuada, una organización estatal particular para procurar el orden y la tranquilidad.

Esta «organización más o menos compleja» en la «Leyenda» se basa sobre tres postulados fundamentales de la maquinaria política: el milagro, el misterio, la autoridad, una triple condición que hace a las personas «felices» y al mundo pacífico y seguro. El Cardenal insiste en su origen divino: el milagro – la repartición del «pan terrenal»; el misterio – la posesión de la verdad, es decir, «el pan espiritual»; y la autoridad – la figura divina que trae la libertad y la verdad. Pero, en la práctica del ejercicio de poder, la tríada milagro-misterio-autoridad se convierte en el mecanismo de dominación:

el hombre se hubiera inclinado ante ti si le hubieras dado el pan, porque no hay nada más incontestable que el pan; pero si, al mismo tiempo, otro se hubiera adueñado de su conciencia humana - oh, entonces el hombre, incluso, arrojará tu pan e irá tras él, que engaña a su conciencia. (...) No hay preocupación más honda e intensa para el hombre cómo, permaneciendo libre, encontrar rápidamente a alguien ante quien podría inclinarse. Pero busca inclinarse ante una fuerza indiscutible, tan indiscutible que sin duda y todos a la vez estarían de acuerdo en su adoración (Dostoievsky, 1880: cap. V).

Así, el milagro se reduce a la renuncia a la libertad por el pan terrenal, mejor dicho, por el control social y la seguridad; el misterio – a la nueva verdad que establece qué es el bien, qué es el mal, quién es leal, quién es traidor; y la autoridad – a la figura de adoración, convertida en el dueño de las conciencias, que distribuye los panes terrenales y espirituales, asegurando la normalidad y librando al ser humano de toda responsabilidad por sus acciones. Pero, si trazamos los paralelos entre los significados de la tríada y los conceptos políticos de Carl Schmitt, entonces el milagro sería la decisión política indiscutible; el misterio – la ideología de una unidad política específica; y la autoridad – el Soberano, la fuente de la verdad, que toma decisiones políticas, indica quién es el amigo y quien es el enemigo, dicta normas y leyes, pero no se subordina a ellos, porque no puede subordinarse a su propia creación, y por lo tanto está fuera y por encima de lo que le pertenece.

Sin embargo, Carl Schmitt tiene su propia tríada fuertemente interrelacionada: el Estado, la soberanía y lo político. Son tres conceptos centrales en el pensamiento político schmittiano, siendo el último, el de lo político, el fundamental, porque integra y da sentido particular a los otros dos.

Schmitt conceptualiza lo político como contraposición en espacio público de categorías de amigo y enemigo, y le atribuye el mismo papel constitutivo que las categorías de lo bueno y lo malo en la moral, lo bello y lo feo en el arte, rentable y no rentable en la economía, pero sin el determinado ámbito de su actuación. La relación amigo/enemigo se caracteriza meramente por su intensidad, pero que está presente en todo, en todos los ámbitos del quehacer humano. Esto significa que virtualmente todo puede ser politizado, es decir, convertido en asunto público por la intensidad de la relación antagónica amigo/enemigo, «cruzando la frontera (por cierto “imaginaria”) entre lo público y lo privado», creando «espacio público virtual», en el cual se desarrolla el enfrentamiento para combatir al enemigo con la intensidad esperada en un enfrentamiento político (Arditi, 1995: 341). En Schmitt, el sentido de lo político incluye lo público y lo institucional, pero, a diferencia de la política, lo político rebasa esos espacios, constituyendo, como lo subraya Ardití, un espacio público virtual, móvil y ubicuo, que eventualmente puede abarcar cualquier otra esfera del quehacer humano (1995: 343).

Para Schmitt «el concepto de Estado presupone el concepto de lo político. (...), el Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales» (Schmitt, 2016b). Por lo tanto, el Estado nacional es

la identidad entre gobernantes y gobernados, dominadores y dominados, identidad entre el pueblo y su representación en el parlamento, identidad entre Estado y pueblo que vota, identidad entre Estado y ley y, finalmente, identidad entre lo cuantitativo (mayoría o unanimidad) y lo cualitativo (lo justo de la ley) (Schmitt, 2016b: 34).

En otras palabras, es una totalidad sin fisuras, monolítica, donde las partes – la sociedad civil y el Estado — se entrelazan y son idénticas entre sí, y no admiten presencia de un *otro* diferente, presupone un denominador común que hace posible que toda la sociedad devenga en una unidad absolutamente homogénea y este *otro* se perciba no como un adversario, un oponente o un contrincante, sino como una amenaza para esta unidad, para el modo de su existencia. Este *otro* es una amenaza existencial, un enemigo en «permanente disposición a guerra, esto es, la permanente posibilidad cierta de muerte» (Strauss, 2008: 143). Por otro lado, esta identificación nacional se da en relación con algo externo y amenazante, como el otro pueblo u otro Estado. Por ello en Schmitt lo político hace referencia primordial al Estado en cuanto es la expresión de la unidad de un pueblo frente a sus enemigos y la guerra se vuelve constitutiva de lo político, no su mero instrumento (Álvarez Yágüez, 1998: 154). Por ello es la aseveración que lo político es anterior al Estado. En ese contexto actúa el Soberano de Schmitt en procura de seguridad, el orden y la paz.

En cuanto al Sumo Sacerdote, este por el gran amor a la humanidad hasta está dispuesto a ser el dueño de las conciencias de la multitud, para que la gente no piense, no sufra, no se atormente.

Les diremos que todo el pecado cometido será perdonado, si se hace con nuestro permiso y lo haremos por el amor, pues, de sus pecados, el castigo será para nosotros y el placer para ellos. Y nos adorarán como a bienhechores que llevan sus pecados ante Dios (Dostoievsky, 1880: cap. V).

Así nace no sólo el ser sacro, dispuesto a asumir el pecado humano y sacrificarse por el amor a todos, sino también el poder unipersonal del gran mártir, que se inmola por la felicidad de toda la humanidad, se esclaviza a su propio poder, «atributo de seres que pagan por ello, y pagan con su propia personalidad: no existe poder, sobre cuyo poseedor no caería la sombra de los cuernos del becerro de sacrificio» (Caillois, 2004: 118). De esta manera el gran mártir se convierte en autoridad absoluta, personificando el poder sagrado y sacrificial, ante el cual pueden inclinarse «sin duda y todos a la vez». Sin duda porque es la fuente de la verdad y es sagrado. Y todos a la vez porque la comunidad misma es una homogénea totalidad de una unidad ideológica, basada en el mito, en la fuerza de la misma “verdad” y en el poder que la produce.

En cierto modo, para Schmitt, un católico devoto, todo poder es el poder divino. «Todo poder es de Él, y es, y permanece en su divinidad y su condición de bien. Si el Diablo tuviera poder, entonces, y ese poder, precisamente por ser poder, sería divino y bueno», cita al Papa Gregorio Magno (2016c: 426). En sus obras tempranas *La dictadura* y *Teología Política* Schmitt se fundamenta y desarrolla las ideas de Hobbes, expresadas en su obra capital *Leviatán*, ideas que fueron cuestionadas y criticadas por las teorías políticas liberales de la Modernidad más tardías, como, por ejemplo, el estado de guerra de todos contra todos, la renuncia a la parte de libertad para conseguir protección y seguridad, y sobre todo, la unidad entre el poder cívico y el religioso en una sola estructura de Estado omnipotente. El monstruo *Leviatán*, con la espada de César y el báculo de pastor espiritual en sus manos es el símbolo del poder más importante de la tierra, el poder de «dios mortal». En la «Leyenda» este poder está encarnado en el Gran Inquisidor, un hombre de noventa años que expulsa a Cristo de sus dominios.



Pero el trabajo del Gran Inquisidor aún no ha terminado, queda una cosa más por hacer, la última: la construcción de una comunidad universal encabezada por un solo Soberano, «un ser en torno a quien [se puede] unirse, formando un inmenso hormiguero de paz y concordia, ya que la necesidad de la unión universal es el otro de los tres supremos tormentos de la Humanidad» (Dostoievsky, 1880: Capítulo V). Así, en la «Leyenda» se plasma una perspectiva política que va más allá del marco de esta localidad concreta, es decir, se habla de una política de alcances planetarios con el objetivo bien determinado: lograr una comunidad global homogénea y uniforme, en donde las partes del todo son idénticas entre sí e impere una unidad consensuada. Los medios para lograrlo no difieren de los que ya había aplicado con el sumo éxito el Gran Inquisidor en su localidad: el milagro, el misterio y la autoridad. Es decir, César como Sumo Sacerdote, fusión absoluta entre la política y la religión, el Estado y la Iglesia, formando la «estructura sacral» de Carl Schmitt, que conducirá a la humanidad a un mundo unificado, bajo el mando de un soberano unipersonal, que lo llevará a la paz y la armonía total.

Con nosotros, todos serán felices y ya no se rebelarán ni se destruirán unos a otros, como en vuestra libertad, en todas partes. Oh, los convenceremos de que solo serán libres cuando renuncien a su libertad y se sometan a nosotros (Dostoievsky, 1880: cap. V).

Sin embargo, en este afán del Gran Inquisidor de dominio imperial se halla la radical diferencia frente al pensamiento de Carl Schmitt. El esfuerzo teórico del jurista berlinés se enfoca en problematizar asuntos políticos y jurídicos referidos al Estado nacional moderno en procura de seguridad frente a otros Estados. Su tríada Estado/soberanía/lo político no sólo tiene una comarca nacional determinada, sino, también, se delimita por la coyuntura concreta del momento histórico. En otras palabras, frente al pretendido universalismo del Gran Inquisidor Carl Schmitt expone lo concreto y lo fáctico dentro de unas circunstancias determinadas.

### **3. La libertad y la verdad**

Mientras tanto, la figura de Cristo en la «Leyenda» se identifica absolutamente con la libertad. «Con un corazón libre, una persona debe en lo sucesivo decidir por sí misma lo que es bueno y lo que es malo, teniendo sólo tu imagen ante sí como guía» (Dostoievsky, 1880: cap. V), comenta el Gran Inquisidor en su monólogo. La libertad de voluntad, la libertad de conciencia, la libertad de perfeccionamiento personal. Y es precisamente por esto el Gran Inquisidor lo rechaza, lo amenaza con quemarlo en la hoguera y, finalmente, lo echa de sus tierras. No puede permitir que se tenga otro guía que no fuese él solo, menos si encarna el sentido de la libertad. Porque en esencia el Gran Inquisidor «libera» a las personas de su libertad y, en el acto, las priva de su humanidad, colocándolas en un umbral ente lo humano y no humano.

El Sumo Sacerdote es consciente de que siempre habrá un pequeño grupo de humanos que no estaría dispuesto hacer el trato y perder su libertad y su dignidad humana. Pero para ellos siempre se puede «encender hogueras», como las que humeaban en el momento de la llegada de Cristo a la localidad. Esta aparición entre las cenizas de cientos de herejes

quemados el día anterior es más que metafórica. Los cien herejes, que han conservado su libertad de conciencia, son el fundamento de la libertad misma, no como concepto abstracto, sino como el acto de ser humano. ¿De dónde más podría salir la figura que personifica absolutamente la libertad, sino de estas cenizas, y no por ser un símbolo extremo, sino por ser fundamental? En este sentido, la misma descripción de la figura de Cristo no es menos metafórica: «La Luz, la Ciencia y la Fuerza fluyen de sus ojos (...) De Él, de sus ropas, emana una virtud curativa» (Dostoievsky, 1880: cap. V). La luz, la ciencia y la fuerza es lo que solemos asociar con la verdad, y esta verdad en Dostoievsky toma forma de una virtud curativa, es decir, un acto moral acorde con su esencia. Y su esencia es la libertad. En otras palabras, en la «Leyenda» la verdad y la libertad se identifican absolutamente. Toda verdad sin la libertad pierde su veracidad, se convierte en una entelequia, en una afirmación cerrada sobre sí misma y a la vez negándose a sí misma. Pero la libertad sin la verdad se convierte en (dis)límite, sin orientaciones ni fundamentos, solo una voluntad de poder inconmensurable.

Por otro lado, Carl Schmitt en su texto *Teología política* sostiene la tesis de que todos los conceptos políticos modernos referidos al Estado son conceptos teológicos secularizados y, sobre esta base, desarrolla el concepto de soberanía y el Soberano, que toma decisiones políticas a semejanza de milagro en la teología, es decir, fuera de toda norma jurídica, para establecer/reestablecer el orden. Ahora, según Erokhov para Schmitt «era fundamental mostrar que la clave para el conocimiento de la deidad es el soberano, que mantiene una conexión sagrada con Dios» (2019: 28), para que el sacro heroísmo del poder establezca su propio orden personal (pág. 29). Exactamente esto describe Dostoievsky en la «Leyenda». El Gran Inquisidor estableció su orden personal, basándose en sus conocimientos sobre Cristo y sus tentaciones en el desierto. Pero dispuso este conocimiento para erigirse como «dios mortal»; la «conexión sagrada» la utilizó para la negación de la deidad misma; y la verdad la convirtió en su opuesto radical.

La figura del Gran Inquisidor se convierte, entonces, en una figura divina y sagrada, conectada sólo consigo misma, en la fuente directa e inmediata de la verdad, el derecho, la legalidad, la norma y la moral. Exactamente aquello que el jurista Carl Schmitt indicaba «como efecto inmediato de la revolución nacionalsocialista» que otorgó la condición de Soberano, y las consecuentes facultades, al Führer (Agamben, 2006: 215). De esta manera la verdad irremediabilmente muta en una ideología y el orden adquiere condición de totalidad, basada en el representante plenipotenciario de sí mismo, que articula y realiza los «deseos más íntimos» de la comunidad (Dostoievsky, 1880: cap. V): la seguridad, la unidad, la aclamación. El Gran Inquisidor construyó una relación causal entre ellos: para garantizar la seguridad es necesaria la unidad, la unidad sólo es posible si la comunidad es uniforme, construida sobre la base de la verdad y la fe innegables, cuya fuente y el guardián es el Soberano, que está fuera de la norma por el mismo creada. En otras palabras, los conceptos teológicos – el milagro, el misterio, la autoridad – se transforman y cobran nuevo sentido en mundo «nuevo».

«Mientras lo religioso-teológico estuvo en el centro, la posición *cujus regio ejus religio*<sup>1</sup> tenía sentido político», asevera Carl Schmitt (2016b: 364), refiriendo este paradigma al contexto premoderno, que desaparece con la conformación de Estados nacionales, después de la firma del Tratado de Westfalia (1648). Lo problemático de este argumento está en que ese «sentido político» comenzó a regir dentro de las fronteras nacionales, basándose en la

1 De quien es el poder, de aquel es la fe

fuerza del poder estatal. Así, lo «religioso-teológico» se reduce a tan sólo ideología, que este poder impone desde arriba, por ejemplo, racial, de clase, de mercado, imperial, etc. Según Erokhov (2019), la teología política de Schmitt es esencialmente una teología ideológica, que pretende formar no tanto una visión política mayoritaria dentro del Estado, sino impulsar la construcción de un nuevo Estado, y el concepto de lo político, como tal, se construye sobre esta base. El «enemigo», en este sentido, puede ser cualquiera a quien el Soberano señale, a base a su propio entendimiento o interés personal, por ejemplo, los cien herejes quemados en la hoguera o el Cristo descendido, el símbolo de la libertad y la verdad.

Es un sistema que se cierra sobre la figura del Soberano, que le pertenece, porque es su creador y como creador está fuera del sistema, sin someterse a sus leyes y normas. Sin embargo y de manera paradójica, él también pertenece al sistema, aun estando por encima y fuera de él. La «Leyenda» culmina con el beso de Cristo que le da al Sumo Sacerdote, como respuesta a su «confesión». Y «el beso arde sobre su corazón, pero el viejo se queda en la misma idea» (Dostoievsky, 1880: cap. V). Este giro idiomático «sobre el corazón» en lugar de «en el corazón», según Ugryumova,

adquiere un nuevo significado: un beso, pero además el que arde sobre el corazón como un sello en llamas, deja una marca indeleble en él. La siguiente frase transmite, a nuestro juicio, la sumisión ideológica del personaje, “él se queda en la misma idea”, como en cautiverio (2012: 272).

En otras palabras, el Gran Inquisidor, habiendo creado un sistema basado en la no-libertad, se convirtió en su principal prisionero y sin posibilidad de rebelión. En este sentido, el decisionismo de Carl Schmitt también encuentra un obstáculo insalvable, de hecho, su Soberano no tiene el monopolio de la última decisión, su poder está limitado por el sistema que él mismo constituyó, todas sus acciones están dictadas por el propio sistema y subordinadas a este, o, mejor dicho, al fundamento sobre cual fue levantado. Y este fundamento es el poder y la posesión del poder. Al final toda decisión, toda norma, toda ley son dictadas en función del poder y la preservación del poder. Es decir, el poder por el poder mismo. El omnipotente Gran Inquisidor no puede permitir ni permitirse que Cristo se quede en sus dominios, aun siendo la única entidad con la cual puede recobrar su propia personalidad y despejar, aunque sea por unos instantes, su profunda soledad y aislamiento. Solo su silenciosa presencia constituye una amenaza a la existencia del Sumo Sacerdote como Soberano. En términos de Carl Schmitt, Cristo y todo lo que personifica – la verdad y la libertad – es el enemigo existencial del Gran Inquisidor y de allí, de la localidad que él gobierna. La sombra de los cuernos del becerro del sacrificio recae sobre el Gran Inquisidor y sobre el Soberano de Schmitt, no sólo en el sentido de la pérdida de su personalidad, sino también en sentido de la pérdida de su propia libertad.

#### **4. Tecnologías de dominación**

Tal vez el capítulo sobre el Gran Inquisidor de la novela *Los hermanos Karamazov* es la expresión más profunda de la radicalmente diferente comprensión de Dostoievsky de la natu-

raleza humana: el principio divino en el hombre, dotado de comprensión del bien y el mal y que está en libertad de escoger entre ellos, pero siempre con la posibilidad de superarse y de perfeccionarse en esta libertad. Esta es la crítica de fondo a la figura del Sumo Sacerdote, que «no cree en las personas, no cree que sean capaces de revelar en sí este principio divino absoluto» (Evlampiev, 2008: 164). El Gran Inquisidor, privando a la persona de su libertad, le aliena de su naturaleza humana, de su personalidad única e irrepetible, convirtiéndola en una criatura sin rostro, sin voluntad, sin posibilidad de relacionarse con el otro, incapaz de conocer la verdad, elegir entre el bien y el mal y crear una comunidad.

Carl Schmitt, por su lado, construye sus teorías partiendo de la naturaleza dañada del ser humano, agresivo y permanentemente dispuesto a guerra. Este «material» dañado sólo puede ser agrupado en una «unidad política nacional» bajo la fuerza del líder, quien se vale del mito y del estado de excepción que

se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal (y)[...] no sólo se presenta cada vez más como una técnica de gobierno y no como una medida excepcional, sino que inclusive deja también salir a la luz su naturaleza de paradigma constitutivo del orden jurídico (Agamben, 2017: 32).

El orden, que se diferencia del instaurado por el Gran Inquisidor más de forma que de fondo, es el instrumento para lograr una homogénea masa humana, sometida a los dictámenes del poder.

El Gran Inquisidor revela en su monólogo que las tres tentaciones, que se convirtieron en el fundamento para la constitución de su sistema de poder, fueron susurradas a Cristo en el desierto por «el espíritu de negación y la nada» (Dostoievsky, 1880: cap. V). Lo que Cristo rechazó, lo recogió el Gran Inquisidor. Carl Schmitt, a su vez, se inspiró y desarrolló las ideas de Thomas Hobbes. «La autoridad, no la verdad, crea las leyes», cita Schmitt a Hobbes (2016a: 32) y enfatiza: «El creador del mundo es al mismo tiempo un legislador, es decir, una autoridad legitimadora» (pág. 44). El fin último anunciado por la autoridad, tanto para el Sumo Sacerdote como para Schmitt, es la seguridad. Su precio es la renuncia a la libertad y la individualidad. Ambos se basan en el principio de la relación mutua entre la protección y la obediencia, «*the mutual relation between Protection and Obedience*, cuya obligatoria observancia exige tanto la naturaleza humana como la ley divina» (Schmitt, 2016b: 329). La naturaleza humana para ambos es pecaminosa y corrupta, incapaz de crear una comunidad sin el «derecho divino», es decir, sin el poder. La comunidad para ambos es una homogénea totalidad sin rostros, un conjunto indiferenciable de unidades humanas obedientes, sea «el hormiguero humano» del Inquisidor o «la unidad política nacional» de Schmitt.

El desconcierto y los riesgos que produce la pluralidad de sentidos nos permite comprender por qué los tiranos, los dictadores, los líderes totalitarios, así como gran parte de los filósofos, soñaron con encontrar una verdad que permitiera homogeneizar los sentidos que se expresan en la pluralidad de opiniones. En efecto, esa supuesta verdad permitiría solventar la dificultad que encierra la coexistencia de la pluralidad con la necesidad de mantener la unidad del orden social. (...) Pero las

promesas de armonía y seguridad que encierra esa unión entre verdad y política han desembocado siempre en el terror. Ello no se debe a la falta de conciencia del pueblo o a su poca ilustración, sino al intento, muy poco realista, de suprimir la pluralidad del mundo humano en nombre de una verdad incuestionable (Serrano Gómez, 2002 :90).

Esa comunidad se funda en la verdad del poder, es decir, en la ideología, cuya fuente es la autoridad, ya sea el Gran Inquisidor, el Soberano o el líder de la nación, quien decide para todos qué es bueno, qué es malo, qué es un acto de bien y qué es una ofensa, quién es amigo y quién es enemigo. Por lo tanto, el poder solo puede ser el poder, si la autoridad – el Soberano o el líder de la nación – tiene la espada de César en una mano y el báculo de Sumo Sacerdote en la otra, para crear una “estructura sagrada” del Estado/Iglesia en la figura del Soberano legislador, juez y censor.

El principal soporte de esta estructura es el misterio, el pan espiritual que

crea el temor reverente, el miedo y el terror. El hombre siente escalofríos ante el demonio o ante la ira de Dios. Pero su actitud es ambivalente —está atemorizado y fascinado a la vez—; experimenta momentos de entusiasmo extremo durante los cuales se identifica con lo sagrado. [...] Hay siempre un factor de cálculo, con frecuencia en ambas partes. El líder usa y realza el sentimiento de temor reverente; los secuaces se aborregan junto a él para alcanzar sus fines (Neumann, 1943: 121).

Para afianzar la seguridad existe el mecanismo del milagro. Y si en la «Leyenda» es el control social a través de la «distribución del pan terrenal», en Schmitt el milagro es la decisión del Soberano, que va más allá del marco de la ley, que crea una nueva realidad normativa. En cualquiera de los dos casos el «milagro» es el mecanismo que está a la disposición del sistema de poder y su tecnología política, que funciona para alcanzar el fin último, su preservación. Precisamente por eso la «seguridad» de la comunidad implica la limitación o la renuncia a la libertad, lo que deviene en la seguridad del sistema de poder con la autoridad en la jefatura de la «estructura sagrada».

Y así se construye el triple mecanismo de la tecnología política: milagro/decisión; misterio/ideología; autoridad/soberano. Lo único que puede atascar este mecanismo es la libertad. Tanto para el Sumo Sacerdote como para Schmitt, la libertad es problemática. Para ambos, conduce al caos, a la rebelión, a la guerra civil, a la desintegración de la comunidad construida.

La crítica de Schmitt a las teorías liberal y anarquista, y ciertamente a la sociedad liberal, radica precisamente en la amenaza a la unidad política nacional y a su sistema de poder soberano a través de las expresiones libres del individuo, lo que conlleva a la pluralidad de opiniones. La decisión de la autoridad puede ser impugnada, descalificada, rechazada; la unidad – destruida; la autoridad – socavada. Para Schmitt, la libertad es concebible sólo en el marco de la tríada milagro/misterio/autoridad, o como dice el Sumo Sacerdote: «sólo serán libres cuando renuncien a su libertad y se sometan a nosotros» (Dostoievsky, 1880: cap. V). El exilio de Cristo en la «Leyenda» es una metáfora de la expulsión no sólo de la verdad, sino también de la libertad, es decir, de lo que hace del ser humano humano.

## A modo de conclusión

La lectura dialógica del monólogo del Sumo Sacerdote y de los textos de Carl Schmitt permitió revelar, en primera instancia, el fundamento esencial de sistema de poder presentado en el texto «Leyenda de Gran Inquisidor» de Dostoievsky, a saber, la naturaleza dañada, corrupta y agresiva del ser humano. A partir de esta premisa se constituyen unas relaciones políticas, en las cuales el único sujeto político existente es el ente supremo – el Gran Inquisidor, en Dostoievsky, o el Soberano, en Schmitt – que está por encima del Estado y actúa, de ser necesario, fuera del marco normativo y jurídico. La legitimidad y la legalidad de estas relaciones y actuaciones fuera de la ley es proporcionada por la «verdad» o ideología, interpretada por el propio ente supremo, convirtiéndola en el centro del sistema. De esta manera el sistema de poder se cierra sobre el ente, la fuente y el intérprete de la «verdad», apoyado en los mecanismos de control social de redistribución de los bienes o en la violencia extrema. La amalgama «panes espirituales» / «panes terrenales», es decir, la ideología y el control social, asegura un conjunto homogéneo e impersonal de unidades humanas sin conexión, incapaces de relacionarse entre sí para crear una comunidad política, porque se relacionan solo con el ente supremo como masa despersonalizada. El mecanismo fundamental para la constitución del sistema es la promesa básica de seguridad, que demanda no solo la obediencia sino la supresión de toda diferencia, divergencia, oposición al poder, al sistema y su ideología. La seguridad directamente se asocia con el orden, que puede cumplirse efectivamente sólo en una comunidad homogénea. De esta manera se cierra el círculo: todos los mecanismos dispuestos en la tríada milagro/misterio/autoridad se retroalimentan y terminan conformando la tecnología política de dominación para asegurar el poder por el poder mismo. Para el poder del Gran inquisidor, el Soberano o el líder de la nación la pluralidad, la diversidad, la diferencia representan la amenaza directa a su existencia. Por eso las limitaciones o las restricciones de la libertad y, por ende, a la propia dignidad humana, siempre serán justificadas con el mismo argumento que esgrimen el Gran Inquisidor y el Soberano de Carl Schmitt: la seguridad, el orden y la armónica paz. Contradictoriamente, ese no es un sistema exclusivo de los regímenes de corte autoritario/totalitario. Las democracias, tanto liberales como populares y populistas, no han escapado de la tentación de implementar las tecnologías políticas, entendidas como dispositivos y mecanismos de dominación política interrelacionadas entre sí, que en el fondo atentan contra la libertad, por ende, contra la dignidad del ser humano.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2017). *Homo sacer, II, 2 Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Álvarez Yáguez, J. (1998) Bellum versus agora, *Revista Internacional de Filosofía Política* (12) pp. 153-176, disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?id=bibliuned:filopoli-1998-12-A0695A11-948D-0BC1-D5A1-1452C753DB33>

- Arditi, B. (1995) Rastreando lo político, *Revista de estudios políticos* (nueva época), N°87, Enero-Marzo 1995, pp. 333-351, disponible en <https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEs-Pol/article/view/46840>
- Barder, A.D. (2009). Lessons from the Grand Inquisitor: Carl Schmitt and the Providential Enemy. *Theory & Event* 12(3), doi:10.1353/tae.0.0082.
- Berdiaev, N. (2008). *El espíritu de Dostoievsky* [Mirovozhrenie Dostoyevskovo] Trad. O. Trankova. Granada: Nuevo inicio.
- Byung-Chul Han (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Caillois, R. (2004). Power. En Ollie Dennis *College of Sociology*. Ed. V. Yu. Bystrov. (pp 115-132). San Petersburg: Science.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- Collison, L. (2020). Schmitt, Katechon, Dictator, Grand Inquisitor, *Memorias de Congreso The Society for European Philosophy and The Forum for European Philosophy*, 30–31 October and 6–7 November 2020, Londres. Disponible en [https://www.academia.edu/45464563/Carl\\_Schmitt\\_and\\_Dictator\\_Katechon\\_Grand\\_Inquisitor](https://www.academia.edu/45464563/Carl_Schmitt_and_Dictator_Katechon_Grand_Inquisitor)
- Dostoievsky, F.M. (1880). El Grand Inquisidor. En *Hermanos Karamazov*. Moscow: Russian Historical Library. Disponible en <http://rushist.com/index.php/rus-literature/4156-dostoevskij-legenda-o-velikom-inkvizitore-chitat-onlajn>
- Dostoievsky, F.M. (2008). *Los demonios*. Moscow: LitRes.
- Erokhov, I. A. (2019). Ideological theology of Carl Schmitt. *History and Modernity. Release* №3(33), 24-48. Disponible en <https://doi.org/10.30884/iis/2019.03.02>
- Evlampiev, I. I. (2008). What did Dostoievsky believe in? *Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series: Philosophy. Philology*, (1), 150-166. Disponible en <https://cyberleninka.ru/article/n/vo-chto-veril-dostoevskiy>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Traducción de: Aurelio Garzón del Camino. Argentina: Editorial Siglo XXI.
- García, L. (2018). La irracionalidad de la técnica. Aproximaciones a los conceptos de mito y líder carismático en Carl Schmitt. *Estudios de Filosofía*, 57, 11–33. Disponible en <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n57a02>
- Kharichkin, I. K. (2013). On the concept of “Political technologies” *Bulletin of the State University of Management* No. 8, 75-78. Disponible en <https://cyberleninka.ru/article/n/o-ponyatii-politicheskije-tehnologii>
- Neumann, F. (1943). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. Trad. Vicente Herrero y Javier Márquez. México: Fondo de Cultura Económica
- Schmitt, C. (1968) *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Trad. del alemán por José Díaz García. Madrid: Revista de Occidente.
- Schmitt, C. (2016a). *Teología política*. Ed. A.F. Filippov. St. Petersburg: Science.
- Schmitt, C. (2016b). Concepto de lo político en *Teología política*. Ed. A.F. Filippov. St. Petersburg: Science.
- Schmitt, C. (2016c). Talk about power and access to the ruler. En *Teología política*. Ed. A.F. Filippov. St. Petersburg: Science.

- Serrano Gómez, E. (2002). *Consenso y conflicto, Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia
- Strauss, L. (2008) Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt en *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": Sobre un dialogo entre ausentes* de Heinrich Meiere. Buenos Aires: Katz editores.
- Ugryumova, E. N. (2012). On the silence of Christ in the legend of the Grand Inquisitor F. M. Dostoievsky. *Bulletin of Bashkirsk University* (1), 271-272. Disponible en <https://cyberleninka.ru/article/n/o-molchanii-hrista-v-legende-o-velikom-inkvizitore-f-m-dostoevskogo>
- Zagrebel'sky, G. (2017). *Libres siervos: El Gran Inquisidor y el enigma del poder (Estructuras y procesos - Derecho)*, Madrid: Trotta S.A.



## La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega

### The reception through Nietzsche of the meaning of hero in Ortega

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA\*

**Resumen:** Este trabajo expone cómo Ortega y Gasset interpreta la noción de héroe a través de su lectura de la obra de Nietzsche, de las notas de trabajo que toma de su lectura y de cómo traduce el filósofo alemán la idea de Píndaro sobre llegar a ser quien se es. Se analiza, asimismo, el modo como interpreta Ortega las ideas fundamentales de la filosofía de Nietzsche y su importancia en el contexto de la obra del filósofo español y del sentido en ella de la heroicidad.

**Palabras clave:** Ortega, Nietzsche, heroicidad, vida

**Abstract:** This paper presents how Ortega y Gasset interprets the notion of the hero through his reading of Nietzsche's work, the working notes taken from his reading and how the German philosopher translates Pindar's idea of becoming who one is. It also analyses the way in which Ortega interprets the fundamental ideas of Nietzsche's philosophy and their importance in the context of the Spanish philosopher's work and the meaning of heroism in it.

**Keywords:** Ortega, Nietzsche, heroism, life

---

Recibido: 10/01/2023. Aceptado: 22/05/2023.

\* Miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset — Gregorio Marañón de Madrid. Líneas de investigación: la filosofía contemporánea y, concretamente, la obra de José Ortega y Gasset. Publicaciones recientes: «Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923», en López Molina, Antonio M.; Roldán Panadero, Concha y Zamora Bonilla, Javier (eds.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas. Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta*, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021, pp. 235-260; «La dimensión estimativa de la heroicidad en José Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 40 (2020), pp. 139-145. Contacto: estudiosorteguianos.ich@fogm.es.

## Introducción

Para exponer el influjo de la filosofía de Nietzsche, y, específicamente de su interpretación de la heroicidad en Ortega, se partirá del análisis de la gestación de su interés por Nietzsche. A continuación, se expondrá la recepción por Ortega de la filosofía del alemán, deteniéndonos en su concepción de la vida, reparando para ello en las notas de Ortega a las obras que maneja del filósofo alemán. En tercer lugar, se analizará el sentido de la posición crítica de Ortega ante la filosofía del alemán, cuyas matizaciones, ilustradas en sus notas de trabajo, giran en torno a la idea de racionalidad. Por último, afrontaremos el estudio de la influencia de Nietzsche en la idea de la heroicidad de Ortega, a través de la traducción del lema pindárico que maneja.

El estudio y la interpretación orteguiana de Nietzsche han sido analizados por numerosos investigadores; sobre todo, a partir del nivel de análisis que supuso la obra de 1967 de Gonzalo Sobejano *Nietzsche en España* (2004: 527-565), que tiene como precedente y fuente, a su vez, el estudio de Rukser (1962: 341-344). Entre los estudios sobre la relación entre las dos filosofías, destacamos los trabajos de Pedro Cerezo o Jesús Conill, quienes asientan la presencia de Nietzsche a lo largo de toda la obra del filósofo madrileño.<sup>1</sup> Esteban Ruiz (2017) ha aquilatado este influjo.

Las notas de trabajo de Ortega sobre Nietzsche aportan nuevas fuentes a esta investigación. Avalan el continuado interés por la obra de este filósofo y muestran algunas de las claves para su comprensión, importantes para perfilar el significado de «héroe».<sup>2</sup> Con el fin de precisar su interpretación, además de atender a los ensayos de Ortega, citaremos las obras de Nietzsche según las ediciones conservadas en la Biblioteca de Ortega en la Fundación Ortega — Marañón, manejadas y anotadas por el propio filósofo madrileño.

## Claves de comprensión del interés de Ortega en Nietzsche

El interés de Ortega por Nietzsche es motivado por su contacto con Unamuno y con Ramiro de Maeztu.<sup>3</sup> Simmel, ya en Alemania, le sirve también de acicate y le permite pergeñar una integración de la filosofía del alemán con el neokantismo. Estas incitaciones han sido expuestas por los investigadores referidos.<sup>4</sup> Entre 1902 y 1906, período en que el filósofo madrileño posteriormente confiesa encontrarse en la «zona tórrida de Nietzsche»,<sup>5</sup>

1 Vid. Cerezo Galán (2011) y Conill Sancho (2001, 2019a y 2019b).

2 Ortega y Gasset (2017).

3 Vid. la carta de Ortega a su padre, en Vigo, de 9 de agosto de 1902, en Ortega y Gasset (1991: 89-90); *vid.* la carta a sus padres, en Vigo, de 14 de agosto de 1902 (*ibid.*, 93-95) y *vid.* la carta a Miguel de Unamuno, en Madrid, de 6 de enero de 1904, en Ortega y Gasset (1987: 30-31).

4 Vid. Sobejano Esteve (2004: 528-530), *vid.* Conill Sancho (2001: 55) y *vid.* Ruiz Serrano (2017: 43 y ss.).

5 José Ortega y Gasset, «El sobrehombre» (1908), en *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset — Gregorio Marañón / Taurus, 2004-2010, tomo I, p. 176. En adelante, se citarán las referencias a esta edición de las obras de Ortega indicando el título de la obra, entre paréntesis el año de publicación y a continuación la referencia a esta edición (2004-2010: I, 176). Para una clasificación en etapas de la influencia de Nietzsche sobre Ortega, *vid.* Cerezo Galán (2011), quien distingue dos períodos en el pensamiento del filósofo madrileño en que la presencia del alemán es más intensa: entre 1902 y 1905 y entre 1914 y 1925.

escribe diversos ensayos cuya raigambre nietzscheana es patente.<sup>6</sup> Las clases en Berlín con Simmel y la lectura de la obra de este, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), vertebran en Ortega un itinerario de interpretación, sustentado en su previa lectura en su idioma original en Leipzig, consistente en reconocer en su teoría una propuesta ética.<sup>7</sup> Tras ello, elabora el artículo para *El Imparcial* de 13 de julio de 1908 titulado «El sobrehombre», en el que explicita esta línea de interpretación.<sup>8</sup> Esta radica en la consideración de que la vida en su devenir se condensa en multiplicidad de contenidos cualitativos determinados, y estos a su vez se incardinan en la vida y sólo funcionan como tales en tanto que se incardinan en ella. El centro de atención para Nietzsche es, así, el hombre, la «persona», como condensación de la vida y sujeto moral.<sup>9</sup> El «Sobrehombre» nietzscheano, tras su patetismo estético, configura para Ortega una norma ética, un «ideal» que representa el «tipo Hombre».<sup>10</sup> Y el conjunto de dichas calificaciones en que la vida se condensa es para él en última instancia la «cultura».<sup>11</sup>

Las dos ideas claves en esta comprensión, a través de la interpretación de Simmel, son, pues —como señala Sobejano—: la atención a la vida como *pleonexia*, «más vivir», trascendencia dinámica; y la idea de su condensación o cristalización en contenidos, que conforman la cultura, y su modulación vital humana de manera ascendente o decadente en relación con ese dinamismo.<sup>12</sup> En sus trabajos «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1911) y *Lebensanschauung* (1918), Simmel afianza estas ideas.<sup>13</sup>

### El diálogo de Ortega con la filosofía de Nietzsche

A partir de estas claves de comprensión, se puede apreciar el influjo de Nietzsche en todos los ámbitos de pensamiento de Ortega: en su epistemología (a través de la idea de «perspectiva»), en su estética (a través de la primacía de la «creación»), en su ética (a

6 Vid. «Glosas inactuales» (1902), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 3-8), ensayo tras cuyo título resuenan las *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Vid. «Notas alemanas.— El filósofo y la mujer, apólogo, fábula o patraña» (1905), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 49-52), en que se hace eco de la publicación de las hasta entonces inéditas cartas de Nietzsche, aludiendo a la segunda parte del tercer volumen de su epistolario completo, en Nietzsche (1905). Vid. «[Discurso para los Juegos Florales de Valladolid]» (1906), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 74 y 90), en que alude a la idea de la vida como *pleonexia* y la utilidad de la historia para la vida, conforme a la nietzscheana *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

7 Para la declaración de esta nueva propuesta interpretativa, vid. la carta de Ortega a Francisco Navarro Ledesma, en Leipzig, de 30 de mayo de 1905, en Ortega y Gasset (1991: 616-617) y para su afianzamiento a través del tamiz de Simmel, vid. Simmel (1907: 197 y ss.). En la edición en castellano, vid. Simmel (1915: 203 y ss.). Tanto la edición original como su primera traducción al castellano se conservan en la Biblioteca del filósofo madrileño subrayadas por él. Para un análisis detenido de ello, vid. Ruiz Serrano (2017: 83-104 y 116-139).

8 Vid. «El sobrehombre» (1908), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 177).

9 *Idem*. Vid. Simmel (1907: 233 y ss.); en la versión en castellano, Simmel (1915: 237 y ss.).

10 «El sobrehombre» (1908), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 179). A pesar de que no puede no reconocerse una perspectiva de género en la expresión de Ortega, el uso de la mayúscula parece trascenderla y así referirse al ser humano en general.

11 *Ibid.*, 178.

12 Vid. Sobejano Esteve (2004: 536-537) y Conill Sancho (2001: 59-60).

13 Vid. Simmel (1988), para el primero de ellos. La versión alemana no se conserva en la Biblioteca de Ortega. Vid. Simmel (1918: 1-27), para el segundo. Este ejemplar sí se conserva subrayado por Ortega en su Biblioteca. Para su traducción al castellano, vid. Simmel (2007: 11-29).

través de la prevalencia de la «voluntad» para la trascendencia de sí y en su sociología (a través de la repristinación del «aristocratismo»<sup>14</sup>). Sin embargo, este se desmarca respecto al pensamiento del alemán en su formulación de la teoría de la perspectiva<sup>15</sup> y, en general, su influjo se ve tamizado por su integración con otras líneas de pensamiento. Incluso en el plano de la *pleonexia* vital, porque Ortega propone interpretar la tendencia de trascendencia que es la vida, en la línea de Simmel, como «más-que-vida».<sup>16</sup>

En cualquier caso, la convergencia es evidente: el dinamismo de la vida fundamenta el intento de Ortega de dinamizar también toda conceptualización. El propio «yo» y la «circunstancia» no son para él más que haces de relaciones estructuralmente condensadas, en la línea nietzscheana,<sup>17</sup> comprendiendo como él esa condensación particularmente humana de la trascendencia, de raíz vital, a través del lema pindárico «llega a ser quien eres».

Antes de entrar en ello, tenemos que describir con mayor detenimiento de qué manera comprende Ortega esa *pleonexia* vital y, para ello, atender a las obras conservadas con subrayados y a las notas que toma de su lectura.

Hay cuatro grupos de ediciones que maneja y subraya Ortega de la obra completa del filósofo alemán, según los ejemplares conservados en su Biblioteca. Las primeras ediciones leídas por el filósofo madrileño son en francés, entre las cuales se conserva únicamente la edición de *Humain, trop humain* de 1899. El segundo grupo, adquirido tras su estancia en Alemania, comprende la edición por Naumann en 1906 de *Friedrich Nietzsche's Werke*, de la cual sólo se conservan la selección de los fragmentos póstumos *Der Wille zur Macht* y la del ejemplar de *Also sprach Zarathustra*. El tercero, incluye el mayor número de obras de Nietzsche conservadas en la Biblioteca de Ortega, datadas entre 1917 y 1919 en torno a la edición por Kröner en formato bolsillo de las obras del filósofo alemán: *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*. A destacar, la selección y ordenación de los fragmentos póstumos de *Der Wille zur Macht* por Max Brahn en 1917 y la edición igualmente de ese año del epistolario del filósofo alemán *Gesammelte Briefe* elaborada por Oehler, cuya traducción al castellano por López-Ballesteros en 1919 es utilizada también por Ortega. En el marco de esta revisión de la obra de Nietzsche se produce la intensificación de la atención al mismo por el filósofo madrileño en torno a 1923. El cuarto grupo incluye las reediciones francesas por Mercure de France de *La Généalogie de la Morale*, en 1929, y de *Aurore*, en 1930, y la reedición por Kröner de *Die Geburt der Tragödie*, en 1930.

Entre las notas de trabajo escritas monotemáticamente sobre Nietzsche por Ortega hallamos un primer grupo elaboradas en torno a la edición alemana de 1906 de la selección de los fragmentos póstumos recogidos en *Der Wille zur Macht*. En una de esas notas destaca Ortega el «valor inmanente del proceso vital»<sup>18</sup> y se refiere a un fragmento en que Nietzsche

14 Vid. Sobejano Esteve (2004: 541 y ss.) y Ruiz Serrano (2017: 347 y ss.).

15 Vid. «Verdad y perspectiva» (1916), en *El Espectador I*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 162, nota).

16 Simmel (1918: 20); en la edición en castellano, Simmel (2007: 24). Ortega localiza en Platón la fuente del término griego *pleonexia*, vid. «Renan» (1909), en *Personas, obras, cosas*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 41).

17 Vid. «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 317), respecto a la condensación en el «yo», y vid. «[Variaciones sobre la *circum-stantia*]» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 299), respecto a la condensación en la «circunstancia». La exposición de su relación dinámica se encuentra en *Meditaciones del Quijote*.

18 Ortega y Gasset (2017: 11).

che se acerca a la comprensión del mismo, que haría explícita Simmel.<sup>19</sup> En esta anotación invita Nietzsche a «aprobar triunfalmente cada instante de la existencia».<sup>20</sup> Esta apreciación de la vida como tal tiene un gran calado en Ortega desde su juventud, en razón de la cual ensaya una comprensión del *Quijote* de Cervantes paralela a la de sus contemporáneos, como Unamuno, también impregnados por la filosofía de Nietzsche.<sup>21</sup>

Ortega ahonda en el sentido de esta valoración de la vida en los años siguientes, más familiarizado con la filosofía alemana. Trata de evidenciar que esa «aprobación» o aceptación de la vida lleva aparejada una «apreciación» de la misma que, complementariamente al dinamismo de la vida, exige un involucramiento dinámico integral del propio sujeto.<sup>22</sup> Así, invita a «la plenaria aceptación de la vida y sus condiciones»,<sup>23</sup> que sintetiza en el denominado «imperativo de vitalidad».<sup>24</sup>

Partiendo de ello, en lo cual se sitúa junto a Nietzsche, se pregunta por cómo se puede experimentar esa riqueza de la realidad. El interés en la persona es ampliado por el filósofo madrileño con el interés en las «ideas». En función de esta comprensión profundiza en la idea nietzscheana del nihilismo como *crítica*<sup>25</sup>; una crítica, como señala a propósito de su lectura de Baroja, de doble faz: como ruptura, pero también apertura de realidades, en la fidelidad al dinamismo vital.<sup>26</sup> La cultura, como cristalización del dinamismo vital, viene modulada en su origen por la acción particular de una persona, y esta viene determinada por su voluntad —en lo cual funda la ruptura del carácter fijo de esa cristalización y su fluidificación en el devenir vital—, ensayando una nueva configuración mediante su acción.<sup>27</sup> Pero la voluntad personal va previamente orientada para Ortega por un modelo configurado sobre la realidad. Busca así un «equilibrio» o «integración» —que, de nuevo a través de Simmel,

19 Vid. Simmel (1918: 14); en la edición en castellano, Simmel (2007: 20).

20 Fragmento §55, en Nietzsche (1906a: 49). Traducción en Nietzsche (2000: 69). Utilizamos esta edición porque conserva la numeración de la edición que manejaba Ortega (tomo IX de la ed. de Naumann). Remarcamos que *Der Wille zur Macht* da nombre póstumo a la selección de fragmentos y anotaciones de Nietzsche, recortados, modificados y ordenados de manera arbitraria originalmente por su hermana, como han atestiguado las ediciones posteriores.

21 Repárese en la carta de Ortega a su padre, en Leipzig, de 28 de abril de 1905: «la vida-imperativo [...] un grotesco abrazo al ensueño y a la realidad», Ortega y Gasset (1991: 138).

22 Vid. «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 316 y 319-320).

23 «Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France» (1919), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 363). En la misma línea que Nietzsche, considera que «la moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad» (*idem*). Vid. «Die sieben Siegel (oder: Das Ja- und Amen-Lied)» en la Tercera parte de *Also sprach Zarathustra* de Nietzsche (1906b: 334). La traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 215). Para la traducción de esta y del resto de sus obras, se usa en este trabajo la última edición técnica de sus *Obras completas* en castellano en 4 vols., dirigida por Diego Sánchez Meca.

24 Vid. «Leyendo *Le Petit Pierre*, de Anatole France» (1919), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 364), o vid. *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 586-587), remarcando la complementariedad de este imperativo con el «imperativo de objetividad», de racionalidad.

25 Vid. el fragmento dedicado a la «crítica del nihilismo», Nietzsche (2006-2010: IV, 394-396), en la edición de Sánchez Meca de sus *Fragmentos Póstumos*.

26 Vid. «Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 288). Cf. Ortega y Gasset (2017: 10).

27 Vid. «Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 280). En ello insiste en *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega y Gasset (2004-2010: I, 755).

aprecia en Goethe—<sup>28</sup> entre fluidificación y estructuración de la realidad y entre voluntad, sensibilidad e intelecto.

Esa crítica para Ortega envuelve un método teórico que no reniega de la racionalidad. Considera, de acuerdo a su reconversión de Nietzsche hacia una nueva forma de racionalismo, que la acción ha de ser orientada por el pensamiento, el cual también es acción.<sup>29</sup> La comunión con la realidad exige su «apreciación»; elevándola, pero también desvelándola en su esencia dinámica —en esto consiste su «salvación» para el filósofo madrileño.<sup>30</sup> No hay ruptura y creación radicales del orden establecido. La «creación» con que Nietzsche tilda la acción individual no puede ser absoluta, sino que se integra en y con una «circunstancia».<sup>31</sup> A partir de aquí, ensaya una comprensión de la heroicidad o trascendencia humana, modulación de la *pleonexia* vital, a través de la «voluntad de aventura»<sup>32</sup> —no tanto de «poder», como explicitaría en su ensayo sobre la obra de Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*—,<sup>33</sup> pues cuenta con la *limitación* necesaria del acceso humano a la realidad en función del modo como esta se presenta al individuo y del modo como interacciona este con ella. Este dinamismo en y con la circunstancia es modulado en la voluntad personal de aventura como la volición de ser más que lo que se es, en que consiste para Ortega la heroicidad. Esa mutua dependencia dinámica de la acción personal y de la circunstancia define la «vida» para el filósofo madrileño, en la cual va profundizando a través de la formulación del significado de «perspectiva».

La separación del pensamiento del alemán que hemos resumido opera en razón de que Nietzsche desacredita, según Ortega, toda propuesta que no parta de un rechazo absoluto de la realidad y, en ella, de las valoraciones o cristalizaciones vigentes, entre las que incluye el valor de verdad. Señala el filósofo madrileño en una nota de trabajo:

Como N[ietzsche] no admite una realidad ni por tanto un conocimiento que por ella se rige no admite una *evolución de la verdad*. No admite, pues, un estadio en que la ausencia de valores esté fundada en razones objetivas.<sup>34</sup>

Esta convicción del alemán le aproxima a interesarse más, constata Ortega, en la dimensión histórico-subjetiva del devenir vital, en la intensidad de la modulación vital personal, caracterizada como ascendente o decadente, como muestra en esta nota.<sup>35</sup> En este sentido, el filósofo madrileño atiende a ideas del alemán como esta: «como Nietzsche decía, la patria no

28 Vid. Simmel (1906: 46-47) y Simmel (1913: 2-3, 90-91 y 93). Estas obras se conservan también subrayadas por Ortega en su Biblioteca. En la traducción al castellano de *Goethe*, vid. Simmel (2005: 20-21, 89-90 y 92). En Nietzsche también ve Ortega, apoyándose en su epistolario, un anhelo de claridad y equilibrio, aunque no resuelto: vid. Ortega y Gasset (2017: 18-19). A propósito, vid. Nietzsche (1919b: 149, 212-213 y 197).

29 Vid. «Ideas sobre Pío Baroja» (1916), en *El Espectador I*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 231-232).

30 Vid. *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 747).

31 Vid. *ibid.*, 754.

32 Vid. *ibid.*, 810.

33 Vid. «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1917), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 323-351).

34 Ortega y Gasset (2017: 12).

35 Vid. *idem*.

es tanto la tierra de los padres —Vaterland— como la tierra de los hijos —Kinderland».<sup>36</sup> A propósito de ello, incide también en la necesidad de «enterrar» bien a los muertos y revelar en ellos, ante todo, modelos o incitaciones al propio vivir.<sup>37</sup> A partir de su formulación del propio proyecto teórico en 1914 se acercará a Nietzsche especialmente para afianzar su estudio de esta dimensión histórica; de los cambios de foco y de intensidad en la modulación vital.<sup>38</sup>

Entre las múltiples matizaciones que revelan las notas de trabajo sobre Nietzsche, las que escribe en torno a 1923 aquilatan esta comprensión.

Esa modulación —a la cual denomina «estilo»—<sup>39</sup> de raíz vital conlleva para Ortega, por un lado, una jerarquización, que a su vez obedece a lo que denomina en sus notas una «emoción de rango»,<sup>40</sup> en función del involucramiento integral dinámico —de carácter estimativo— de cada cual en su acción.<sup>41</sup> Nietzsche se centra sobre todo en el carácter vital orgánico, corporal-instintivo, de esta modulación, sobre la cual poder abrir un nuevo prisma de la existencia.<sup>42</sup> No en balde alude el alemán al «instinto para el rango» —«Instinkt für den Rang»—,<sup>43</sup> del cual se separa Ortega nítidamente en la nota comentada con el uso del término «emoción».

Y, por otro lado, considera que dicha modulación se produce, repetimos, en una «circunstancia», la cual se enmarca, a su vez, en una coyuntura histórica. A propósito de ello, habla del «sentido histórico» de esa modulación, aludiendo a *Die fröhliche Wissenschaft* entre sus

36 «Calma política.— Un libro de Pío Baroja» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 541). Anteriormente también utiliza esta idea de Nietzsche: *vid.* «Nueva revista» (1910), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 340). Aparece subrayada por Ortega en la Tercera parte de la edición de *Also sprach Zarathustra*, «Von alten und neuen Tafeln», §28, Nietzsche (1906b: 311). *Vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 205).

37 *Vid.* «Teoría del clasicismo» (1907), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 125) y *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 793). Nótese la influencia de la obra *Unzeitgemäße Betrachtungen. II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Nietzsche (1919a: II, 126); en la edición castellana que manejamos, Nietzsche (2010-2016: I, 706). Ha reparado en esta influencia Salas Ortueta (1994).

38 Véase, por ejemplo, *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* (1918), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 733, nota). Señala a propósito de ello: «En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. [...] Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda», *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 603-604). Respecto a ello destaca el influjo de su lectura de *Zur Genealogie der Moral* y de la selección de los fragmentos póstumos *Der Wille zur Macht*; en relación con ambas, recoge dos referencias ilustrativas en sus notas (Ortega y Gasset, 2017: 16 y 18): Nietzsche (1919a: VIII, 415-416), sobre la filosofía, y Nietzsche (1917: 308), sobre dicha modulación vital de modo ascendente o decadente.

39 «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 665).

40 Ortega y Gasset (2017: 17).

41 El filósofo alemán también considera que en la perspectiva se produce una evaluación estimativa y una jerarquización, pero en un sentido negativo. Ortega subraya esta consideración en el Prólogo de su edición francesa de *Humain, trop humain*, en Nietzsche (1899: I, 14-15); en la edición en castellano, Nietzsche (2010-2016: III, 73).

42 Ortega señala en Nietzsche esta centralidad de la dimensión orgánica, de lo animal, por ejemplo, en «Los alemanes y lo infrahumano» (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 703-704).

43 *Vid.* *Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §263, en Nietzsche (1919a: VIII, 249); *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 420-421). También encontramos subrayadas las siguientes páginas del tomo X de la edición de Naumann de 1906 de la selección de sus fragmentos póstumos, que versan sobre la «jerarquía» —«Rangordnung»—: Nietzsche (1906a: 105-188).

citadas de Nietzsche.<sup>44</sup> La importancia que concede Ortega a esta dimensión se ve claramente en sus trabajos de 1923, en los que sigue más de cerca al alemán.<sup>45</sup> Esa modulación vital adopta también para él una dirección determinada ascendente o decadente en un contexto temporal; no es sólo individual, sino también generacional y epocal, encauzando la jerarquización estimativa de un determinado modo.<sup>46</sup>

De esta manera, Ortega elabora un diagnóstico de «su tiempo»: se produce, en un sentido similar al descrito por Nietzsche, la «debilitación de los resortes vitales»<sup>47</sup> que desencadena la aparición del «alma desilusionada»,<sup>48</sup> de la «pusilanimidad» como uso o «inercia»; esto es, del hombre incapaz de abrir una original modulación, «de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia»<sup>49</sup> —también denominado, en claro guiño al «Último hombre» nietzscheano, «espíritu servil».<sup>50</sup> Escribe:

Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad, ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos.<sup>51</sup>

Esta situación de «nihilismo» —de «desilusión», dice Ortega— se produce por el cese de la adhesión sentimental a las creencias hasta entonces vigentes, entre las cuales era vertebral la creencia en la «razón». Pero ello no desemboca en una ruptura definitiva de la «Razón» para Ortega, sino en una nueva configuración de la misma. Esta debilitación del «pulso» o tonalidad vital en esa modulación se produce para el filósofo madrileño —en la línea interpretativa de Simmel— por la desconexión de las cristalizaciones del dinamismo con este. De este modo, no sólo evidencia la vida como raíz de las formas culturales, sino que también procura racionalizar —en lo cual se coloca a sí mismo a distancia del alemán— ese devenir; esto es, descubrir un sentido en la manera determinada en que esa modulación cristaliza culturalmente —a lo cual nos referimos antes, en el caso del ámbito del conocimiento, con «evolución de la verdad». En suma, entiende el *devenir* vital como un *dinamismo* que, ante una mirada adecuada que descubra su sentido histórico, pueda revelar una estructura.<sup>52</sup>

44 Ortega y Gasset (2017: 24). Ortega maneja la edición de *Die fröhliche Wissenschaft*, en Nietzsche (1919a: VI), pero este volumen no está conservado en la Biblioteca del filósofo madrileño. En la edición en castellano, *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 853-854). A propósito del «sentido histórico», también *vid.* *Sistema de la Psicología* (1915), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 500); «Azorín o primores de lo vulgar» (1916), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 296) y *Las Atlántidas* (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 767 y ss.).

45 *Vid.* «Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?» (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 549) o «El ocaso de las revoluciones» (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset (2004-2010: III, 619-641), reverberante de la obra de Nietzsche *Götzen-Dämmerung*.

46 Para una descripción detallada de estas dos orientaciones de la modulación vital o «pulsos» vitales, *vid.* «El Quijote en la escuela» (1920), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 416-417).

47 Ortega y Gasset (2017: 20).

48 «El ocaso de las revoluciones» (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset (2004-2010: III, 639).

49 *Ibid.*, 640.

50 *Ibid.*, 641.

51 *Ibid.*, 640.

52 *Vid. ibid.*, 569.



Para Ortega, Nietzsche no llega a asumir esta vertiente complementaria de racionalización; por ello, a sus ojos, el alemán queda caracterizado como un «impresionista de la metafísica».<sup>53</sup> En este sentido, considera que su obra «tiene un sentido musical».<sup>54</sup> A esto nos referimos anteriormente con que para Ortega los pensamientos de Nietzsche se hallan sobrecargados de patetismo estético. Señala el filósofo madrileño en una nota de trabajo: «Es la expresión de las emociones que acompañan, mejor, en que flotan y ascienden ciertos pensamientos — Pero éstos faltan».<sup>55</sup> Considera, pues, que la obra del alemán adolece de concreción; «es el escenario sentimental donde esto o aquello podría pasar».<sup>56</sup> Esta dimensión sentimental —condensada en la unidad estética de la «metáfora»— es fundamental para Ortega como conformadora de todo pensamiento, pero no lo sustituye.

### La fuente en Nietzsche de la idea de heroicidad de Ortega

Ahora bien, en la primera vertiente del que considera *el tema de su tiempo* —vertiente previa a la configuración de una razón que dé sentido a la situación descrita, esto es, que reconecte las cristalizaciones con la vida— sigue claramente a Nietzsche. Esta primera vertiente de su crítica —como superación de lo que llama «idealismo»— consiste en: «Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida»;<sup>57</sup> inaugurar un estatuto para la vida en su inmanente devenir, con un ámbito de valoraciones propio. A ello nos referíamos con la «apreciación» de la vida, condensada en el lema nietzscheano: «¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!» —«War das das Leben? Wohlan: noch einmal».<sup>58</sup>

Como el dinamismo vital es raíz de cualquier modulación de carácter moral, intelectual o estético, la forma de la modulación vital humana —la voluntad de ser más que lo que se es— no se reduce al ámbito moral. Si Ortega entiende que la problemática ética es central en Nietzsche, como leemos en su ensayo «El sobrehombre», considera también que este no atiende tanto al «contenido determinado de la moral»<sup>59</sup> como a su incardinación en dicha modulación vital. Los valores no han de ser reducidos al ámbito de la moralidad: hay valores del conocimiento, valores artísticos y, también, valores vitales.<sup>60</sup> Entre estos últimos, Ortega destaca el valor de *Vornehmheit* —«nobleza»—, que no se debe confundir con la «bondad».<sup>61</sup> Considera que la prueba de la independencia de los valores vitales respecto

53 Ortega y Gasset (2017: 21).

54 *Ibid.*, 31.

55 Ortega y Gasset (2017: 31-32).

56 *Ibid.*, 32. Vid. «Musicalia» (1921), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 365-374).

57 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604).

58 *Ibid.*, 594 y Ortega y Gasset (2017: 15). Vid. *Así habló Zaratustra*, Cuarta parte, «La canción del noctámbulo», en Nietzsche (2010-2016: IV, 273).

59 Ortega y Gasset (2017: 23).

60 El filósofo madrileño recoge además los valores de lo útil y los valores religiosos en la clasificación que propone, siguiendo en este punto a Scheler: vid. «Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?» (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 548). Subraya también la selección de los fragmentos póstumos recogidos en *Der Wille zur Macht*, edición de Brahn, Nietzsche (1917: 48-49); vid. Nietzsche (2000: 207-208).

61 Vid. *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604) y Ortega y Gasset (2017: 23). Nietzsche considera esencial al hombre noble, al héroe, el respeto, el amor a lo contrapuesto. Ortega subraya varios pasajes al respecto en sus obras, que enumeramos según la fecha de su edición: *Human, trop*

al ámbito moral radica en la posibilidad de trascender las calificaciones sobre la bondad o maldad al referirnos a ellos,<sup>62</sup> en la misma línea que abre Nietzsche en *Jenseits von Gut und Böse* y *Zur Genealogie der Moral*. En este sentido, señala Ortega que los valores vitales aparecen a menudo como *splendida vitia*, aludiendo a su representación en figuras políticas como Napoleón.<sup>63</sup>

Así, Ortega prioriza la pregunta «¿qué es el Hombre?», luego reconvertida en la pregunta «¿qué es la vida humana?», sobre las demás. Sobre esta base, se pregunta ¿qué es ser un «gran hombre»? Se pregunta por la heroicidad. La crítica a los falsos ídolos del alemán le sirve de trampolín para formular en qué consiste esa modulación humana como tal. En este sentido señala, en referencia a *Jenseits von Gut und Böse*, que «gran hombre» o «héroe» son utilizados como etiquetas, imágenes en que se descargan anhelos y tras las que se esconden intereses, proyectadas sobre personas.<sup>64</sup> Ortega reconoce que «una de las formas más esenciales del lujo vital es la creación de mitos»,<sup>65</sup> por lo que este uso es inevitable. Pero, frente a la tendencia humana a anclarse en la «beatería» o culto místico de la figura del «gran hombre» mediante la cual se deposita la propia vida en una imagen irreal, Ortega demanda el esfuerzo por redirigir la atención a la propia vida y utilizar estas imágenes en tanto cumplan una función de *incitación* para la vida, como apertura de un nuevo rango de valores. Propone, pues, su consideración como «modelos» en lugar de figuras de culto.<sup>66</sup> Este redireccionamiento de la atención conlleva en el filósofo madrileño toda una reforma de la «razón». A través de la «ironía» —llevando a plenitud el «alcionismo» que encuentra formulado en Nietzsche—<sup>67</sup> pretende integrar la dirección de la atención a la propia vida

---

*humain*, Novena parte, «L'homme avec lui-même», §498, Nietzsche (1899: I, 423) —Nietzsche (2010-2016: III, 245)—; *Also sprach Zarathustra*, Segunda parte, «Von der Menschen-Klugheit», Nietzsche (1906b: 213) —Nietzsche (2010-2016: IV, 160)— y *La Génalogie de la Morale*, Primer tratado, §10, Nietzsche (1929: 54-55) —Nietzsche (2010-2016: IV, 471).

62 «El Quijote en la escuela» (1920), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 417).

63 *Vid.* *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604-605) y Ortega y Gasset (2017: 15). El filósofo alemán habla de «espíritus cesáreos» —«cäsarischer Geister»— en *Jenseits von Gut und Böse*, §207, atendiéndose al último capítulo de la obra titulado «Was ist vornehm?», y en anotaciones recogidas en *Der Wille zur Macht*, Nietzsche (1917: 347-348); traducción en Nietzsche (2000: 622-623). También encontramos la referencia a Mirabeau, *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 471).

64 Ortega y Gasset (2017: 22). También *vid.* «Política de la hora presente» (1917), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 681); *España invertebrada*.— *Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 477) o «Amor en Stendhal» (1926), en *Estudios sobre el amor*, Ortega y Gasset (2004-2010: V, 479). En el filósofo alemán, *vid.* *Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §269, Nietzsche (1919a: VIII, 256); traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 424).

65 «Brindis en un banquete en su honor en "Pombo"» (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 406). Ortega subraya además en su ejemplar en francés de 1929 de *La Génalogie de la Morale* el horror *vacui* de la voluntad humana, que necesita querer, tomar alguna meta para su volición, Nietzsche (1929: 513); *vid.* Nietzsche (2010-2016: IV, 513).

66 *Vid.* «Teoría del clasicismo» (1907), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 126); «Shylock» (1910), en *Personas, obras, cosas*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 103) o *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 563).

67 *Vid.* Ortega y Gasset (2017: 31). El alcionismo llega a ser identificado por él con «la jovialidad serena de quien está en lo firme y lo claro», «Juan Luis Vives y su mundo» (1940), Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 469). Por su parte, el filósofo alemán describe en *De la genealogía de la moral*, en referencia a su obra *Also sprach Zarathustra*, «su claridad, su lejanía, amplitud y certeza solares», estableciendo como su condición de

con su dirección a las configuraciones proyectadas sobre ella —atención operante estimativamente, sentimentalmente. Respecto al «tipo Hombre» que perfila siguiendo a Nietzsche, el «héroe» cumple este tipo, ensanchando su significación en una fórmula en que queda expresado su carácter de modulación vital: el «hombre» es el peculiar intento de llegar a realizarse; es trascendencia, «porvenir», futuro,<sup>68</sup> en tanto que es «siendo», actuando.<sup>69</sup> En este sentido mínimo —lo más vaciado posible de particularidades, pero dando expresión al carácter intrínsecamente peculiar de cada humana modulación—, Ortega puede considerar que «todos llevamos dentro como el muñón de un héroe».<sup>70</sup>

Así, ambos filósofos elaboran la distinción entre «élites» y «masas», según los anteriormente mencionados pulsos ascendente y decadente de la modulación vital, con los que evalúan el cumplimiento de dicho «imperativo vital».<sup>71</sup> La referencia a la vida es importante, pues con esta distinción —como Ortega considera que es el caso de Nietzsche— no se «habla tanto de “señores” y “esclavos” como de los “Wohlgeratene” y “Schlechtweggekommenen”: los logrados y los fracasados».<sup>72</sup> Sin embargo, como referimos, el filósofo madrileño entiende que una persona no puede caracterizarse como «lograda» sin atender al complementario «imperativo de objetividad» en que, según él, la vitalidad se trasciende.<sup>73</sup>

Ortega propone con esta distinción una estructuración social que permita entender los cambios en el modo de vida propios de una generación y, más en general, de una época.<sup>74</sup> A nivel social, esta estructura da razón de un dinamismo de doble dirección basado en el reconocimiento funcional de la «ejemplaridad» y la «docilidad»,<sup>75</sup> respectivamente, respecto al cumplimiento o no de ese doble imperativo. Al respecto, como Nietzsche, considera que la «distancia» —espacial y, sobre todo, temporal— es condición necesaria para toda comprensión estética, ética y epistemológica.<sup>76</sup> Y, a nivel individual, da razón de esta necesidad con su propuesta de la estructuración básica en la «perspectiva», en la forma «yo-circunstancia». La distancia en que se basa esta estructuración responde, en último término, como vemos, a la consistencia dinámica de trascendencia de la vida. En su modulación humana, esta deter-

---

posibilidad la «distancia», Nietzsche (2010-2016: IV, 459). También comparten un sentido parecido de la ironía. Ortega subraya en su ejemplar en francés de *Humain, trop humain*, Quinta parte, «Caractères de haute et de basse civilisation», §240: «Plus un homme comprend profondément la vie, moins il raillera, sauf que peut-être il raillera encore la “profondeur de sa compréhension”», Nietzsche (1899: I, 267); traducción en Nietzsche (2010-2016: III, 177).

68 Ortega y Gasset (2017: 30).

69 Así, Ortega se opone a «adular a los hombres moviéndoles a estimar demasiado lo que son, lo que constituye su sustancia», y, en vez de ello, anima a «hacerles esperar todo de su acción», «La voluntad del Barroco» (1912), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 317). En las notas de trabajo cita del alemán (*vid.* Ortega y Gasset, 2017: 28): «Es gibt kein “Sein” hinter dem Tun, wirken, werden», *Zur Genealogie der Moral*, Primer tratado, §13, en Nietzsche (1919a: VIII, 327). La traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 475).

70 *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 820).

71 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 604).

72 Ortega y Gasset (2017: 16).

73 *El tema de nuestro tiempo* (1923), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 587).

74 *Vid.* *España invertebrada* (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 475 y ss.) y *La rebelión de las masas* (1930), en Ortega y Gasset (2004-2010: IV, 410-415).

75 *España invertebrada* (1922), en Ortega y Gasset (2004-2010: III, 489-493).

76 *Vid.* *Meditaciones del Quijote* (1914), en Ortega y Gasset (2004-2010: I, 756 y 768). Sobre la «distancia» en Ortega, en relación con Nietzsche, como posibilidad de integración, *vid.* Sobejano Esteve (2004: 560-561).

mina la inevitable «soledad» —en lo cual sigue también a Nietzsche—<sup>77</sup> en el afronte con la circunstancia; o, como diría en ensayos posteriores a 1923, la soledad en que uno mismo vive su vida y ha de decidir por su propia cuenta qué hacer.<sup>78</sup>

A nivel tanto individual como social, Ortega caracteriza la modulación humana como perfeccionamiento de la *pleonexia* vital, en suma, como un «imperativo de selección»:<sup>79</sup> de reconocimiento, decisión y autoexigencia o disciplina en la acción —representando esta última con el «esfuerzo deportivo»—,<sup>80</sup> a partir de los cuales desarrolla su ética.

Ahora podemos comprender la profundidad del lema pindárico. La mencionada fórmula de la modulación humana, condensada en la heroicidad por Nietzsche como «*Übermensch*» o «*Menschen-Zukunft*»,<sup>81</sup> «hombre-porvenir», lleva a Ortega a considerar que la consistencia humana es precisamente «des-ser»;<sup>82</sup> más concretamente, «no-ser-aún»,<sup>83</sup> introduciendo dicho componente estructural de *dinamismo* de orientación trascendente en el devenir vital. Así, puede trasladar esa consistencia vital a la temporalidad,<sup>84</sup> llegando a su conocida fórmula de que, en vez de naturaleza, el hombre tiene «historia».<sup>85</sup>

Todo esto es puesto en juego en su uso del imperativo de Píndaro: «Llega a ser el que eres» —*Génoi hoios essí*—, para cuya traducción toma como fuente a Nietzsche, como ha sido señalado por Sobejano (2004: 550-551) y, más actualmente, por Ruiz (2017: 403-409).

Ortega nombra por primera vez a Píndaro en «El *pathos* del sur», artículo publicado en *El Imparcial* el 2 de marzo de 1911, incluido posteriormente en *Personas, obras, cosas* (1916), en Ortega y Gasset (2004-2010: II, 83), y cita por vez primera el imperativo pindárico en 1916 en «Estética en el tranvía», Ortega y Gasset (2004-2010: II, 181). Pues bien, sostenemos que el filósofo madrileño *ahonda* tanto en la lectura como en el significado del lema del poeta griego a través de su lectura de Nietzsche, quien cita en sus obras a menudo a poetas líricos y dramaturgos griegos. Concretamente, como este lema aparece escrito en sus notas de trabajo sobre el filósofo alemán,<sup>86</sup> sostenemos —al igual que los investigadores citados— que aquilata su traducción a partir de su versión en alemán: «*Werde, der du bist!*» Y lo sostenemos, además de las razones que dan Sobejano y Ruiz, por las siguientes:

77 Vid. «Musicalia» (1921), en *El Espectador III*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 365).

78 Vid. «El hombre y la gente.— [Conferencia en Rotterdam]» (1936), en Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 210).

79 Vid. *España invertebrada* (1922), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 511) y «El deber de la nueva generación argentina» (1924), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 665-667).

80 Por ejemplo, «El sentido deportivo de la vitalidad» (1924), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 826-827 y 832-834). Véase, al respecto, Conill Sancho (2019a: 1062-1065), quien destaca la recepción por Ortega de la importancia del cuerpo en Nietzsche y su concepción de la vida, agonal y creativa.

81 Nietzsche (1906b: 311). Aunque el filósofo alemán también lo denomina «espíritu libre» de su época y de las opiniones vigentes, en un sentido más amplio que el de Ortega, vid. *Humain, trop humain*, Nietzsche (1899: I, 250); traducción en Nietzsche (2010-2016: III, 170). Sobre su concepto de «autonomía», vid. *De la genealogía de la moral*, en Nietzsche (2010-2016: IV, 486).

82 «Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social» (1934), en Ortega y Gasset (2004-2010: IX, 180).

83 *Idem*.

84 Así, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega y Gasset (2004-2010: III, 561-572) y *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), Ortega y Gasset (2004-2010: VIII, 31-54).

85 «Aurora de la razón histórica» (1935), en Ortega y Gasset (2004-2010: V, 375).

86 Vid. Ortega y Gasset (2017: 28).

1) Encuentra una resonancia sinfrónica de Píndaro en Nietzsche, entre otros. A este respecto, señala: «no podemos nombrar a Nietzsche sin que en el ámbito de la historia espiritual se produzcan resonancias y oigamos: [...] Tucídides, Píndaro, Heráclito...»<sup>87</sup>

2) Además, de manera más precisa, subraya la cita del imperativo pindárico que da Nietzsche en el ejemplar de 1906 conservado en su Biblioteca de *Also sprach Zarathustra*.<sup>88</sup>

3) Y, sobre todo, se conservan también subrayadas y con anotaciones suyas al margen las *Odas y fragmentos* de Píndaro: tanto su traducción al griego y al francés en 1922-1923, encontrándose el verso de Píndaro de las odas *Píticas* subrayado en el segundo volumen —Píndaro (1922-1923: II, 45, última línea)— como su traducción al alemán, también de 1923 —Píndaro (1923: 78). El traductor de la primera lo traduce al francés como «Sois tel que tu as appris à te connaître»,<sup>89</sup> que podríamos traducir como «sé tal y como has aprendido a conocerte». En la traducción alemana leemos: «Und was du drin vom eignen Wesen gehört, das beweise dein Tun!»,<sup>90</sup> cuya traducción sería «y tu acción significa lo que escuchas en ella por propia esencia». Como vemos, ninguna de estas traducciones —ni siquiera la alemana— coincide con la versión de Nietzsche, «Werde, der du bist!», la cual puede ser traducida claramente, como en el caso de Ortega, por «llega a ser quien eres».

A estas razones debemos añadir la importancia para el filósofo madrileño del prisma de interpretación de Nietzsche que encuentra en Ernst Bertram a la altura de los años veinte; el comentario sobre el alemán que, junto al de Simmel de 1907, atrae más su atención. Como trasluce en los subrayados de la segunda edición de su obra *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* —Bertram (1919)—,<sup>91</sup> a partir de su lectura renueva su atención al filósofo.

Entre las citas subrayadas del libro de Bertram, destacamos las referentes al «héroe» en Nietzsche: sobre la función ejemplar de las «personalidades» —«Persönlichkeiten»— preponderantes;<sup>92</sup> sobre su cristalización como «figuras históricas» —«historische Gestalten»—;<sup>93</sup> su consideración de que las «voluntades» —«Willen»— de estas personalidades encauzan el pensamiento sobre la historia del filósofo alemán hacia la «heroicidad» —«Heroisierung»—;<sup>94</sup> y, más precisamente, su explicitación de que el filósofo alemán tomó el imperativo de Píndaro como «lema vital» —«Lebensvorspruch».<sup>95</sup> A propósito de este, Bertram señala «que le acompaña y guía desde el principio hasta el final y que es recogido

87 «Azorín o primores de lo vulgar» (1917), en *El Espectador II*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 300).

88 «Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: “Werde, der du bist!”», en la Cuarta parte, «Das Honig-Opfer», Nietzsche (1906b: 346). Traducción en Nietzsche (2010-2016: IV, 219).

89 Píndaro (1922-1923: II, 45-46).

90 Píndaro (1923: 78).

91 También se conserva subrayada la traducción francesa de este libro de 1932 en su Biblioteca. Sobre esta atención, *vid.* Ruiz Serrano (2017: 171-182). Ortega toma diversas notas que conservaría entre las páginas del tomo de 1919, *vid.* Ortega y Gasset (2017: 13-16).

92 Bertram (1919: 170). Las traducciones ofrecidas son más.

93 *Ibid.*, 202.

94 *Idem.* En este sentido, dice que Nietzsche es «der typische Repräsentant einer Historik aus dem Enthusiasmus goetheschen Sinnes» (*idem*).

95 *Ibid.*, 85.

también en el *Zaratustra*» —«das ihn von früh an bis zuletzt leitete und begleitete und das auch in den Zarathustra eingegangen ist»—<sup>96</sup> como el citado «Werde, der du bist!»

Encontramos subrayadas también por Ortega algunas anotaciones de Nietzsche<sup>97</sup> que revelan que también interpreta *a través de él* la autoexigencia de querer hacer lo que se puede —que Ortega atribuye a Leonardo da Vinci—<sup>98</sup> y la figura del arquero para ilustrar el dinamismo del héroe —que cita en Aristóteles.<sup>99</sup>

En suma, todas las ideas de Ortega mencionadas en que se apoya en Nietzsche desembocan en una concepción de la moral intrínsecamente enraizada en la vida, como riesgo, *inseguridad* —idea que también encontramos subrayada por Ortega en el ejemplar conservado en su Biblioteca de la obra de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*.<sup>100</sup>

La voluntad de ser uno mismo implica para Ortega reconocer que la vida es «quehacer»; esto es, no dar nada por hecho, sino fiarlo todo al propio esfuerzo, sabiendo que no hay logro completo que aquiete esa volición. Ortega busca recuperar la tensión en el vivir y, en función de ella, en toda cristalización cultural, sea moral, científica o artística. El surgimiento de la heroicidad depende para él de la «ironía» por la que se produce la dinamización del punto de vista desde el cual se vive, considerando que nada es definitivo —lo contrario a lo que denomina «beatería». La importancia de esta clave extraída, sobre todo, de la filosofía del alemán no se difumina más allá de 1923, sino que se mantiene en Ortega y se complica en su autodenominada «segunda navegación», entendiendo la heroicidad como el atributo indispensable del propio pensamiento.

## Conclusión

Se concluye, pues, en primer lugar, que la crítica de Ortega a la filosofía de Nietzsche, que es mostrada de la manera más acerada en sus notas, es, sin embargo, una matización de la misma. La filosofía de Nietzsche encuentra su poso en Ortega aplicada intrínsecamente a su concepción de la vida como *pleonexia* y, específicamente, al carácter agonal de fondo en toda modulación vital humana, que transparece en las distintas dimensiones culturales si se ilumina el sentido de su dinamismo original.

Precisamente, el carácter de esta modulación —concluimos en segundo lugar— es representado por Ortega en la figura de la heroicidad; manteniendo la concreción de la misma en el lema de Píndaro como el filósofo alemán, así como su traducción. A través de esta figura enfoca además el mencionado sentido del dinamismo latente en las distintas dimensiones culturales, que se originan en la tendencia a ser más que vida de la vida humana. Iluminar el sentido del dinamismo de las manifestaciones culturales de la vida canaliza para ambos, por tanto, la filosofía.

96 *Idem*. La traducción es mía.

97 Nietzsche (1906a: 118 y 173); en la traducción, los fragmentos §866 y §960, Nietzsche (2000: 581 y 630-631).

98 *Vid.* «Temas del Escorial» (1915), en Ortega y Gasset (2004-2010: VII, 413) y «Meditación del Escorial» (1915), en *El Espectador VI*, Ortega y Gasset (2004-2010: II, 660).

99 *El Espectador II* (1917), Ortega y Gasset (2004-2010: II, 263).

100 *Vid.* Unamuno (1931: 260).

## Bibliografía

- Bertram, E. (1919), *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 2.<sup>a</sup> ed., Berlín: Georg Bondi.
- Cerezo Galán, P. (2011), «La tensión Fichte / Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano», en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 138-178.
- Conill Sancho, J. (2019a), «El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset», *Pensamiento*, vol. 75, n.º extra 286, pp. 1061-1078.
- Conill Sancho, J. (2019b), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos.
- Conill Sancho, J. (2001), «Nietzsche y Ortega», *Estudios Nietzsche*, vol. I, pp. 49-60.
- Nietzsche, F. (2010-2016), *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2006-2010), *Fragmentos Póstumos*, 4 vols., edición dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000), *La voluntad de poder*, traducción de A. Froufe, Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (1929), *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de H. Albert, 14.<sup>a</sup> ed., París: Mercure de France.
- Nietzsche, F. (1919a), *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*, 11 vols., Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1919b), *Epistolario inédito*, traducción de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1917), *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de M. Brahn, Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1906a), *Der Wille zur Macht*, 2.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> ed. de 1901), en *Friedrich Nietzsche's Werke*, tomos IX y X, Leipzig: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1906b), *Also sprach Zarathustra*, Leipzig: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1905), *Gesammelte Briefe*, vol. III, edición de E. Förster-Nietzsche y P. Gast, Berlín / Leipzig: Schuster & Loeffler.
- Nietzsche, F. (1899), *Humain, trop humain*, 2 vols., traducción al francés de A. M. Desrousseaux, 3.<sup>a</sup> ed., París: Mercure de France.
- Ortega y Gasset, J. (2017), «Notas de trabajo sobre Nietzsche», edición de I. Caja Hernández-Ranera, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 34, pp. 5-33.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (1991), *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de S. Ortega Spottorno, Madrid: El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (1987), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de L. Robles Carcedo, Madrid: El Arquero.
- Píndaro (1923), *Siegesgesänge*, traducción de las *Odas* al alemán de A. Mittler, Berlín: Propyläen.
- Píndaro (1922-1923), *Pindare*, 4 vols., edición de las *Odas* del poeta, fijación textual en griego y traducción al francés de A. Puech, París: Les Belles Lettres.
- Ruiz Serrano, E. (2017), *De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por J. L. Villacañas Berlanga, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Rukser, U. (1962), *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Berna / Múnich: Francke Verlag.
- Salas Ortueta, J. de (1994), «Ortega lector de Nietzsche. Las *Meditaciones del Quijote* frente a *Meditaciones intempestivas II*», en Schönberger, A. y Zimmermann, K. (eds.), *De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*, Fráncfort: Domus, pp. 877-904.
- Simmel, G. (2007), *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, prólogo y edición de D. Mundo, Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (2005), *Goethe*, introducción y edición de D. Mundo, Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, G. (1988), «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, traducción de G. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Península, pp. 204-232.
- Simmel, G. (1918), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Múnich / Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1915), *Schopenhauer y Nietzsche*, traducción de J. R. Pérez-Bances, Madrid: F. Beltrán.
- Simmel, G. (1913), *Goethe*, Leipzig: Klinkhardt & Biermann.
- Simmel, G. (1907), *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1906), *Kant und Goethe*, Berlín: Bard Marquardt & Co.
- Sobejano Esteve, G. (2004), *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.<sup>a</sup> ed. corregida y ampliada, Madrid: Gredos.
- Unamuno, M. de (1931), *Del sentimiento trágico de la vida*, 4.<sup>a</sup> ed., Madrid: Renacimiento.



## Scratching where it doesn't itch: science denialism, expertise, and the probative value of scientific consensus

### Rascando donde no pica: el negacionismo científico, la experticia y el carácter probatorio del consenso científico

CLAUDIO CORMICK\*  
VALERIA EDELSZTEIN\*\*

**Abstract:** In recent years, several strategies have been proposed to tackle social controversies about topics in which science is settled, among which one of the most influential is that of Elizabeth Anderson, who argues that any lay person with access to the Internet and basic education can reliably assess the acceptability of various claims involving expert knowledge. In particular, the author shows that this procedure can be successfully applied to the case of anthropogenic global warming. In this article we will try to argue why, even if we concede that Anderson's proposal is satisfactory in that particular case, it fails to generalize when applied to other controversies. In

**Resumen:** En los últimos años, se han propuesto diversas estrategias para enfrentar las controversias sociales sobre temas en los que la ciencia está saldada, entre las cuales una de las más influyentes es la de Elizabeth Anderson, que sostiene que cualquier persona lega con acceso a Internet y educación básica puede evaluar confiablemente la aceptabilidad de distintas afirmaciones que involucran el conocimiento de personas expertas. En concreto, la autora muestra que este procedimiento puede aplicarse con éxito al caso del calentamiento global antropogénico. En este artículo intentaremos demostrar por qué, incluso concediendo que la propuesta de

---

Recibido: 24/02/2023. Aceptado: 29/05/2023.

\* Investigador asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Anderson con lugar de trabajo en el Instituto CEFIEC de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. Trabaja temas de epistemología social (negacionismo científico, epistemología del testimonio); previamente investigó temas de fenomenología. Entre sus trabajos recientes se cuentan «Violations of Argumentation Standards in Contemporary Debates on Health and Reproductive Rights» (*Alternatives: Global, Local, Political*, 2025), en coautoría con Blas Radi, y «Husserl's 'universal grammar' and Merleau-Ponty's two criticisms: linguistic change and linguistic variety» (*Alter*, 2025), además de diversos trabajos en coautoría con Valeria Edelsztein. Dirección de correo electrónico: [claudiocormick@conicet.gov.ar](mailto:claudiocormick@conicet.gov.ar).

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

\*\* Investigadora independiente en Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Formación e Investigación en Enseñanza de las Ciencias (CEFIEC) de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. Entre sus trabajos recientes se cuentan «'Anti-Intellectualism?' Situating Javier Milei's Discourse About Science» (*Global Society*, 2025) y «Constructivism or Epistemic Advantage, But Not Both: (Not) Solving the Circularity Problem» (*Social Epistemology*, 2025), ambos en coautoría con Claudio Cormick. Dirección de correo electrónico: [valecaroedel@yahoo.com](mailto:valecaroedel@yahoo.com)

this article, we illustrate it with the cases of flat-Eartherism and anti-vaxxerism.

**Keywords:** Anthropogenic global warming denialism, anti-vaxxerism, flat-Eartherism, Anderson, Elizabeth.

Anderson sea satisfactoria para ese caso concreto, fracasa cuando intentamos generalizarla. En particular, intentaremos mostrar que la propuesta no funciona cuando se aplica al terraplanismo y el movimiento antivacunas.

**Palabras clave:** Negacionismo del calentamiento global antropogénico, antivacunas, terraplanismo, Anderson, Elizabeth.

## 1. Introduction and outline

The existence of doubts in society about the efficacy and safety of vaccines (Mallapaty, 2021) and the anthropogenic global warming (AGW) (Björnberg et al., 2017; Strozewski, 2021) – or about the obvious implausibility of astrology and flat Earth beliefs (Cowie, 2019) – are examples of the gap between what the scientific community considers reasonably corroborated or refuted, on the one hand, and what outside the scientific community is seen as «controversial», on the other. In other words, we face *social* controversies which stand in tension with *scientific* consensus.

It is interesting to note that this phenomenon overlaps with the previously known crisis of *public trust in the testimony of scientific experts* (Almassi, 2012; Haerlin & Parr, 1999; Hendriks et al., 2015). In other words: we are not dealing only with the fact that the public may not accept certain propositions (such as «there is an anthropogenic global warming taking place», or even «the Earth is roughly spherical»), but with the fact that the public does not take *scientific experts* (or at least the right ones) as reliable sources, *as a consequence of which* it fails to accept the propositions in question. Given that, as Elizabeth Anderson writes, «[m]ost laypersons cannot directly judge the merits of most scientific claims», they, instead, «mostly judge what to believe by judging whom to believe» (Anderson, 2011, p. 145). Now, if this is so, then it is reasonable to expect that laudable epistemological analyses aimed at the problem of what experts to trust, such as Alvin Goldman's (2001) and the one proposed by Anderson (2011) herself (much more applied to the laypeople's perspective) will *ipso facto* provide the right keys to counter these scientifically illegitimate controversies. In Anderson's own words, «the solution to our problem is therefore to show that laypersons have the second-order capacity to judge trustworthiness and consensus, and access to the information needed to make such judgments» (Anderson, 2011, p. 145).

In particular, according to Anderson, following a series of simple steps, any layperson with access to the Internet and basic education can reliably assess the acceptability of different claims involving expert knowledge. She attempts to show that this procedure can be successfully applied to the case of AGW. She demonstrates that, on the basis of simple resources, laypeople can corroborate that there is a *consensus of the trustworthy* regarding AGW—and that dissenting voices, such as the signatories of the Oregon petition, are in fact false experts, therefore not trustworthy, therefore not a threat to the existing consensus. The discursive pattern of AGW denialists involves implicitly acknowledging that scientific consensus is actually probative, and this is why their strategy consists of confounding laypeople by claiming that there is in fact no such consensus about AGW—in a way very similar to the strategy deployed by the tobacco industry regarding smoking and lung cancer. These cases of the so-called

«tobacco strategy» (Oreskes & Conway, 2011, p. 6) presuppose attributing a probative value to scientific consensus—and this is, in fact, what makes them radically different from other denialist strategies, such as the ones deployed by flat-Earthers and anti-vaxxers. These other forms of scientific denialism claim, on the basis of conspiracy theories, that a scientific consensus actually *exists*, but is simply the outcome of a massive malevolent deception. In this article we will try to show why, although Anderson's proposal could be successfully applied to cases of the «tobacco strategy», it simply does not work when trying to apply it to flat-Eartherism and anti-vaxxerism. The strategy, so to say, *scratches where it doesn't itch*.

In this article, we will proceed as follows:

- In *section 2*, we will introduce Elizabeth Anderson's proposal, according to which non-experts can appeal to a series of «proxies» to identify which experts are trustworthy, and whether there exists an expert consensus in a given area. As we will see, such criteria seem to be tailored for *one* specific controversy: that which refers to AGW.
- In *section 3*, we will comment on some general criticisms to which Anderson's proposal has been subjected and possible responses. However, as we will point out, it is not those general objections that will interest us most, but the problem of the applicability of the proposal beyond the specific case of global warming.
- With this purpose, we will show, in *section 4*, why Anderson's criteria function particularly well for that case. We will present evidence in favor of how highlighting the scientific consensus regarding climate change could function as a «gateway belief» for the laypeople, and how this makes it understandable that denialists of AGW, in turn, appeal to the «tobacco strategy» of denying the existence of such a consensus.
- In *section 5*, before turning to the question of how Anderson's criteria fare in relation to other denialist discourses, such as flat-Eartherism and anti-vaxxerism, we will discuss whether such criteria *should* be applicable to these discourses.
- In *section 6*, we will offer, first, a general presentation of the flat Earth and anti-vaccine movements, in order to show that some of their characteristics (which deviate from the «tobacco strategy») make Anderson's criteria fail when applied to them. Then, we will analyze in depth the case of the Flat-earthers and their notorious epistemological individualism and the case of the antivaxxers—from a historical perspective, with emphasis on the high-profile case of Andrew Wakefield's fraud, and from a contemporary analysis of the recourse to experts by one of today's most notorious antivaccine groups in social media, Médicos por la Verdad (Doctors for the Truth, DFT).

## 2. Anderson's proposal, and the case of climate change denialism

Elizabeth Anderson (2011) arrives at the problem of laypeople's assessment of expert claims in a more or less roundabout manner. Her starting point is the circumstance that a scientifically literate democratic society requires, on the one hand, the implementation of public policies susceptible of being legitimized by the support of the majority of the population, but which are, on the other hand, justified on the basis of scientific evidence. How can

decisions which appeal to highly specialized knowledge remain democratic if most people will necessarily lack such knowledge? To solve this problem of democratic legitimacy, Anderson argues that what laypeople can do, in spite of lacking specialized knowledge, is to evaluate, not the claims made by experts themselves, but the reliability of the experts as such—and thus only indirectly their claims. A layperson is not expected to be able to assess, say, the evidence supporting the claims made by the notorious «Oregon petition» (*Global Warming Petition Project*, 2007), but he or she can, instead, evaluate (a) the epistemic credentials of the signatories of the petition, and (b) whether or not the position they express is representative of the consensus in the area. «To make these judgments», according to Anderson, «we need criteria of trustworthiness and consensus» (Anderson, 2011, p. 145).

Concerning the question of trustworthiness, Anderson takes into account three different axes: expertise, honesty, and epistemic responsibility.

In the first place, the evaluation of expertise should focus, according to the author, on determining whether an alleged expert does indeed have specialized knowledge on the subject which he or she is tackling (Anderson, 2011, p. 145). Secondly, the lay assessment of the credibility of the expert testimony will have to focus on deciding whether the witness is not only an expert but also an honest one; that is, whether he/she expresses his/her opinions sincerely, and whether he/she refrains from inducing beliefs in third parties on the basis of selectively exposing the available evidence (Anderson, 2011, pp. 145–146). The third aspect of this assessment focuses on the epistemic responsibility of the presumed scientific authority: we are not only interested in whether they have expert knowledge and act honestly, but also in determining «whether the witnesses respond to the evidence, the reasoning, and the arguments that others raise against their beliefs», a condition that, paradigmatically, is not satisfied when they insist on repeating an opinion on the basis of ignoring the counterevidence and counterarguments raised by those who criticize it (Anderson, 2011, p. 146).

Regarding the first of the three axes for trustworthiness assessment, Anderson considers that, to the extent that «biographical and bibliographical information» about those who make scientific judgments is «available on the web», «it is easy for lay people to rank the expertise of virtually any testifier», using an eight-level scale:

- (a) Laypersons; (b) People with a B.S. degree, a B.A. science major, or a professional degree in an applied science specialty far removed from the field of inquiry in question; (c) Ph.D. scientists outside the field of inquiry; (d) Ph.D. scientists outside the field, but with collateral expertise (for example, a statistician who is judging the use of statistics in the field); (e) Ph.D. scientists trained in the field; (f) Scientists who are research-active in the field (regularly publish in peer reviewed scientific journals in the field); (g) Scientists whose current research is widely recognized by other experts in the field, and whose findings they use as the basis for their own research [...]; (h) Scientists who are leaders in the field – who have taken leading roles in advancing theories that have won scientific consensus or opened up major new lines of research, or in developing instruments and methods that have become standard practice. In addition to the factors cited in (g), leadership is indicated by election to leadership positions in the professional societies of the field, election to

honorary scientific societies, such as the National Academy of Science, and receipt of major prizes in the field, such as the Nobel Prize (Anderson, 2011, pp. 146–147).

With respect to the second axis, Anderson thinks that a non-exhaustive list of factors to consider in determining whether a testifier is indeed honest will include conflicts of interest, evidence of scientific dishonesty such as the practice of plagiarism, and so on. Again, she considers that although «some kinds of dishonesty are difficult for laypersons to assess, others, where evidence is easily accessible through the web and verifiable without specialized knowledge, are clearly accessible» to laypersons (Anderson, 2011, p. 147). Regarding the third dimension in which an evaluation of the credibility of a scientist takes place, the author considers it especially important to determine, for example, whether he/she evaded peer review - presenting scientific claims to the non-specialized community before they are refereed -, whether he/she committed «dialogic irrationality», consisting of repeating claims without responding to attempts at refutation, and so on. In the latter case, for example, Anderson thinks that a lay person can evaluate the epistemic responsibility or irresponsibility of a witness by the mere form of her dialogical exchanges; thus, if someone who, in order to question evolutionary theory, denied the existence of «transitional fossils» between one species and another, merely repeated this denial even after a paleontologist offered him a detailed list of the links in the evolution of the whale, we would have a clear case of dialogical irrationality, susceptible of being detected even without going into details about the plausibility of the assertions at stake (Anderson, 2011, p. 148).

Along with the question of the trustworthiness of the alleged experts, laypeople should tackle the question whether there is a *consensus* of experts concerning a certain issue: «When the vast majority of diverse inquirers», Anderson writes, «converge on certain conclusions, as in evolutionary theory, a robust scientific consensus obtains». «Once a consensus of trustworthy experts is consolidated, laypersons are well advised to accept the consensus even in the face of a handful of dissenting scientists, or a few instances of error or dishonesty among a few of the participants in the consensus». However, she adds, before such a situation takes place, «the best course for laypersons is to suspend judgment» (Anderson, 2011, p. 149). It is consequently crucial to determine which of those two situations we find ourselves in—and this, according to the author, is something that laypeople can find out by appealing to «Surveys, reviews, or meta-analyses of the peer-reviewed literature», «Surveys of the trustworthy experts in the field», «Consensus statements and reports of leaders in the field» (Anderson, 2011, p. 149).

Now again, just as judgments of trustworthiness can, according to Anderson, be made by laypeople with no more resources than a high school education and an Internet connection, so can judgments of consensus. In fact, the author is so convinced that «it is not difficult for ordinary citizens to make reliable judgments of trustworthiness and consensus about climate science», that, in face of the evidence that «many are not disposed to do so», the explanation has to appeal, not to the difficulties of the task, but to «three interacting factors: biased and misleading media reports, the segregation of people with different opinions, and ‘cultural cognition’ – the tendency to judge the credibility of factual claims on the basis of their congruence with one’s social or political values» (Anderson, 2011, p. 153).

To sum up: Anderson's proposal focuses on the assessment of

- i. Trustworthiness:
  - a. expertise,
  - b. honesty, and
  - c. epistemic responsibility;
- ii. Consensus.

Let us first consider some general criticisms of this approach, and then the more specific problem we want to tackle.

### 3. Some general criticisms to Anderson's proposal

A series of concerns has been raised as to whether the criteria proposed by Anderson are even *in principle* so easily applicable as she claims they are (and in such a way that the only explanation for their lack of use by laypeople needs to appeal to the three factors she mentions). To begin with, Neil Levy argues that epistemic credentials of the sort Anderson appeals to are usually «polluted»: «Ordinary people know that universities don't merely certify expertise», but «also aim to attract funding and to manage public perceptions, and that these aims may conflict. Ordinary people know that peer review is conducted by people with their own interests and biases» (Levy, 2021, p. 117). Jeffrey Friedman, in turn, expresses similarly global worries. The kind of «negative heuristics» proposed by Anderson and which demands laypeople to single out fake experts on the basis of their engagement with «crackpot theories» (such as «HIV does not cause AIDS») would, according to Friedman, itself require expert knowledge, so non-experts are simply unable to apply it. Furthermore, the hierarchy of expertise which Anderson offers does not function, according to Friedman, «as a check on false expertise», but as a way of «ceding power to whichever group of putative experts had captured the hierarchy of expertise» (Friedman, 2017, p. 299).

These criticisms might perhaps be successfully replied to. Levy's preoccupation about the «pollution» of credentials might be taken to imply that such credentials are not always *sufficient* to warrant expertise, but it seems unsure that it can shed doubt on the claim that they are *necessary*—that, at least in relation to the lowest grades of the hierarchy Anderson proposes, it is not necessary to hold a degree in medicine or in climatology to count as an expert in those areas. As to Friedman's remark concerning «crackpot theories», a possible reply might appeal to *degrees* of knowledge of scientific consensus, which provides even non-experts with some general negative heuristics; a person does not need to be a specialist in the mechanisms of AIDS transmission to at least be endowed with a general outline of how the disease is spread. With respect to the risk of a «group of putative experts» «capturing the hierarchy of expertise», this scenario needs to be concretized a little more to support Friedman's worries. It does seem that if the hierarchy of expertise were «captured» *at a global level* by a «group of putative experts», it is not clear who would be in a position to refute them. If, say, Lyssenkoism had spread to the whole community of biologists, maybe no one could, after some years, elaborate a criticism of the theory from within the specialized community. However, if the «capture» of the hierarchy of expertise in a discipline takes

place only at a more local level, criticism of the group of putative experts will still be in principle possible.

Now, we might ask whether an assessment of the existence of consensus in a given area is even feasible on the grounds Anderson takes it to be. It is true that she mentions the Wikipedia entry on global warming, which highlights the controversies on the subject and surveys on the current opinion of the scientific community, but she does not offer reasons for believing that analogous controversies are amenable to analysis with similar tools. It might be the case that there was no easily perceivable consensus on, say, the safety of genetically modified organisms, or vaccines. However, we do not need to enter into details about these questions because, *even conceding* its feasibility, our own concerns with Anderson's proposal lie at a deeper level: the problem whether the strategy of asking people to assess consensus constitutes a legitimate way to tackle controversies in which science deniers do not question the existence of consensus, but its probative value.

Let us begin by analyzing why Anderson's proposal suits particularly well the case of AGW, and then turn to the problem of its legitimacy for dealing with other forms of social controversies which run counter to scientific consensus.

#### **4. Some relevant empirical evidence: perceived consensus as a «gateway belief» and its applicability to the problem of climate change**

In fact, it is interesting to note that, although Anderson does not appeal to empirical evidence supporting the effectiveness of her proposal, some studies have shown that highlighting the scientific consensus on certain propositions reinforces the public's belief in them. Anderson's appeal to the assessment of consensus as a «proxy» which would prompt acceptance of scientific knowledge converges with studies that regard «perceived scientific agreement as a 'gateway belief' that either supports or undermines other key beliefs about climate change, which in turn, influence support for public action». In this model, «an experimentally induced change in the level of perceived consensus is causally associated with a subsequent change in the belief that climate change is (a) happening, (b) human-caused, and (c) how much people worry about the issue» (van der Linden et al., 2015, p. 2). Similarly, two studies by Lewandowsky et al. (2013) show that the acceptance of scientific propositions by a series of experimental subjects correlates with the consensus that such subjects believe exists on the propositions in question—an effect that ranges from statements such as «Human CO<sub>2</sub> emissions cause climate change» to «Smoking causes lung cancer». In a similar vein, Ding et al. (2011, p. 462) show that «people who believe that scientists disagree on global warming tend to feel less certain that global warming is occurring, and show less support for climate policy». The fact that, *on the one hand*, an increase in the perception of scientific consensus regarding AGW leads to an increase in acceptance that such phenomenon exists is consistent with the fact that, *on the other hand*, denialist discourses insist once and again that there is no such scientific consensus—as when U.S. Senator Inhofe publicly claimed that «scientists vigorously disagree over whether human activities are responsible for global warming, or whether those activities will precipitate natural disasters» (Inhofe, 2003).

More concretely put, what makes the case of AGW (and, conversely, of climate change *denialism*) a topic which suits Anderson's proposal particularly well is that, in this area, denialists

- 1) acknowledge the existence of *experts*, the value of whose opinion is superior to the value of laypersons' opinions.

But they

- 2) deny, however, the very existence of a consensus

–by which they implicitly

- 3) acknowledge that *if* there existed a consensus, *it would have a probative value*;

Finally, they

- 4) appeal, in order to deny the existence of such a consensus, to a fraudulent «dissent»—either to fake experts (i.e., scientists with no credentials in the specific area which is climatology, as seen in the Oregon petition), or to experts with conflicts of interests (as in the case of physicians paid by tobacco companies).

In Table 1, we show how the cases of tobacco and of climate change fare with respect to these aspects.

Table 1. Analysis of two uses of the «tobacco strategy» in comparison to discourses aligned with scientific consensus

	Tobacco and cancer	Climate change denialism	Defense of scientific consensus in these areas
Area(s) of science to which it is opposed	Medicine	Atmospheric sciences	-
1) Recognition of the value of expert authorities	Yes	Yes	Yes
2) Recognition of the existence of a consensus	No	No	Yes
3) Valuation of scientific consensus as probative	Yes	Yes	Yes
4) Appeal to fraudulent «dissent»	Yes (conflict of interest)	Yes (fake experts)	No

As can be seen, the points in which these two denialist discourses diverge from the defense of scientific consensus are (2) and (4). These discourses are not committed to a form of epistemological individualism—and therefore accept, regarding (1), the value of expert authorities. And they also accept that *if* there were a consensus among these expert authorities, that consensus *would* be probatory—which is why they need to deny (regarding (3)) its current existence. But this means that such denialist discourses sufficiently overlap with actual scientific discourse to make Anderson's response applicable. This would not be the case if we



were dealing with a form of science denialism which –regarding (1)– appealed to forms of epistemological individualism in relation to which it would be question-begging to insist on the value of adequate experts, or which –against (3)– *denied* that scientific consensus is really probative, on the basis of an alleged conspiracy among specialists. And the reply would also have to be different if –in opposition to (4)– we faced a denialist discourse able to find support among actual experts, without conflicts of interests. Now, at least *prima facie*, it seems that the strategies deployed by forms of scientific denialism other than AGW denial are different in these respects—and that the way to vindicate good science needs to be different as well. Let us see, first, whether it is reasonable to claim that Anderson's proposal *should* be applicable to those other forms and, then, whether the proposal succeeds in that task.

### 5. Should this proposal be applicable to other denialist discourses?

As we partially anticipated, although Anderson presents as a «case study» the question whether lay assessment of the theory of AGW is possible (Anderson, 2011, p. 149), such a theory might represent for her proposal much more than a case among others—it seems to be *the* kind of denialist discourse which can be successfully tackled by means of assessments of trustworthiness and consensus, whereas such assessments fail at showing the illegitimacy of other equally denialist theories. However, we should first ask ourselves *why* those other theories should fall under Anderson's scope.

According to the author, in the United States «there is enormous political controversy over the scientific theory of global warming or anthropogenic climate change» that, she goes on, «engages not only the question of what ought to be done about climate change, but about whether the theory enjoys scientific support. *This is the type of case for which our criteria are designed*» (Anderson, 2011, pp. 149–150). Therefore, although Anderson's article has repeatedly been cited precisely in relation to the problem of AGW (Cook, 2019; Lewandowsky et al., 2018; Longino, 2019) if it is just *one* case within a *more general* «type», we may want to elucidate a little more about this type, in order to check whether such criteria should be applicable to other controversies.

Given that her proposal is motivated by the *problem* of determining what expert discourses laypeople should accept, and hinges on a *solution* that appeals to epistemic «proxies» such as expertise and consensus, the criterion to identify other controversies as relevant for the application of this solution should not involve as a necessary condition that they be *political* controversies. What really seems to matter here is (i) that there exists a controversy and (ii) that it involves highly specialized claims which laypeople are unable to assess directly—a situation that produces the need for «proxies» such as those Anderson introduces. It would sound ad hoc, then, to claim that Anderson's solution can be tested against the problem of controversies regarding climate change but not against controversies such as those generated by anti-vaxxers or flat-Earthers, which are similar forms of science denialism, in the sense that they emerge in society as a whole, but not within the scientific community. If laypeople can be taught, when it comes to accepting AGW, how to identify real experts, what the consensus among the experts is, and that such a consensus has a probative value, one should expect such a strategy to be also feasible when other scientific claims are at issue.

## 6. The problem of the applicability to other denialist discourses

Bearing this possibility in mind, we decided to analyze the most popular discourses that reject expert consensus and survey their main characteristics to see if it was feasible to apply Anderson's criteria. An element which suggests that her proposal might be successful when applied to denialist discourses other than climate change denialism is that several studies indicate that «attitudes toward a wide range of issues are related to how much consensus people think there is among experts» (Czarnek & Kossowska, 2023, p. 3) and this is not limited to climate change. In particular, Czarnek & Kossowska (2023) found a strong correlation between the perception of scientific consensus and support for COVID-19 vaccination and Kerr & van der Linden (2021) revealed that «experimentally induced increases in perceived scientific consensus regarding the threat posed by COVID-19 predicted increases in personal agreement with the same claim, and this in turn predicted increases in support for policies that aim to restrict the spread of the virus» (p. 10). These results are in line with those obtained for perceived consensus in climate change and, in this sense, one might think that antivaxxers, like AGW deniers, are so because they are not familiar with the existence of a well-established scientific consensus. However, as we will see below, this is not exactly the case because antivaxxers *do* acknowledge the existence of a consensus, they just do not consider it probative.

Table 1 summarizes and compares the main characteristics of popular science denialism discourses: antivaxxerism, flat-Eartherism and climate change denialism.

Table 2. Comparison of the main characteristics of other popular science denialism discourses

	Tobacco and cancer	Climate change denialism	Defense of scientific consensus in these areas	Anti-vaxxerism	Flat-Eartherism
Area(s) of science to which it is opposed	Medicine	Atmospheric sciences	-	Medicine	Geology Astronomy
1) Recognition of the value of expert authorities	Yes	Yes	Yes	Yes	No
2) Recognition of the existence of a consensus	No	No	Yes	Yes	Yes
3) Valuation of scientific consensus as probative	Yes	Yes	Yes	No	No
4) Appeal to fraudulent «dissent»	Yes (conflict of interest)	Yes (fake experts)	No	No	No

As we can see, although antivaxxers –like climate change deniers– resort to experts in the field, this is not the case with Flat-earthers, who show (regarding (1)) a high degree of epistemological individualism. On the other hand (regarding (2)), both the antivaccine and Flat-Earth discourses, unlike that of climate change deniers, recognize the *existence* of a consensus. The problem does not lie in this acknowledgement, but (regarding (3)) in the fact that they value it negatively: they do not consider the scientific consensus to be probative, either because they regard it as dishonest or as a part of an alleged conspiracy. As for the kind of «dissent» antivaxxers turn to (regarding (4)), we will see below that they do not appeal to false experts as the ones in the «Oregon petition».

Therefore, some forms of science denialism, such as flat-Eartherism and anti-vaccination, are not as vulnerable as AGW denialism to criticism on the basis of the application of Anderson's criteria. We will now delve deeper into each of these discourses in order to better show why Anderson's proposal is not adequate.

### 6.1. The case of flat-Earthers: if I don't see it, I don't believe it

The Flat Earth Movement is not new –its origins can be traced back to the mid-nineteenth century (Olshansky et al., 2020)– but it has gained a new and significant number of acolytes in the last decade thanks to the massive success of YouTube and the videos shown there. Although the literature is scarce, Olshansky et al. (2018; 2020) have shown that those who embrace Modern Flat Earth ideology, although their motivations for holding their beliefs have different origins, are what we would call epistemological individualists. Mantras such as «Trust your eyes,» or «Do your own experiments» often emerge as justifications for their non-belief in experts and official institutions.

As Lee McIntyre recollected in interviews with flat-earthers, they refuse to accept evidence «on authority» and insist on the need to obtain it firsthand (McIntyre, 2021, p. 8). They are systematically dismissive of the value of allegedly expert knowledge. In terms of one particular flat-Earther, «This guy was trying to tell me I'm wrong, and he was like, 'I have a master's degree in science.' And I said, 'I guarantee you that you're smart, brother. But you're a parrot. All you're doing is repeating back what they told you'» (Ingold, 2018). This is connected with the flat-Earthers' belief that «the elite among world governments, scientific institutions, and international space agencies are conspiring to deceive the public and hide the true shape of the Earth» (Olshansky et. al, 2020, p. 47). Conspiratorial thinking has been repeatedly identified as a core trait of flat-Eartherism (Olshansky, 2018, pp. 46–48, 51).

Let us note, then, two main (and closely related) characteristics of flat-Earthers: they are (concerning (1)) epistemological individualists and believe in a huge conspiracy, which is why (concerning (3)) do not value scientific consensus.

Therefore, if a layperson were under the influence of this specific kind of discourse (for example through YouTube videos) it would be question-begging to insist that the «consensus of the trustworthy» in areas such as geology and astronomy goes against them. Flat-Earthers do not even need to deny (regarding (2)) the existence of that consensus and (regarding (4)) to fabricate fraudulent dissent as AGW denialists did by means of the Oregon petition. Even if flat-Earthers can sometimes appeal to «conventional» experts –as is, alas, the case of a

*geophysicist* who happens to be one of the most notorious representatives of this ideology in Brazil («To 11 Million Brazilians, the Earth Is Flat,» 2020)—, the real point simply does not lie there: for a supporter of a belief system such as flat-Eartherism, which claims that laypeople can and should do their «own research» (Sargent, 2015), the remark that scientific authorities do not share their beliefs is anything but disturbing. As we will also see in the case of anti-vaxxers, here Anderson's proposal scratches where it doesn't itch.

## 6.2. The case of anti-vaxxers—with lessons from history and an exhaustive review

Let us turn to our second counterexample: anti-vaxxers.

The first anti-vaccine movements can be traced back to the 19<sup>th</sup> century when, faced with the incipient vaccination against smallpox, resistance was based on alleged safety problems, personal liberties and connivence between doctors and the government (Wolfe & Sharp, 2002).

Anti-vaccine groups have, in fact, gained prominence in recent years, as a consequence of the advent of the COVID pandemic. With a strong presence in social media, they sow doubts and mistrust, and they have become amplifiers of misleading information, thus posing a serious threat to public health since they hinder the achievement of herd immunity (de Oliveira et al., 2022; Dubé et al., 2015; Evrony & Caplan, 2017). We conducted an exhaustive survey of over 600 Twitter posts of Doctors for the Truth (DFT), a German group that emerged strongly in Spain and Latin America during the pandemic and which includes physicians and health researchers among its members (Gardel, 2020; Maldita.es, 2021; Micheletto, 2021). We specifically analyzed all posts made during 2020-2022 by the DFT branches from Argentina, Peru and Chile (Edelsztein & Cormick, 2023).

Along with many other issues, we focused on the specialists to whom these groups appealed to disseminate misinformation. And the results are in fact rather disquieting.

As to the judgment of *expertise*, even if these specialists are not «leaders» in their areas, they still make it at least to level (e) in Anderson's hierarchy. They are certainly not «leaders» in their field, but they are nevertheless rather specialized. The situation in the anti-vaccine groups was by no means similar to that of the «Oregon petition». Even using a rather strict characterization of who to call «experts» (i.e., only considering experts those with academic credentials specifically in areas related to vaccine production such as biochemistry, chemistry, medicine, immunology and microbiology), we found that there were several limitations in characterizing the discourse of DFT as analogous to the Oregon petition. Although in a few cases the groups appealed to testimonies of non-specialists (tennis players, journalists, forensic doctors, general pediatricians), in the overwhelming majority of cases, they resorted to medical specialists: immunologists, experts in molecular biology and genetic engineering. And this occurred in all the branches analyzed: out of the total number of posts that resort to experts for each country, the groups from Argentina and Peru rely on accredited specialists in 76.1% and 81.6% of the cases, respectively and the Chilean group turned to real experts 64.4% of the cases.

Regarding the judgment of *honesty*, physicians such as María José Martínez Albarraacín or Luis Marcelo Martínez, on the contrary, do not have obvious conflicts of interest which

may taint their public judgments. And, as we argued (Edelsztein & Cormick, 2023), highlighting some of the adverse effects of vaccines, which is something desirable among the scientific community, *is not* cherry picking (unlike making moves such as citing a study which was later retracted or contradicted by better evidence).

As to the judgment of *epistemic responsibility*, this is perhaps the one in which the DFT fare worst, as long as specialists such as Martínez Albarracín or Martínez fail to, for example, submit their claims to peer review before making them available to the wider public. But, again, the key difficulty for using Anderson's tests in order to show the weaknesses of this kind of discourse lies in the fact that *even if* the DFT catastrophically failed these three trustworthiness tests (which is not precisely the case), a layperson under the influence of this discourse may still believe that *the main point* of their discourse is being neglected. Which brings us, again, to the question of consensus: if current scientific consensus is actually the result of a conspiracy, why should we even pay attention to it, and consider the question of the reliability of individual researchers more important than the tainted character of mainstream science?

In other words: from the point of view of a person under the influence of the discourse of anti-vaxxers, among the two main axes of Anderson's interest (trustworthiness and consensus), the second is clearly more important than the first. The real problem is the nature of existing scientific consensus. And this can be further illustrated by reflecting on a case in which assessment of trustworthiness *does* seem to yield clearly catastrophic results: the case of Andrew Wakefield.

In 1998, the anti-vaccination movement was reinvigorated when physician Andrew Wakefield presented preliminary research, published in the prestigious scientific journal *The Lancet*, showing that 12 children had developed autistic behavior and severe intestinal inflammation upon vaccination against measles, mumps and rubella (MMR vaccine). Wakefield suggested, then, that a causal link existed between those events. Although this connection was debunked time and again, Wakefield was shown to have conflicts of interest and to have committed fraud, and the article was retracted from the journal, the connection between autism and vaccines became a central focus of claims by anti-vaccine groups and instigated social concern that led to a decline in vaccination rates (Omer, 2020; Rao & Andrade, 2011).

Let us look in detail at this case, one of the most resonant in history, and try to apply Anderson's criteria. Recall that, to assess *trustworthiness*, Anderson considers three different axes: *expertise*, *honesty*, and *epistemic responsibility*. According to Goldenberg, it is easy to quickly see that «Wakefield scores low on Anderson's hierarchy of expertise, having fallen from the top rank of recognized leader in the relevant field of research to the lower status of 'PhD scientists trained in the field'. His financial conflicts of interest discredit», concerning the second axis, «the honesty of his claims», and, as to the third, «he has evaded accountability for his pronouncements on numerous occasions» (Goldenberg, 2021, p. 162). Up to this point, then, Anderson's criteria *seem* sufficient to discard Wakefield as not «trustworthy». The problem is that, according to Goldenberg, it seems that the very fact that Wakefield was ostracized by the scientific community, more particularly that he was *because of challenging scientific consensus*, is what makes him look as a hero who dared dissent from the scientific establishment, who is a victim of a «witch hunt». «Wakefield's persisting maverick status reveals a reversal of the hierarchy of expertise offered by Anderson (2011) (...)

*The perceived trustworthiness of the maverick lies in his distance from organized science; this contradicts Anderson's hierarchy, in which near proximity to the establishment's core ensures credibility»* (Goldenberg, 2021, pp. 162–163. Emphasis ours). We may rephrase Goldenberg's remarks in the following way: Wakefield can indeed be said to fail Anderson's three «trustworthiness» tests, but, perhaps paradoxically, the fact that his positions *also* fail to represent the scientific consensus in the area *are precisely what renders them attractive for his followers*. Anti-vaxxers do not respect Wakefield due to their hypothetical *ignorance* of the existence of an expert consensus, but because they believe the consensus in question is the result of a corrupt establishment. Arguing against this specific kind of denialism cannot consist of making the same moves that would be appropriate against the «tobacco strategy». What seems necessary in this case is, instead, to show that there are no good grounds to support the kind of conspiratorial thinking required to side with Wakefield.

The distrust of scientific consensus is not limited to the response Wakefield's claims received. Hobson-West found in a qualitative analysis of «Vaccine Critical groups» that these groups construct trust in others as passive, portraying parents *who become experts themselves* as an alternative to *trusting experts* (Hobson-West, 2007, p. 212). Gross (2009) quotes the words of Lisa Kaufman, a medical anthropologist, who claims that the persistence of the vaccine-autism link theory is partly due to the belief *that blindly following experts negates personal responsibility* (Gross, 2009, p. 6). Kata has also reported and analyzed the distrust of medical expertise among anti-vaxxers, with common assertions found online, including the belief that vaccines cause illness, are ineffective, are part of a medical/pharmaceutical/government conspiracy, and mainstream medicine is incorrect or corrupt (Kata, 2012, p. 3779). In all these cases, what the empirical evidence seems to suggest, again, is that anti-vaxxers question the probative value of consensus—not its existence.

Moving closer to the present day and the COVID-19 pandemic, we find similar suspicions about the evidentiary value of scientific consensus in the face of the alleged conspiracy. In the UK, protesters opposing COVID-19 vaccination gathered to hear a professor claim that «vaccines make people sick, you should not trust the Government, the doctors, and the media, they are lying about the Covid-19 vaccine» (Roach & Clifton, 2020). These distrustful attitudes are also noted in a review by the Royal Society and the British Academy (2020) regarding the pandemic.

AGW denialists, then, did not question the general criterion according to which, as Anderson defends, «laypersons are well advised to accept the consensus»—they only questioned the claim that such a consensus exists in climate science. But things are quite different when *conspiratorial thinking* enters the picture—and this is why discussing this form of denialism in the same way as against AGW denialists *would be question-begging*. Anti-vaxxers such as those in DFT gladly accept that *of course* there is a consensus regarding the safety and effectiveness of vaccines against SARS-COV-19—a consensus which includes the positions of the World Health Organization, the FDA, and other agencies. But, in the absence of further arguments, the mere existence of such an agreement cannot carry, for these dissenters (and for a layperson under their influence), any probative value: this virtual unanimity is in fact the product, not of independent converging investigations, but of spurious interests and a conspiracy. In a strategy *very* dissimilar from that which we find displayed in the case of AGW, these DFT are far from denying that their views are those of a tiny minority. They

claim, instead, that the minority in question is constituted by «the brave» who courageously oppose a tyrannic «thought police». Against such claims, then, reminding the reader of the existence of a widespread consensus about the safety and effectiveness of vaccines scratches (once again) where it doesn't itch.

## 7. Summing up

Let us recapitulate. We saw that, apart from more general criticisms to her proposal, Anderson's suggestion that laypeople can successfully assess the acceptability of the testimony of (alleged) scientific experts, in terms of their trustworthiness and their relation to scientific consensus, suits particularly well the case of AGW denialism, but fails to offer a similarly satisfactory reply to two other main currents of denialism: flat-Eartherism and opposition to vaccination. *Even if* consensus in these areas were simply to detect, this would not amount to a solution to controversies in which the existence of that consensus is not denied.

More concretely:

1. The kind of assessment of epistemic credentials of experts, and of the existence of a consensus which Anderson champions seems of little use against the discourse of *flat-Earthers*, who both deny that expertise in areas such as geology or astronomy is crucial for the question of the shape of the Earth *and* claim that the scientific consensus in the area, whose existence they do not deny, is simply the result of a conspiracy.
2. In the case of *anti-vaxxers*, though they acknowledge the value of expertise (and therefore do not share the epistemological individualism of flat-Earthers), they again do not deny the existence of a scientific consensus on the safety and effectiveness of vaccines—but, instead, explain such a consensus conspiratorially. This aspect, which has been pointed out regarding the well-known minority position held by Wakefield, can also be found in the denounce of scientific consensus voiced by several anti-vaccination groups.

In other words: it would be a mistake to assume that scientific denialism, *in general*, is committed to the «tobacco strategy»—consisting of the appeal to fake experts to cast doubt on the existence of a scientific consensus in a certain area. Different forms of science denialism deploy equally different strategies, and the attempts to tackle them should remain sensitive to these particularities.


## References

- Almassi. (2012). Climate Change, Epistemic Trust, and Expert Trustworthiness. *Ethics and the Environment*, 17(2), 29. <https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.17.2.29>
- Anderson, E. (2011). Democracy, Public Policy, and Lay Assessments of Scientific Testimony. *Episteme*, 8(2), 144–164. <https://doi.org/10.3366/epi.2011.0013>

- Björnberg, K. E., Karlsson, M., Gilek, M., & Hansson, S. O. (2017). Climate and environmental science denial: A review of the scientific literature published in 1990–2015. *Journal of Cleaner Production*, 167, 229–241. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.08.066>
- Cook, J. (2019). *Understanding and countering misinformation about climate change*.
- Cowie, S. (2019, November 6). Brazil's flat Earthers to get their day in the sun. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/06/brazil-flat-earth-conference-terra-plana>
- Czarnek, G., & Kossowska, M. (2023). *Strong correlational but no causal evidence on the link between the perception of scientific consensus and support for COVID-19 vaccination* [Preprint]. PsyArXiv. <https://doi.org/10.31234/osf.io/yufmp>
- de Oliveira, I. S., Cardoso, L. S., Ferreira, I. G., Alexandre-Silva, G. M., Jacob, B. de C. da S., Cerni, F. A., Monteiro, W. M., Zottich, U., & Pucca, M. B. (2022). Anti-vaccination movements in the world and in Brazil. *Revista Da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, 55, e0592–2021. <https://doi.org/10.1590/0037-8682-0592-2021>
- Ding, D., Maibach, E. W., Zhao, X., Roser-Renouf, C., & Leiserowitz, A. (2011). Support for climate policy and societal action are linked to perceptions about scientific agreement. *Nature Climate Change*, 1(9), 462–466. <https://doi.org/10.1038/nclimate1295>
- Dubé, E., Gagnon, D., MacDonald, N. E., & SAGE Working Group on Vaccine Hesitancy. (2015). Strategies intended to address vaccine hesitancy: Review of published reviews. *Vaccine*, 33(34), 4191–4203. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2015.04.041>
- Edelsztein, V., & Cormick, C. (forthcoming). Análisis del movimiento antivacunas en Twitter: Una perspectiva latinoamericana. *JCOM-América Latina*.
- Evrony, A., & Caplan, A. (2017). The overlooked dangers of anti-vaccination groups' social media presence. *Human Vaccines & Immunotherapeutics*, 13(6), 1475–1476. <https://doi.org/10.1080/21645515.2017.1283467>
- Friedman, J. (2017). The Problem of Epistocratic Identification and the (Possibly) Dysfunctional Division of Epistemic Labor. *Critical Review*, 29(3), 293–327. <https://doi.org/10.1080/08913811.2017.1410979>
- Gardel, L. (2020, September 23). ¿Quiénes son los Médicos por la Verdad y los Epidemiólogos Argentinos? *Chequeado*. <https://chequeado.com/el-explicador/quienes-son-los-medicos-por-la-verdad-y-los-epidemiologos-argentinos-los-2-grupos-que-difunden-desinformaciones-sobre-el-coronavirus/>
- Global Warming Petition Project. (2007). <http://www.petitionproject.org>
- Goldenberg, M. J. (2021). *Vaccine Hesitancy: Public Trust, Expertise, And The War On Science* (1st Edition). University Of Pittsburgh Press. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=6DB5FD18AA542B58933A63041C4FF1C5>
- Goldman, A. I. (2001). Experts: Which Ones Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(1), 85–110. <https://doi.org/10.2307/3071090>
- Gross, L. (2009). A Broken Trust: Lessons from the Vaccine–Autism Wars. *PLOS Biology*, 7(5), e1000114. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1000114>
- Haerlin, B., & Parr, D. (1999). How to restore public trust in science. *Nature*, 400(6744), 499–499. <https://doi.org/10.1038/22867>
- Hendriks, F., Kienhues, D., & Bromme, R. (2015). Measuring Laypeople's Trust in Experts in a Digital Age: The Muenster Epistemic Trustworthiness Inventory (METI). *PLOS ONE*, 10(10), e0139309. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0139309>



- Hobson-West, P. (2007). 'Trusting blindly can be the biggest risk of all': Organised resistance to childhood vaccination in the UK. *Sociology of Health & Illness*, 29(2), 198–215. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2007.00544.x>
- Ingold, J. (2018, November 20). *We went to a flat-Earth convention and found a lesson about the future of post- truth life*. 18.
- Inhofe, J. (2003). *Sen. Inhofe Delivers Major Speech on the Science of Climate Change* </b> ««Catastrophic global warming alarmism not based on objective science.»» U.S. Senate Committee on Environment and Public Works. <https://www.epw.senate.gov/public/index.cfm/2003/7/post-037e5dea-9c4e-4b92-a416-4a6bf6cfd7ef>
- Kata, A. (2012). Anti-vaccine activists, Web 2.0, and the postmodern paradigm – An overview of tactics and tropes used online by the anti-vaccination movement. *Vaccine*, 30(25), 3778–3789. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2011.11.112>
- Kerr, J. & Sander van der Linden. (2021). Communicating expert consensus increases personal support for COVID-19 mitigation policies. *J Appl Soc Psychol*, 1–15. <https://doi.org/10.1111/jasp.12827>
- Levy, N. (2021). *Bad Beliefs: Why They Happen to Good People* (1st ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192895325.001.0001>
- Lewandowsky, S., Cook, J., & Lloyd, E. (2018). The 'Alice in Wonderland' mechanics of the rejection of (climate) science: Simulating coherence by conspiracism. *Synthese*, 195(1), 175–196. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1198-6>
- Lewandowsky, S., Gignac, G. E., & Vaughan, S. (2013). The pivotal role of perceived scientific consensus in acceptance of science. *Nature Climate Change*, 3(4), Article 4. <https://doi.org/10.1038/nclimate1720>
- Longino, H. (2019). The Social Dimensions of Scientific Knowledge. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/scientific-knowledge-social/>
- Maldita.es. (2021). The International Scheme of «Doctors for the Truth»: A Denialist Trademark Registered by Natalia Prego. *Chequeado*. <https://chequeado.com/investigaciones/the-international-scheme-of-doctors-for-the-truth-a-denialist-trademark-registered-by-natalia-prego/>
- Mallapaty, S. (2021). Researchers fear growing COVID vaccine hesitancy in developing nations. *Nature*, 601(7892), 174–175. <https://doi.org/10.1038/d41586-021-03830-7>
- McIntyre, L. (2021). *How to talk to a science denier: Conversations with flat earthers, climate deniers, and others who defy reason*. MIT Press.
- Micheletto, K. (2021, May 31). Quiénes son y qué hay detrás de los grupos negacionistas de la cuarentena | «««Médicos por la verdad»» que siempre es de derecha. *PAGINA12*. <https://www.pagina12.com.ar/344966-quienes-son-y-que-hay-detras-de-los-grupos-negacionistas-de->
- Olshansky, A. (2018). *Conspiracy Theorizing and Religious Motivated Reasoning: Why the Earth 'Must' Be Flat*.
- Olshansky, A., Peaslee, R. M., & Landrum, A. R. (2020). Flat-Smacked! Converting to Flat Eartherism. *Journal of Media and Religion*, 19(2), 46–59. <https://doi.org/10.1080/15348423.2020.1774257>

- Omer, S. B. (2020). The discredited doctor hailed by the anti-vaccine movement. *Nature*, 586(7831), 668–669. <https://doi.org/10.1038/d41586-020-02989-9>
- Oreskes, N., & Conway, E. M. (2011). *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change* (Reprint edition). Bloomsbury Publishing.
- Rao, T. S. S., & Andrade, C. (2011). The MMR vaccine and autism: Sensation, refutation, retraction, and fraud. *Indian Journal of Psychiatry*, 53(2), 95–96. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.82529>
- Roach, A., & Clifton, K. (2020, September 19). Covid skeptics and anti-vaxxers clash with police at London protest. *Evening Standard*. <https://www.standard.co.uk/news/london/trafalgar-square-protest-london-coronavirus-a4551266.html>
- Sargent, M. (Director). (2015, February 12). *FLAT EARTH Clues Part 1 – Empty Theatre – Mark Sargent*  <https://www.youtube.com/watch?v=IFYaT-U82JY>
- Strozewski, Z. (2021, October 26). 10 percent of Americans don't believe in climate change, 15 percent unsure: Poll. *Newsweek*. <https://www.newsweek.com/10-percent-americans-dont-believe-climate-change-15-percent-unsure-poll-1642747>
- The Royal Society, & The British Academy. (2020). *COVID-19 vaccine deployment: Behaviour, ethics, misinformation and policy strategies*.
- To 11 million Brazilians, the Earth is flat. (2020, February 28). *France 24*. <https://www.france24.com/en/20200228-to-11-million-brazilians-the-earth-is-flat>
- van der Linden, S., Leiserowitz, A. A., Feinberg, G. D., & Maibach, E. W. (2015). The Scientific Consensus on Climate Change as a Gateway Belief: Experimental Evidence. *PLOS ONE*, 10(2), e0118489. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118489>
- Wolfe, R. M., & Sharp, L. K. (2002). Anti-vaccinationists past and present. *BMJ : British Medical Journal*, 325(7361), 430–432.

## Sobre dos variantes de desobediencia civil transnacional\*

### On two variants of transnational civil disobedience

JOSÉ ENRIQUE SOTOMAYOR TRELLES\*\*

**Resumen:** El artículo ofrece la articulación de dos variantes de desobediencia civil transnacional. Dicha distinción corre en línea paralela a la distinción entre modelos liberales y críticos de desobediencia civil, delineados principalmente en el contexto de la discusión en un plano nacional. Así, se parte de una síntesis de los rasgos característicos de los dos modelos de desobediencia civil, para ofrecer luego una articulación de sus contrapartes transnacionales. Finalmente, se analiza un fenómeno emparentado con tales formas de desobediencia, y que emerge en contextos de una inclusión no plena a la ciudadanía del lado de los migrantes: el caso de la «burocracia como frontera».

**Palabras clave:** desobediencia civil transnacional, desobediencia civil, liberalismo político, teoría crítica, migración

**Abstract:** The article offers an articulation of two variants of transnational civil disobedience. This distinction runs parallel to the distinction between liberal and critical models of civil disobedience, delineated mainly in the context of the discussion at the national level. Thus, we start with a synthesis of the characteristic features of the two models of civil disobedience, and then offer an articulation of their transnational counterparts. Finally, we analyze a phenomenon related to such forms of disobedience, which emerges in contexts of less than full inclusion to citizenship on the side of migrants: the case of «bureaucracy as a border».

**Keywords:** transnational civil disobedience, civil disobedience, political liberalism, critical theory, migration

---

Recibido: 14/06/2022. Aceptado: 09/06/2023.

\* Agradezco los comentarios planteados por los revisores anónimos del manuscrito, así como por Noemí Ancí, pues permitieron precisar aspectos de mi argumentación. Los errores remanentes son de mi responsabilidad. Finalmente, agradezco a mis colegas del Centro de Investigación Interdisciplinar Ciencia y Sociedad (CIICS) de la Universidad de Ciencias y Humanidades (Perú) por su soporte institucional.

\*\* Docente e investigador del Centro de Investigación Interdisciplinar Ciencia y Sociedad (CIICS) de la Universidad de Ciencias y Humanidades (Lima, Perú). Correo de contacto: [jesotomayor@uch.edu.pe](mailto:jesotomayor@uch.edu.pe). Estudiante de doctorado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde obtuvo el grado de magíster en Filosofía. Investiga sobre temas relacionados a la filosofía del derecho y teoría crítica. Recientemente ha publicado los siguientes artículos: «El problema del mal moral y del consentimiento en la violación sexual: un análisis filosófico» (*Revista Derecho PUCP* 88, 2022, pp. 71-95) y «Una reconstrucción de la noción de ideología en *La ideología alemana* a partir de la filosofía de la historia» (*Areté: revista de filosofía* 32(1), pp. 173-217).

## 1. Introducción

En el 2018, miles de personas, principalmente de nacionalidad hondureña, emprendieron un largo camino a pie por varios países de Centroamérica para llegar finalmente hasta la frontera con Estados Unidos, donde esperaban solicitar asilo (Lima, 2018). El movimiento se había iniciado con un pequeño grupo de 160 hondureños en la ciudad de San Pedro de Sula, que en 2017 figuraba como la 26ava ciudad más insegura del mundo (Woody, 2018). No sorprende que las razones principales que se esgrimían para emprender el periplo tenían que ver con el contexto de violencia, inseguridad y escasas perspectivas de progreso en sus países de origen (Lind, 2018). Precisamente el reporte de Lind (2018) menciona testimonios de las personas involucradas, quienes dan cuenta de amenazas de muerte, coacción para emprender actividades ilegales o la pobreza e incapacidad para sostener la economía familiar como razones centrales de su decisión.

Este tipo de fenómenos se han hecho más recurrentes en tiempos recientes. A olas migratorias masivas entre 2017 y 2019 hacia países como Panamá, Colombia, Ecuador, Perú y Chile, se suman nuevos movimientos masivos de ciudadanos venezolanos que en 2022 marcharon por México para regularizar su situación migratoria (Reina, 2022). Estas nuevas caminatas son un recurso de los migrantes para lidiar con la lentitud y colapso de la burocracia mexicana, encargada de regularizar su condición. Ello es un requisito para poder reubicarse en nuevas ciudades y, en muchos casos, pensar en emprender un segundo viaje hacia Norteamérica.

El fenómeno de los caminantes contrasta con otro tipo de desafío a las leyes y burocracias en países de los que no se es nacional. Se trata de casos como los que estudia Wagner (2015), en los que parejas internacionales, es decir, compuestas por personas de dos nacionalidades distintas, emprendían una estadía temporal en Suecia para sortear las restrictivas exigencias legales que enfrentaban en Dinamarca. Nada de lo que hacían estas parejas era ilegal, y sin embargo supone un cuestionamiento del orden jurídico vigente en sus países de residencia.

A la vez, ambos casos se diferencian de lo ocurrido con personalidades como Edward Snowden, quien, en 2013, al filtrar información clasificada, denunció la falta de conformidad del sistema de vigilancia de los Estados Unidos respecto del contenido de la propia Constitución del país. Al hacer tal denuncia reivindicaba su derecho, como ciudadano, de violar leyes domésticas si ello era necesario para proteger ciertos principios constitucionales, como la prohibición de la vigilancia masiva de ciudadanos (Scheuerman, 2015, pp. 447-448).

Finalmente, estos casos también guardan diferencias con lo que Pérez et al. (2022, cap. 7) han llamado «burocracia como frontera». En estos casos, encontramos una serie de barreras burocráticas en muchas ocasiones insalvables que impiden a los migrantes acceder a prestaciones y derechos sociales como salud, educación o asistencia social. En respuesta a los bloqueos burocráticos se han organizado redes de solidaridad que apelan a la universalidad de los derechos.

La complejidad del fenómeno migratorio obliga al análisis conceptual, en escenarios como los hasta aquí delineados, a afinar sus categorías y ofrecer marcos teóricos que traten de asir con mayor precisión las similitudes y diferencias entre casos. No obstante, tales elaboraciones conceptuales deben tomar en cuenta que un excesivo rigor analítico con el

uso de los conceptos puede tener como resultado una incapacidad para notar ciertas sutilezas y precisiones siempre presentes en la realidad. Frente a ello, tal vez resulte más idóneo elaborar categorías conceptuales que guarden una relación de parecido de familia más que de género-especie.

Una de esas categorías es la de desobediencia civil transnacional, desde la que se analiza el caso especial de los movimientos transfronterizos. Aquí, la desobediencia civil pasa a comprenderse como una contraposición con el ordenamiento jurídico vigente que se caracteriza por contar con un fundamento democrático para la crítica, y cuyo objetivo latente no se reduce solamente a ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. El desobediente es consciente de su afrenta a la legalidad (aunque en algunos casos difusa) y cuenta con razones morales, de principio o incluso jurídicas para oponerse al cumplimiento de marcos jurídicos que considera lesivos o restrictivos (*vid.* Delmas y Brownlee, 2021). Su finalidad es que, a través del ejercicio de acciones concretas, se pueda generar un cuestionamiento visible al *statu quo* del Derecho. Asimismo, estos actos son democráticos porque ofrecen razones atendibles (aunque puedan o no ser compartidas por quien las evalúa) para la desobediencia. Es esta definición genérica la que nos permite estudiar una variedad amplia de actos desobedientes en los supuestos de movimientos transfronterizos y tratar de encontrar algunas similitudes y contrastes.

En el escenario delineado, el presente artículo tiene como objetivo principal diferenciar entre dos variantes de desobediencia civil transnacional, tomando como eje la distinción entre teorías liberales y críticas sobre la desobediencia civil. Asimismo, se aborda el caso de los bloqueos burocráticos como una forma de logro de ciudadanía incompleta o de limbo en los nuevos destinos. Estos casos se relacionan con la noción de «frontera», que es una clave conceptual que nos permite también entender a los masivos movimientos migratorios.

## 2. La desobediencia civil: entre el liberalismo y la teoría crítica<sup>1</sup>

La expresión «desobediencia civil» fue acuñada por Henry Thoreau en un ensayo de 1848 (Delmas & Brownlee, 2021) y posteriormente se hizo conocida a partir de la acción de personajes históricos como Mahandas Gandhi o Martin Luther King Jr. (Falcón y Tella, 2000, pp. 431ss.). En el plano de la filosofía política, la teoría de la desobediencia civil se desarrolló con especial ímpetu a partir de la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls. La concepción rawlsiana sobre la materia ha sido ampliamente discutida (Trimcev, 2022), y se asocia con el modelo liberal sobre dicha noción. Si bien esta propuesta no es la única de la tradición liberal<sup>2</sup>, es una de las más conocidas, por lo que en lo sucesivo será el hilo conductor de nuestro análisis, que incorporará también algunas ideas de Jürgen Habermas y Ronald Dworkin.

---

1 El siguiente apartado es una sección ampliada y corregida de algunos pasajes de Sotomayor y Ancí (2019, pp. 213-252).

2 Un repaso conciso, pero bastante completo de la «tradición liberal» sobre la desobediencia civil se encuentra en Scheuerman (2015) y en Pineda (2021).

### 2.1. El modelo liberal de desobediencia civil

Para Rawls, la desobediencia civil es «un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno.» (Rawls, 2010, p. 332). Esta caracterización es compleja, pues incluye tanto restricciones de aplicabilidad conceptual como una identificación de la finalidad de la acción, consistente en ocasionar un cambio en el derecho. Asimismo, Rawls aclara que el acto de desobediencia no necesariamente viola la ley que se cuestiona, por lo que puede tener un carácter directo o indirecto (Rawls, 2010, pp. 332-3). Finalmente, la desobediencia civil es cometida por ciudadanos que consideran determinado programa o norma como contraria a la ley (en sentido material), aun cuando esta sea aceptada e incluso si los tribunales declaran dicha norma como compatible con la constitución de un Estado democrático (Rawls, 2010, p. 333).

No es este el lugar para hacer un análisis detallado de cada uno de estos componentes, pero sí resulta relevante plantear algunas observaciones.

En primer lugar, al desobedecer no se apela a principios de una moral personal sino a aquellos que emergen de una concepción compartida de justicia y que se sean aceptables más allá de concretas doctrinas comprensivas particulares. Por otra parte, Rawls insiste en el carácter público de la desobediencia civil, lo que implica que el acto sea cometido en público (2010, p. 333). Como una característica vinculada, la desobediencia debe ser no violenta, pues «cualquier violación de las libertades civiles de los demás tiende a oscurecer la calidad de desobediencia civil del propio acto» (Rawls, 2010, p. 334), además, la desobediencia debe darse dentro de los límites de fidelidad a la ley. Sobre el requisito de no violencia, Habermas ensaya una interpretación alternativa en la que la desobediencia supone una transgresión premeditada de una norma individual, pero no supone el cuestionamiento del imperio de la ley (*rule of law*) en su conjunto, sino, más bien, su reafirmación (1985, p. 100).

Por otro lado, para Dworkin la desobediencia civil tiene que ver con la duda legítima de un conjunto de ciudadanos sobre si la ley que incumplen es válida (1995, p. 306). En otras palabras, la desobediencia suele tener como fundamento la existencia de una ley dudosa, respecto de la cual se tiene una postura plausible en términos morales. La operación central consiste, entonces, en transformar una razón moral para la desobediencia en una razón u objeción constitucional. Esta operación no es problemática para Dworkin, pues las fuentes de validez de normas no solo consisten en lo que dicho autor llama *pedigrí* (o fuente de la cual emana la norma) sino también en la moralidad (1985, pp. 93ss.).

En este planteamiento, cuando los desobedientes tienen una razón moral para cuestionar la validez de una norma, esta se puede traducir a términos constitucionales sin demasiada dificultad. Esta posibilidad de constitucionalizar el disenso permite a los ciudadanos tener fundamentos sólidos para su acción de desobediencia, y permite al resto de la ciudadanía comprender las dudas razonables sobre la validez de las normas cuestionadas. Ahora bien, este esquema no responde aún a la pregunta sobre qué debe hacer el ciudadano y los poderes públicos frente a una situación de duda sobre la validez de la norma. Frente a esa pregunta, la teoría de Dworkin defiende que «el ciudadano puede seguir su propio juicio incluso después de una decisión en contrario de la suprema instancia competente.» (Dworkin 1985, p. 310).

Evidentemente en esta opción no se trata de defender a un ciudadano testarudo respecto de los argumentos y el sentido de la resolución de la instancia suprema, sino del caso de quien toma en cuenta las razones ahí expuestas y, a pesar de ello, discrepa con estas.

Si bien el modelo dworkiniano de desobediencia civil es uno de los más potentes en la tradición liberal más ortodoxa<sup>3</sup>, en el siguiente apartado se plantean algunas teorías críticas de la desobediencia civil, que parecen más acordes con el contexto caótico del mundo real. Ello mostrará algunas insuficiencias de la teorización liberal.

## 2.2. Teorías críticas frente al concepto liberal de desobediencia civil

La versión liberal de la desobediencia civil ha sido criticada por diversos autores (véase Celikates, 2015; 2016a; 2016b; Çıdam et al., 2020; Pineda, 2021, Sotomayor & Ancí, 2019), que ofrecen cuestionamientos sobre cada uno de los elementos de la caracterización liberal de desobediencia civil. Seguiremos aquí las críticas propuestas por Celikates, pues son representativas de los cuestionamientos de otros autores.

Comenzando por el carácter público de la desobediencia, Celikates apunta que no queda claro qué es exactamente lo que este implica. Puede tratarse tanto de que el acto desobediente tenga un momento público que le otorga visibilidad, como que este haya pasado por un filtro burocrático que le brinde legitimidad a través del cumplimiento de ciertos requisitos jurídicos. Ello queda claro cuando propone el ejemplo del caso alemán<sup>4</sup>: ¿el carácter público implica que las autoridades deben siempre estar informadas en avance sobre los actos de protesta? (Celikates 2016a, p. 2). El problema aquí es que la protesta es reconocida como un derecho fundamental en la mayoría de constituciones de las democracias contemporáneas, por lo que su ejercicio no implica la desobediencia de la ley. Reformulando el punto: si la protesta es pública y pacífica, no se está desobedeciendo la ley, sino solo se está bregando para su derogación o modificación. En oposición, los actos desobedientes pueden no implicar la realización de protestas, sino que pueden ganar visibilidad a través de otros medios (vídeos o panfletos). En suma, el carácter público de la desobediencia civil difiere del carácter público de la protesta, y esto es algo que las teorías críticas sobre la desobediencia civil no dejan del todo claro.

En todo caso, hay algunos supuestos en los que la protesta incluye actos de desobediencia, y estos son los más interesantes. Así, si por carácter público de la desobediencia se entiende que toda protesta deba ser informada previamente a la autoridad y seguir los cauces institucionales reglamentados, ello limita en gran medida las posibilidades expresivas del acto desobediente. Muchas veces, del factor sorpresa de la desobediencia depende el éxito de la presión política que los ciudadanos ejercen (*vid.* Saldaña & Portocarrero, 2017). Y es

3 Trimcev (2022) sostiene que en la obra de autoras como Judith Shklar encontramos una teoría de la desobediencia civil liberal, pero heterodoxa. Dicha teoría concibe que los ciudadanos desobedientes tanto no apelen a ideales compartidos de justicia, como puedan establecer vínculos transnacionales.

4 El derecho a la reunión y protesta, derivado del artículo 8 de la Ley Fundamental de Bonn, se encuentra expresamente regulado por la Ley de Reunión del 15 de noviembre de 1978 (*Versammlungsgesetz*). Una importante sentencia en la que se desarrollan los contornos constitucionales de dicha norma es la de la Primera Sala, del 14 de mayo de 1985. Véase BvR 233, 341/81 (*vid.* Schawabe, 2009, pp. 277 – 290).

que, ante un sistema institucional relativamente cerrado a la atención de demandas sociales, el recurso a la sorpresa ha sido una importante arma estratégica (*vid.* Arce, 2015).

Un segundo problema con la noción liberal radica en la restricción de la no violencia. Desde el punto de vista de Habermas, Rawls y Dworkin, la desobediencia civil consistía siempre en un acto puramente simbólico, en el que ninguna forma de violencia se encontraba justificada. Frente a ello, Celikates (2016a, p. 2) propone que ciertas formas de coerción y violencia puedan encontrarse justificadas en determinados casos. Es importante notar la particularización del análisis en esta propuesta: no se trata de proponer una regla general que excluye a la no violencia como restricción para la desobediencia civil, sino de una teoría permeable a ciertas razones que podrían justificar excepciones (Gargarella, 2015, pp. 37ss). Así, por ejemplo, se puede trazar una distinción entre actos de violencia funcionales a la finalidad e intensidad de la protesta, y actos de mero vandalismo. En el primer caso, la violencia es un instrumento idóneo para contribuir a la finalidad de la protesta, mientras que en el segundo la violencia excede dicha funcionalidad. Entre uno y otro extremo hay una diversidad de casos grises, pero precisamente una teoría crítica de la desobediencia civil estimula un análisis particularizado.

Hay una segunda razón por la cual la restricción de no violencia puede ser nociva para una teoría de la desobediencia civil. Si el gobierno (y algunas veces los medios de comunicación) describe a los protestantes como violentos, se pierde legitimidad, reproduciendo formas de marginación y exclusión que, además, suelen ir acompañadas de estigmatización racial, económica y de género (Celikates 2016a, p. 3; 2016b, pp. 41ss.). Esta estrategia de estigmatización contra los protestantes ha sido nombrada por la literatura especializada como «teoría del paradigma de la protesta», y en la práctica establece un lindero entre protestas legítimas e ilegítimas (Brown & Harlow, 2019).

En tercer lugar, Celikates apunta que la restricción de apelación a los principios de justicia por parte de los ciudadanos desobedientes puede ser, nuevamente, excesiva. Si bien en el esquema rawlsiano dicha apelación se puede referir a aquellos principios de la estructura básica de la sociedad, no toda teoría liberal descansa en la operación de ellos; y, en todo caso, en cada supuesto concreto podríamos estar frente a más o menos densas redes de principios de justicia. Frente a ello, los protestantes pueden cuestionar el sentido de justicia de la mayoría, y mostrar incluso que ciertos principios que inspiran el orden constitucional están errados o contienen deficiencias morales (Celikates 2016a, p. 3). De esta manera, la desobediencia civil puede encontrarse en las antípodas del sentido de justicia y de los sentimientos morales mayoritarios, y su rol consiste en revelar las fallas de dicho sentido de justicia hegemónico (*vid.* Allen, 2016).

Vinculada a la tercera crítica, uno de los problemas principales de la teoría liberal de la desobediencia civil consiste en que no distingue claramente entre el momento moral de articulación de las demandas, y el momento político de ejercicio de acciones de protesta (Celikates 2016a, p. 5). En ese sentido, la desobediencia civil en sentido crítico requiere de un momento de confrontación política real, que va más allá de las restricciones simbólicas (Celikates 2015, p. 68). En buena cuenta, es insuficiente una mera reacción de indignación.

Finalmente, en una última crítica se cuestiona la orientación hacia los derechos fundamentales. Esta crítica está asociada a lo que Scheuerman (2015) llama «giro anti-legalista» en el debate sobre la desobediencia civil. Si bien es cierto que la desobediencia civil realiza



objeciones morales canalizables en derechos fundamentales en contra de ciudadanos que también son titulares de derechos, también realiza una práctica democrática de autodeterminación de la comunidad política (2016a, p. 7; 2016b, p. 43; 2019). Mediante su ejercicio, se compensan ciertas influencias asimétricas en el debate público, tales como la incidencia de un discurso hegemónico. Más aún, podríamos afirmar que existe una función sistémica en la desobediencia civil, y en la protesta social en general, consistente en permitir la apertura cognitiva del sistema jurídico, frente a las demandas de la periferia social. De esta manera se evita el «recalentamiento» del sistema, producto de su rigidez frente al cambio, y de su pérdida de legitimidad social (Luhmann, 1992; Fernandes Campilongo 2012). Este es el sentido en el que la desobediencia civil canaliza un potencial democrático, pues parte de su función consiste en hacer visibles y dotar de articulación a las razones para hacer cuestionamientos más profundos a las instituciones, principios o leyes que rigen a cierta sociedad.

Moviendo, entonces, la discusión desde el componente destructivo hacia al constructivo, las teorías críticas de la desobediencia civil parecen enfatizar en la dimensión democrática de las prácticas de desobediencia. Por democracia, aquí parece entenderse una variante más agonista de la misma, en la cual la confrontación política y la amplia participación popular son factores centrales para dar dinamismo al sistema político, en la línea de la propuesta de autoras como Mouffe (2015). Así, mediante la confrontación constante se reactualizan los ideales de autogobierno de una comunidad política. El elemento de autogobierno se puede hacer visible del siguiente modo: los movimientos de desobediencia civil hacen notoria la opinión y crítica de un sector de la sociedad ante una diversidad de leyes, políticas, programas y principios. Usualmente estas críticas son matizadas o incluso invisibilizadas por variantes más moderadas de cuestionamiento, o reconducidas a los cauces político-institucionales, que pueden terminar transformando las proclamas para dotarlas de mayor viabilidad en la negociación política. Todas estas formas de canalización tergiversan en buena medida la opinión de los opositores, por lo que su acción directa es una forma de traer al centro del debate sus reclamos y argumentos. De esta forma, tales opositores reclaman para sí un derecho a la participación política directa, un reclamo para ser los legisladores y políticos de las leyes y programas que rigen sus vidas. Celikates (2021) llama la atención sobre el carácter de práctica política que procede de abajo hacia arriba (*bottom-up*), es decir, que parte de la agencia del pueblo para articular un lenguaje propio. Estos serán algunos de los ejes sobre los que girará nuestra discusión sobre los prospectos de una desobediencia civil transnacional.

### 3. Dos variantes de desobediencia civil transnacional

La desobediencia civil transnacional ha comenzado a recibir atención creciente en la literatura especializada. Autores como Aitchison (2021), Celikates (2019), Wagner (2015), Cabrera (2010, cap. 5), Heller (2022, cap. 2) y Pérez et al. (2022, cap. 7) han abordado complejas dimensiones del fenómeno, donde una de las preguntas centrales consiste en dilucidar de qué manera las variantes transnacionales de desobediencia civil se relacionan con sus pares pensados para contextos locales. En un ánimo de corte más analítico, en este artículo trataremos de diferenciar entre dos variantes de desobediencia civil transnacional que emergen del debate.

### 3.1. *Desobediencia civil transnacional tradicional*

Llamaremos desobediencia civil transnacional tradicional a aquella que guarda mayores reminiscencias con su par local de tipo liberal. Esta reminiscencia se fundamenta en que la desobediencia no cuestiona, al menos sistemáticamente, los requisitos de publicidad, conciencia, necesidad e incluso no violencia que aparecen en enfoques como el rawlsiano. No obstante, no denominamos liberal a esta instancia, pues en algunos aspectos ambas variantes guardan diferencias importantes, como la comunidad y marco normativo de referencia a la que muchas veces se apela en la desobediencia del presente tipo. En lugar de encontrar invocaciones a principios y derechos constitucionales de un Estado particular, en la desobediencia civil transnacional tradicional podemos encontrar apelaciones a tratados, normas universales del derecho internacional o a principios mínimos de humanidad que se consideran universalmente compartidos (*vid.* Wagner, 2015, p. 51 y Cabrera, 2010, pp. 146ss.). Entonces la apelación puede tener como objeto principios de un derecho internacional global y la comunidad de referencia es la de todos los pueblos del mundo.

Ahora bien, ello no quiere decir que la desobediencia civil transnacional tradicional siempre se formule en apelación a principios universales. En otros escenarios, consiste en actos desobedientes que se estructuran como tales en la intersección y yuxtaposición de jurisdicciones que se encuentran en relaciones de competencia o complementariedad (Wagner, 2015, p. 58). Lo interesante de estos casos es que es el plano de yuxtaposiciones, vacíos y lagunas el que permite el «juego cívico» de cumplir con la ley a través de la evasión de la ley. En este modelo no hay una apelación directa (al menos esta no es necesaria) a principios o valores universales ni la invocación a un auditorio universal humano.

Teniendo en cuenta lo señalado, puede hablarse, de un lado, de una desobediencia transnacional universalista, y, de otro, de una desobediencia transnacional de yuxtaposición. Analizaremos las diferencias entre estas dos variantes siguiendo los ejemplos propuestos por Wagner (2015) y Scheuerman (2015).

Scheuerman sostiene que uno de los errores de las críticas radicales al modelo liberal de desobediencia civil es que descartó algunos de los componentes del modelo liberal que aún resultan fundamentales. Para nuestros efectos, tomaremos el ejemplo de Edward Snowden, (Scheuerman, 2015, pp. 447ss.). Como se sabe, Snowden filtró documentos de la Agencia de Seguridad Nacional (NSA) (Greenwalt, MacAskill y Poitras, 2013), donde se identificaba la existencia de un sistema de vigilancia masiva ciudadana, implementado sin conocimiento de la opinión pública. Sin duda, la actuación de Snowden era contraria a leyes sobre seguridad nacional de EE. UU., pero en su justificación, este apeló no solo a principios constitucionales, sino también a normas internacionales de derechos humanos e incluso a principios universales emanados del Tribunal de Nuremberg. Lo interesante es que no solo en las entrevistas periodísticas, sino también en diversas comunicaciones, Snowden apelaba a la publicidad, no violencia, así como a razones de justicia y consciencia de sus actos, no restringidos a normas y principios de una concreta comunidad política, sino a aquellas pautas que rigen de manera universal (Scheuerman, 2015, p. 448). Snowden representa, entonces, un cambio en el ámbito de evaluación de la desobediencia civil: la clave para comprender su

carácter transnacional sería identificar la apelación a principios que rigen a la universalidad humana, a través del derecho internacional.

Por su parte, Wagner (2015) analiza un caso que guarda similitudes y diferencias con el de Snowden. Se trata de la ley aplicable en Dinamarca respecto de las unidades familiares entre parejas internacionales, es decir, compuestas por personas de distintas nacionalidades. Al tratarse de normas restrictivas, caracterizadas por establecer plazos excesivos y requisitos engorrosos para la configuración de unidades familiares entre personas de distinta nacionalidad, muchos ciudadanos optaron por migrar temporalmente a Suecia para sortear la ley danesa, antes de regresar a su país de residencia. En el análisis de Wagner aparece la noción de «pluralismo legal» como eje central de discusión, puesto que esta segunda variante explota las yuxtaposiciones, contradicciones y lagunas en la intersección entre ordenamientos jurídicos, para emprender acciones que desobedecen la ley, obedeciéndola (Wagner, 2015, p. 45).

Ahora bien, se podría pensar que este «desorden normativo» solo es empleado por quienes desean sortear la ley mediante artificios (fenómeno estudiado por los especialistas en *forum shopping*), pero el supuesto de los desobedientes civiles muestra que existen casos en los que las razones de la desobediencia obediente se fundamentan en motivos de principio y que cuestionan ciertos desarrollos normativos o de políticas en los contextos de origen. Es decir, no solo se trata de personas que buscan la norma más conveniente para la realización de sus objetivos, como en una perspectiva estratégica, sino en el cuestionamiento público de la rigidez de la norma local mediante una actuación que muestra sus contrastes con una norma de otro Estado que garantiza mejor los derechos y principios involucrados.

Centrándonos en el caso específico analizado por Wagner, encontramos a una pareja compuesta por una mujer danesa y un varón guatemalteco (a quienes el autor llama Martha y Guillermo), que evadió la ley danesa sin llegar a desobedecerla usando esta estrategia: primero vivieron un tiempo en Suecia y luego regresaron a Dinamarca para solicitar la ciudadanía de Guillermo a través del derecho a la unificación familiar protegido por la normativa de la Unión Europea. Para lograr una evidencia sólida de que se trata de un supuesto de desobediencia civil, y no de una mera evasión de la ley, Wagner aplica una metodología de análisis narrativo sobre las afirmaciones realizadas por la pareja en el marco de una entrevista. Así, en estas entrevistas se identifica no una intención de transgredir la ley sin mayores fundamentos, sino una oposición frontal por parte de la pareja a las leyes y políticas migratorias locales. Además, el cuestionamiento de los objetivos de la ley va acompañado de un cumplimiento escrupuloso de la normativa aplicable por la Unión Europea (Wagner, 2015, pp. 54-57).

Esta desobediencia obediente, entonces, es consciente, pública y necesaria, pues desde el punto de vista de la pareja, la norma danesa representa un serio daño a los proyectos familiares de parejas internacionales. En suma, se trata de un acto de desobediencia civil que apela a la intersección compleja y contradictoria de órdenes normativos, en un contexto de pluralismo jurídico que así lo permite. La desobediencia se puede resumir en el siguiente eslogan: lograr el objetivo de establecer una pareja entre personas de distinta nacionalidad, estableciéndose en el mediano plazo en Dinamarca, pero habiendo evadido las leyes danesas de forma pública.

La conclusión principal de estos casos es que en esta variante de desobediencia civil encontramos la presencia de los elementos de la aproximación liberal. No obstante, tales elementos encuentran un nuevo escenario que llama a la postulación de ciertos matices. El marco de referencia normativo deja de ser exclusivamente estatal para pasar a ser universal-transnacional o plural-yuxtapuesto. Así, tanto se puede apelar a normas y principios del derecho internacional como a normas de un sistema normativo que se yuxtapone a la normativa nacional.

### *3.2. Desobediencia democrática trans-fronteriza*

En los dos casos anteriores, los desobedientes tenían cierta capacidad de desobedecer la ley, articular razones y hacerlo de manera pública. Sin embargo, esta capacidad está supe-  
ditada a contar con recursos de diverso tipo, no solo políticos o económicos, sino incluso argumentativos (*vid.* Young, 2002, cap. 2). Ello muestra la relación que existe entre los elementos liberales de la desobediencia civil y cierta posición privilegiada desde la que estos se pueden poner en práctica. Tal privilegio no siempre está disponible para migrantes que escapen de situaciones de necesidad, guerra o persecución política de sus contextos de origen. Por ello, para reconocer la existencia de una segunda forma de desobediencia civil transnacional, que llamaremos desobediencia democrática trans-fronteriza, resulta fundamental reconocer la disparidad de poder que generan dinámicas sociales y económicas, a las que se suma la polaridad entre norte y sur global. El elemento democrático de estas variantes yace en la pugna por la ampliación de la esfera de titulares de derechos en nuevos contextos geográficos: los movimientos migratorios buscan cuestionar la polaridad norte-sur, entendido como el resultado de un proceso histórico asimétrico, mediante la presión para la inclusión en su esfera de ciudadanía a personas que provienen de países con condiciones de vida precarias. Si bien no aparece articulado con tal claridad, hay también elementos de un cuestionamiento al sistema global que ha hecho posibles marcadas desigualdades en cuanto a calidad de vida, desarrollo humano y progreso económico.

El hilo conductor de esta sección retomará el caso de los movimientos y cruces ilegales de migrantes. En estos casos, tenemos que tanto pueden hacerse visibles como ser generalmente ocultos a la luz pública. En la mayoría de ocasiones los migrantes se encuentran en situaciones desesperadas en las que el cuestionamiento de la ley no es el móvil principal de sus acciones, sino que lo es el poder escapar de contextos de origen que consideran insostenibles (*ver*, Hidalgo, 2015, 450).

Asimismo, los migrantes suelen encontrarse en situaciones de profunda asimetría en el empleo de recursos de defensa (Cabrera, 2010, p. 136). La consciencia en la desobediencia suele ser evaluada en términos de capacidad de articular razones. Por ende, en el caso de los movimientos trans-fronterizos de migrantes, es importante tomar en cuenta la distribución asimétrica de recursos argumentativos entre las personas (Young, 2002). Es generalmente el caso que el suplemento argumentativo para los migrantes provenga de ONGs que enarbolan un discurso sobre la injusticia y exclusión de las leyes migratorias y la obligación de asistencia humanitaria a migrantes (Heller, 2022, pp. 20ss.). De esta manera, se mitiga la posible incidencia de escenarios de injusticia testimonial, en los cuales los migrantes

serían deslegitimados al mostrar una incapacidad para la articulación de un discurso que apele a principios y normas de derechos humanos (*vid.* Fricker, 2007; Medina, 2013). Si bien se podría considerar que en algunos casos estas organizaciones pueden tergiversar las demandas reales de los grupos que representan, esta es una distorsión cuyos efectos tienden a ser temporales, pues duran hasta que los propios movimientos de migrantes comienzan a articular una agenda propia. Los argumentos esgrimidos suelen apelar a un derecho internacional cosmopolita, que se inspira en tratados y estándares de derechos humanos (Cabrera, 2010, p. 148), así como a principios como el de no retorno para poder recibir a migrantes que escapan de sus contextos de origen.

Por otro lado, pueden identificarse acciones violentas en los movimientos migratorios trans-fronterizos pero estas suelen estar motivadas por una pluralidad de móviles más allá del puro deseo de destrucción de la propiedad. Como ejemplo, tenemos las protestas migratorias que llevaron a algunas acciones violentas en la frontera entre Perú y Ecuador en 2021 en el contexto de la pandemia de Covid-19, donde cientos de migrantes venezolanos deseaban ingresar a Perú, que aún mantenía fuertes restricciones para el cruce fronterizo. El resultado del enfrentamiento fue la militarización de la frontera peruano-ecuatoriana (Paredes, 2021) en una estrategia que desconoció la situación de apremio de los migrantes y el hecho de que la violencia de sus acciones podía ser explicada en el contexto de los hechos.

El resultado de estas dinámicas lleva a una situación de frontera en dos sentidos: no solo se trata del cuestionamiento y porosidad de la frontera física, sino de la frontera en cuanto a la capacidad del modelo liberal para dar cuenta del fenómeno de la migración transnacional. Es en tal escenario que Celikates (2019) ha vuelto a invocar la idea de un movimiento de desobediencia civil desde abajo —ahora transnacional—, articulado desde la resistencia contra la exclusión de migrantes, así como desde las luchas para obtener un mejor estatus político en los lugares de destino (p. 68). Pero, además, Celikates considera que esta forma de desobediencia desencadena una reconstrucción de las fronteras entre las comunidades humanas y entre las categorías de membresía política; es decir, reconfigura la noción de poder constituyente<sup>5</sup>, para sostener que este se reactualiza en el tiempo. La desobediencia civil, entonces, es una práctica democrática para la articulación del poder constituyente como contrapeso de las tendencias rigidificantes de las instituciones estatales (2019, p. 70). Finalmente, las acciones de desobediencia transfronteriza apuntan a la arbitrariedad histórica, a la disfuncionalidad y a la injusticia que en la práctica generan los regímenes fronterizos alrededor del mundo (2019, p. 75). A ello se puede sumar un eje anticolonial (Pineda, 2021, p. 57), que se dirige a responsabilizar a las potencias receptoras por sus acciones en los países de los que provienen los migrantes (*vid.* Celikates, 2019, p. 78). La migración es, entonces, un acto de repolitización sobre el problema de la gestión fronteriza. Asimismo, en tal escenario, la migración es una corresponsabilidad de la que tanto el contexto de origen como el de destino deben hacerse cargo.

En suma, la que hemos llamado desobediencia democrática trans-fronteriza se caracteriza por cuestionar el *statu-quo* del régimen migratorio, a la vez que reactualizar el ideal

5 Aquí el autor parece comprender la noción de poder constituyente en el sentido de una comunidad política que subyace y brinda legitimidad a la elaboración de marcos normativos y de política pública. Así, los movimientos de migrantes pugnarían por ser oídos en la elaboración y gestión de leyes y políticas migratorias que les afectan directamente.

democrático de autogobierno. Todo esto se hace no siempre cumpliendo con las condiciones impuestas por el modelo liberal de desobediencia civil. Más aún, la situación apremiante de los migrantes suele ser una restricción que limita el presupuesto argumentativo de la desobediencia, en pro de su funcionalidad como recurso para lograr el objetivo de conseguir mejores perspectivas de vida.

Así, una diferencia fundamental con el modelo tradicional tiene que ver con el énfasis en el carácter individual o colectivo. En los dos casos analizados anteriormente para ejemplificar la noción de *desobediencia civil transnacional tradicional*, es posible identificar con claridad al sujeto activo de la desobediencia, puesto que este está equipado de los recursos discursivos suficientes como para articular en argumentos el objeto de su lucha. Por supuesto, el hecho de que podamos individualizar a algunos sujetos de la desobediencia no genera que sus actos queden reducidos a meros supuestos de objeción de conciencia, en la medida que las justificaciones de estos sujetos se articulan sobre bases constituidas no solo por razones éticas sino por razones política y democráticamente empapadas. No obstante, la distinción con los movimientos transfronterizos se encuentra en que el elemento colectivo de la desobediencia, en supuestos en los que aquellos recursos discursivos se encuentran limitados u opacados, resulta clave para entender en qué sentido un acto contrario a las leyes no debe ser calificado y generalizado como un acto de mera desobediencia.

A diferencia de los casos de desobediencia transnacional tradicional, el fenómeno de los movimientos transfronterizos no puede analizarse a través de la identificación de sujetos que manejen discursos claros que justifiquen la legitimidad de su desobediencia. Así, aquí solo es posible comprender el fenómeno si el elemento colectivo de los movimientos transfronterizos es analizado desde una perspectiva no-liberal y no-tradicional.

Respecto al énfasis en el carácter colectivo, Arendt ha señalado con precisión que «[...] la desobediencia civil nunca se manifiesta como la acción de un único individuo [pues el] protagonista de la desobediencia solo puede serlo en tanto que miembro de un grupo» (2006, p. 116). Desde esta perspectiva, el elemento colectivo nos permite comprender por qué en la actualidad los migrantes son considerados en la comunidad global como un grupo de especial protección por encontrarse en una situación particular de vulnerabilidad<sup>6</sup>. No se trata de entender el fenómeno fijándonos solo en el caso de una u otra persona que cruza ilegalmente una frontera; se trata más bien de mirar el problema en su conjunto.

El caso de los movimientos transfronterizos constituye un auténtico supuesto de desobediencia civil, pero para ser comprendido en toda su extensión, se necesita contar con más recursos de los que ofrece la postura tradicional. Estos movimientos muestran que los sujetos que en estricto «desobedecen» no están conformados únicamente por los migrantes en sí mismos, sino por todo el conjunto de personas y organizaciones que cree, basado en una red densa de razones, que los Estados debieran flexibilizar sus políticas migratorias dando preferencia a acciones humanitarias y a decisiones políticas que internalicen niveles de responsabilidad histórica respecto de los países de origen de los migrantes. Así, el elemento colectivo puede apreciarse en estos supuestos de forma contundente. No se trata de un conglomerado de opiniones sobre la ilegitimidad de una ley o conjunto de leyes que se

6 Véase *Principios y directrices sobre la protección de los derechos humanos de los migrantes en situación de vulnerabilidad*, ACNUDH.

desobedecen; se trata de un sentir que debe reconstruirse como un problema de orden global y colectivo. Como señala Arendt, «se trata de minorías que en virtud no solo de su número sino también de la calidad de su opinión, son demasiado importantes como para que no se las tome en consideración» (2006, p. 131). En el fenómeno de los movimientos transfronterizos, el colectivo desobediente «se enfrenta a la ley y a las autoridades establecidas por principio y no porque intente que no le atrapen si [sus miembros hace]n algo anómalo a título particular» (2006, p. 130).

#### 4. Solidaridad en el limbo: sobre la frontera burocrática

En su reconstrucción de la tradición cosmopolita de reigambre estoica, Nussbaum (2020) hace referencia a dos grupos de obligaciones que derivan de la dignidad: deberes de justicia, es decir, de respeto hacia la autonomía de las personas (proscripción de esclavitud, tortura, así como de la libertad de creencias y expresión, entre otros), y deberes de ayuda material (pp. 41ss.), consistentes en obligaciones positivas de asistencia en materia de vivienda, salud, educación, etc. Si tomamos esta distinción en consideración, los estados receptores de migrantes solo respetan la dignidad de estos *tout court* cuando los incorporan a una ciudadanía plena, de respeto de sus derechos humanos básicos y de provisión de algunas prestaciones sociales que permiten su integración y florecimiento en los contextos de destino.

Lo anterior puede dar lugar a dos sentidos en los que los migrantes se enfrentan a fronteras en sus procesos de incorporación a nuevas comunidades políticas: fronteras físicas que deben atravesar para llegar a sus lugares de destino; y fronteras burocráticas, consistentes en procedimientos, regulaciones y requisitos que deben cumplir en su proceso de incorporación a la nueva comunidad.

La promesa de integración a las comunidades de destino se ve, entonces, muchas veces bloqueada por el sutil velo de la burocracia estatal. Pérez et al. (2022) identifican tres mecanismos mediante los cuales puede operar la represión blanda de la burocracia: disuasión, exclusión y represión. En el primer caso los migrantes se enfrentan a la multiplicación de procedimientos y requisitos que se imponen para acceder a derechos sociales (p. 126). Por su parte, en la exclusión burocrática, tenemos interpretaciones restrictivas sobre las normas aplicables, lo que hace a los migrantes incapaces de cumplir con las condiciones impuestas. La posesión del poder decisorio del lado de la agencia burocrática genera un escenario proclive a la arbitrariedad estructural (p. 129). Finalmente, en la represión burocrática tenemos la penalización de prácticas de supervivencia material por parte de los migrantes (p. 131), a través de prohibiciones o amenazas (Bazurli y Delclós, 2022).

En el escenario descrito, de realización incompleta del proceso migratorio y mediante una incorporación frustrada a la comunidad política de destino, surgen las preguntas sobre cuál puede ser el rol de la desobediencia civil. Esta aparece tanto del lado de los migrantes como de quienes desean asistirlos en su proceso de integración y reconfiguración de la comunidad política de destino.

Del lado de los migrantes, estos pueden resistir al avance burocrático mediante reclamos, protestas, venta ilegal de productos o realización de actividades de supervivencia consideradas ilegales e intervenciones públicas de problematización sobre su situación. También se pueden

formar organizaciones que asisten a los migrantes a conseguir los requisitos burocráticos o a emprender acciones legales para defender sus derechos. Estas estrategias pueden contener elementos tanto de la desobediencia civil liberal como de la democrático-crítica, y pueden invocar tanto leyes nacionales como principios internacionales sobre la igualdad y no discriminación y el respeto de la dignidad humana de los migrantes. Si bien no se trata de una forma distinta de desobediencia civil, sí muestra que el proceso de incorporación al nuevo escenario es contradictorio, hostil y lento, y que ello requiere formas de problematización, protesta y visibilización.

Por su parte, también existen acciones desobedientes del lado de la ciudadanía y sociedad civil, articuladas a partir de nociones como la de solidaridad. Así, se pueden conformar organizaciones que asisten a los migrantes en el acopio de la documentación solicitada, o asociaciones civiles que brindan asistencia médica a migrantes en una situación precaria. En muchas ocasiones, estos servicios están reñidos con la pretensión burocrática de exclusión y desincentivo, y generan presión ciudadana para una inclusión plena, es decir, una que incluye deberes de ayuda material a los recién llegados. También en algunos casos estas acciones de asistencia son contrarias a la ley, aunque se realizan de manera pública y no violenta. De esta manera, una política migratoria excluyente entra en conflicto con ideales democráticos de inclusión plena. Nuevamente, estas iniciativas pueden hacerse en el marco o al margen de la ley, y pueden tener o no carácter público. Es precisamente debido a este limbo categorico que hemos abordado dicha cuestión como un supuesto diferenciado respecto de los de desobediencia civil transnacional.

## 5. Conclusión

El esfuerzo principal del presente artículo ha consistido en la articulación de dos variantes de desobediencia civil transnacional, como equivalentes a sus pares nacionales liberales y críticos. A través de la identificación y discusión de una diversidad de casos se ha propuesto diferenciar entre dos variantes de desobediencia civil transnacional: desobediencia civil transnacional tradicional y desobediencia democrática trans-fronteriza. Mientras que la primera de estas variantes guarda mayores relaciones de similitud con el modelo liberal de desobediencia civil y permite dar cuenta adecuada de casos como el de Edward Snowden y de parejas internacionales que migran temporalmente a Suecia desde Dinamarca, el modelo de desobediencia democrática trans-fronteriza nos acerca al escenario de grandes migraciones desde el sur global, en las cuales las constricciones de las circunstancias de vida empujan a los ciudadanos desobedientes a ser menos escrupulosos o incluso a inobservar voluntariamente las restricciones del modelo liberal. De esta forma, cuestionan las fronteras territoriales a la vez que reconfiguran el poder constituyente en las comunidades de destino.

Finalmente, a ambas variantes de desobediencia en contextos transnacionales se suman los casos de «burocracia como frontera», en los cuales la inclusión en las comunidades de destino es incompleta, lo que motiva diversas iniciativas de protesta y desobediencia civil inspiradas por el ideal de solidaridad. Todo ello requiere comprender que la noción de «frontera» puede ser entendida en un doble sentido: como lindero físico que separa territorios, y como barrera normativa-burocrática que dificulta o impide la integración de los migrantes a sus países de destino.



## Bibliografía

- Aitchison, G. (2021). Border-Crossing: Immigration Law, Racism and Justified Resistance. *Political Studies*. <https://doi.org/10.1177/00323217211030184>
- Allen, A. (2016). *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Arce, M. (2015). Protest and social movements in Peru. En: Almeida, P. & Cordero Ulate, A. (eds.), *Handbook of social movements across Latin America* (275-289). Dordrecht: Springer.
- Arendt, H. (2006). Desobediencia civil. En: *Tiempos presentes* (113-152). Barcelona: Gedisa.
- Barzurli, R. & Delclós, C. (2022). Crimmigration and solidarity in the global city. The case of Barcelona's street vendors. En: della Porta, D. & Steinhilper, E. (eds.), *Contentious Migrant Solidarity* (63-82). Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Brown, D. & Harlow, S. (2019). Protest, media coverage, and hierarchy of social struggle. *The International Journal of Press/Politics*, 24(4), 508-530. <https://doi.org/10.1177/1940161219853517>
- Cabrera, L. (2010). *The Practice of Global Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Celikates, R. (2021). Radical democratic disobedience. En: Scheuerman, W. (ed.), *The Cambridge Companion to Civil Disobedience* (128-152). Cambridge: Cambridge University Press.
- Celikates, R. (2019). Constituent power beyond exceptionalism: irregular migration, disobedience, and (re-)constitution. *Journal of Political Theory*, 15(1), 67-81. <http://doi.org/10.1177/1755088218808311>
- Celikates, R. (2016a). Democratizing civil disobedience. *Philosophy & Social Criticism*, 42(10), 982-994 (1-13). <https://doi.org/10.1177/0191453716638562>
- Celikates, R. (2016b). Rethinking civil disobedience as a practice of contestation – Beyond the Liberal Paradigm. *Constellations*, 23(1), 37-45. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12216>
- Celikates, R. (2015). Learning from the streets: civil disobedience in theory and practice. En: Weibel, P. (ed.), *Global Activism: Art and Conflict in the 21st Century* (65-72). Cambridge: MIT Press.
- Çıdam, Ç.; Scheuerman, W. E.; Delmas, C.; Pineda, E.; Celikates, R. & Livingston, A. (2020). Theorizing the politics of protest: contemporary debates on civil disobedience. *Contemporary Political Theory*, 19, 513–546. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00392-7>
- Delmas, C. & Brownlee, K. (2021). Civil disobedience. En: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno de 2021). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/civil-disobedience/>
- Dworkin, R. (1985). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Falcón y Tella, M. J. (2000). *La desobediencia civil*. Madrid: Marcial Pons.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fernandes Campilongo, C. (2012). *Protestas sociales dentro del derecho*. Lima: Ediciones del Hipocampo.

- Gargarella, R. (2015). *Carta abierta sobre la intolerancia: apuntes sobre derecho y protesta* (2da. ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Greenwald, G.; MacAskill, E. & Poitras, L. (9 de junio de 2013). Edward Snowden: the whistleblower behind the NSA surveillance revelations. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/09/edward-snowden-nsa-whistleblower-surveillance>
- Habermas, J. (1985). Civil disobedience: litmus test for the Democratic Constitutional State. *Berkeley Journal of Sociology*, 30, 95-116. <https://www.jstor.org/stable/41035345>
- Heller, C. (2022). (Un)Contentious solidarity at sea: the shifting politics of nongovernmental rescue activities in the Mediterranean. En: della Porta, D. & Steinhilper, E. (eds.), *Contentious Migrant Solidarity* (19-43). Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Hidalgo, J. (2015). Resistance to unjust immigration restrictions. *The Journal of Political Philosophy*, 23(4), 450-470. <https://doi.org/10.1111/jopp.12051>
- Lima, L. (24 de octubre de 2018). Caravana de migrantes: ¿qué rol ha tenido Estados Unidos en la violencia, la pobreza y la falta de oportunidades que padecen Honduras, Guatemala y El Salvador? *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45973286>
- Lind, D. (25 de octubre de 2018). The migrant caravan, explained. *Vox*. <https://www.vox.com/2018/10/24/18010340/caravan-trump-border-honduras-mexico>
- Luhmann, N. (1991). Operational Closure and Structural Coupling: The Differentiation of the Legal System. *Cardozo Law Review*, 13(5), 1419-1442. <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/cdozo13&div=94&id=&page=>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe, C. (2015). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2020). *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Paidós.
- Paredes, N. (1 de febrero de 2021). ¿Por qué está militarizada la frontera entre Ecuador y Perú? *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55888230>
- Pérez, M.; Ávila, D.; García, S. & Ayala, A. (2022). Bureaucracy as border. Barriers to social rights in Spain. En: della Porta, D. & Steinhilper, E. (eds.), *Contentious Migrant Solidarity* (121-137). Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Pineda, E. (2021). *Seeing like an activist. Civil disobedience and the Civil Rights Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (2010). *Teoría de la justicia* (2da. ed.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reina, E. (9 de junio de 2022). Obligados a caminar, sin detenciones: así avanza la caravana de miles de migrantes que huyen de Tapachula. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2022-06-09/obligados-a-caminar-sin-detenciones-asi-avanza-la-caravana-de-miles-de-migrantes-que-huyen-de-tapachula.html>
- Saldaña, J. & Portocarrero, J. (2017). La violencia de las leyes: el uso de la fuerza y la criminalización de protestas socioambientales en el Perú. *Derecho PUCP*, (79), 311-352. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201702.013>
- Schawabe, J. (comp.) (2009). *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán. Extractos de las sentencias más relevantes*. Konrad-Adenauer-Stiftung.

- Scheuerman, W. (2015). Recent theories of Civil Disobedience: an anti-legal turn? *The Journal of Political Philosophy*, 23(4), 427-449. <https://doi.org/10.1111/jopp.12055>
- Snowden, E. (12 de julio de 2013). Statement by Edward Snowden to Human Rights groups at Moscow's Sheremetyevo Airport. *NSA Archive*. <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB436/docs/EBB-097.pdf>
- Sotomayor, J. E. & Ancí, N. (2019). La desobediencia civil en el Perú: cuatro casos de protesta social en el ámbito laboral (2001-2017) para re-pensar los límites del modelo liberal. En: Tapia Argüello, S.; Gómez Martínez, D. & Solano Paucay, V. (coords.), *Estudios jurídicos críticos en América Latina*, vol. 2 (pp. 213-252). Cali: Universidad Santiago de Cali, Editorial Diké.
- Swissinfo (13 de febrero de 2023). La justicia italiana considera ilegal el decreto del gobierno sobre el desembarco de migrantes. <https://www.swissinfo.ch/spa/afp/la-justicia-italiana-considera-ilegal-el-decreto-del-gobierno-sobre-el-desembarco-de-migrantes/48283110>
- Trimcev, R. (2022). Judith N. Shklar on Disobedience and Obligation in a "Society of Strangers". *Constellations*, 29, 65– 79. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12590>
- Wagner, R. (2015). "Transnational civil dis/obedience" in the Danish family unification dispute. *European Political Science Review*, 7(1), 43-62. doi:10.1017/S1755773914000034
- Woody, C. (6 de marzo de 2018). These were the 50 most violent cities in the world in 2017. *Business Insider*. <https://www.businessinsider.com/most-violent-cities-in-the-world-2018-3>
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.



## Spinoza y la obediencia. O por qué en ocasiones obedecer también es liberarse

### Spinoza and obedience. Or why sometimes to obey is also to free oneself

GONZALO RICCI CERNADAS\*

ANTONIO DAVID ROZENBERG<sup>\*\*,\*\*\*</sup>

**Resumen:** En el presente trabajo buscaremos elucidar una relación compleja entre la libertad y la obediencia. En primer lugar, explicaremos los conceptos de libertad y obediencia tal como Spinoza los desarrolla y cómo se articulan entre los seres humanos considerados de manera abstracta y entre los ciudadanos que habitan una comunidad política real. En segundo lugar, se describirá la plurivocidad de significados que la noción de la obediencia guarda en el autor nacido en Ámsterdam, la cual se plasma al designar distintos sujetos políticos. En el tercer apartado, explicaremos por qué la obediencia no debe ser entendida únicamente como un sinónimo de servidumbre, sino que puede ser articulada virtuosamente con la libertad en ciertas condiciones.

**Abstract:** In this paper we will seek to elucidate a complex relationship between freedom and obedience. First, we will explain the concepts of freedom and obedience as Spinoza develop them and how they are articulated between human beings considered in an abstract way and between citizens who inhabit a real political community. Secondly, we will describe the plurivocity of meanings that the notion of obedience holds in the Amsterdam-born author, which is embodied in the designation of different political subjects. In the third section, we will explain why obedience should not be understood only as a synonym of servitude, but can be virtuously articulated with freedom under certain conditions.

Recibido: 01/02/2023. Aceptado: 11/06/2023.

\* Es licenciado en Ciencia Política, especialista en Estudios Políticos, magíster en Teoría Política y Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. También es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Asimismo es docente de Teoría Política y Social II y de Filosofía en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación es el miedo y la superstición en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza dentro de la relación entre la política del miedo y el COVID-19. Sus últimos libros se titulan *Spinoza y la multitud: de la física a la política*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2022 y *La República de Spinoza: ciudadanía, instituciones y libertad*, Granada, Comares, 2023. Email: [concernadas@gmail.com](mailto:concernadas@gmail.com).

\*\* Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Sus líneas de investigación son el pensamiento teórico político de Baruch Spinoza a partir de la noción de resistencia. Últimamente ha publicado (en coautoría) “¿El ciudadano que resiste o el sujeto que obedece? Tensiones entre la resistencia y la obediencia en la filosofía de Spinoza”, *Estudios políticos*, 58, CDMX, 2023; “Mi cuerpo no es una jaula: Baruch Spinoza y ¿las resistencias de los cuerpos?”, *Bajo palabra*, 29, Madrid, 2022. Email: [antoniodavidrozenberg@gmail.com](mailto:antoniodavidrozenberg@gmail.com).

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

**Palabras clave:** Spinoza, obediencia, libertad, autodeterminación.

**Keywords:** Spinoza, obedience, freedom, self-determination.

## 1. Introducción

Baruch Spinoza afirma en el *Tratado teológico-político* que «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, 2012, p. 504). Dicha afirmación, que parece ser muy sencilla —una formulación moderna de la idea de libertad que la vincula con el fin del orden político—, lejos de generar certezas, requiere una explicitación de lo que se entiende, principalmente, por libertad.<sup>1</sup>

Si empezamos con la libertad, Kiarina Kordela y Dimitris Vardoulakis, al preguntarse por la autoridad, enfatizan el rol de la obediencia:

Examinando la autoridad de Spinoza en toda la gama de sus significados —como autoridad profética o como soberanía, como poder o como proceso autorizado de interpretación— podemos evadir el dilema entre el pesimismo y el optimismo. De hecho, podemos ser capaces de seguir un camino que muestre cómo la resistencia es posible porque la autoridad está siempre presente como obediencia o como emociones tristes que disminuyen nuestro poder (2018, p. VI).

La frase con la que finaliza la cita anterior da cuenta del problema central buscamos señalar. La obediencia se articula como la disminución de la potencia, las pasiones tristes, la determinación externa. Toda autoridad iría siempre en contra de la vida y la obediencia solo tendría un camino: la servidumbre. La obediencia política se encontraría del lado de la servidumbre, del autoritarismo político que Spinoza mismo busca combatir a partir de pensar formas democráticas del poder.

No es raro, entonces que, cuando se piense el problema de la libertad, se mencionen los límites del conocimiento humano y se pueda llegar a comprender las causas que lo llevan a actuar. Sobre todo, mediante un nuevo tipo de conocimiento, el ser humano puede ser determinado a actuar de forma tal de que la libertad sea posible. Esto es algo que Spinoza afirma al decir que el sumo bien es la *beatitudo*, el «conocimiento y el amor de Dios» (Spinoza, 2012, p. 141).

---

1 Spinoza nunca separa libertad y Estado. No es posible entender la libertad si ella no es política. Por este motivo, la obediencia (al soberano, a la multitud, a las leyes, etc.) se convierte en un tema de suma relevancia. En nuestro caso, nos gustaría destacar las diferentes formas de entender la obediencia en lo señalado por Chantal Jaquet como «[l]a paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado» (2018). Allí, la filósofa francesa —mediante el análisis del caso de Ulises señalado por Spinoza— afirma que la obediencia debe ser entendida tanto como un acto de cumplimiento como de rechazo a las leyes, pues la obediencia «prescribe la acción contra las órdenes absurdas en el marco de las instituciones que habilitan a los hombres a hacerlo» (Jaquet, 2018, p. 223). Lo interesante no es seguir la tesis de Jaquet, sino mostrar el carácter dinámico de la obediencia. No es solamente el cumplimiento de una ley, sino obedecer «a pesar de», es decir, una obediencia bien entendida a una voluntad «tambaleante». En ese sentido, la obediencia es más que la pura servidumbre, es un acto (en el sentido en que Spinoza piensa el actuar) de libertad.

Efectivamente, la libertad no puede ser entendida como una extensión de la obediencia. Afirmar lo contrario sería hacer caso omiso a la misma intención política e histórica del propio Spinoza al escribir el *Tratado teológico-político*: contra el poder teológico y político que, mediante la reproducción de la superstición a partir de la obediencia, hace que los hombres luchen «por su esclavitud, como si se tratara de su salvación» (Spinoza, 2012, p. 64). Ahora bien, creemos que la relación entre obediencia y libertad es más compleja. La misma debe ser pensada directamente en la particularidad de la interacción de los modos finitos, en otras palabras, en su configuración política inmersa en relaciones de poder que exceden la mera reproducción de la superstición. ¿Qué queremos decir con esto? Precisamente que obediencia y libertad, lejos de ser algo dado, adquieren un estatuto diferente cuando se las piensa en relación al Estado. Explicitar esta compleja relación y analizarla es el objetivo de este trabajo. En primer lugar, explicaremos los conceptos de libertad y obediencia tal como Spinoza los elucida en su articulación entre los seres humanos considerados de manera abstracta y entre los ciudadanos que habitan una comunidad política real. En segundo lugar, se describirá la plurivocidad de significados que la noción de la obediencia guarda en el autor nacido en Ámsterdam, la cual se plasma al designar distintos sujetos políticos. En el tercer apartado, explicaremos por qué la obediencia no debe ser entendida únicamente como un sinónimo de servidumbre, sino que puede ser articulada virtuosamente con la libertad en ciertas condiciones.

## 2. Ser libre, obrar en virtud de la propia naturaleza

La séptima definición de la primera parte de la *Ética* puede inducir a error al lector incauto en lo que respecta al vínculo libertad-obediencia. La misma tiene una particularidad que llama la atención de cualquier interesado en el tema de la libertad: a saber, es pensada desde la necesidad natural de las cosas.<sup>2</sup> La definición es la siguiente:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada (Spinoza, 2000, p. 40).

La libertad para Spinoza, a partir de entenderla desde la esencia divina, no puede ser pensada como un acto indeterminado. Aún más, en la proposición 17 de la misma parte afirma que «Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie» (Spinoza, 2000, p. 53), por lo cual Dios es libre, esto es, existe en virtud de «la sola necesidad de su naturaleza» como expresa la definición anteriormente citada. Todo esto va a

2 La libertad en el pensamiento de Spinoza sigue siendo un tema que inspira y genera debates hasta nuestra actualidad. En general se lo intenta asociar a un tipo de libertad positiva (Berlin, 2019, p. 92), al liberalismo (Feuer, 1987), a cierto tipo de republicanism (Prokhovnik, 2004; Herold, 2014), pero también a ciertas ideas revolucionarias e incluso al marxismo (Negri, 2000; Montag, 2008, p. IX), por nombrar algunas. En lo que nos interesa, nos importa señalar la plasticidad de un concepto como la obediencia en el pensamiento de Spinoza para entenderla como un vehículo de libertad, algo que, dentro de algunas tradiciones de pensamiento, sería imposible de acuerdo a cómo se ha leído a Spinoza.

adquirir otra complejidad cuando, en la tercera parte de la *Ética*, se enuncien las dos primeras definiciones. La primera define la causa adecuada como «aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma» (Spinoza, 2000, p. 126). Ahora, como veremos a continuación, no parece casual que la segunda definición distinga actuar (*agere*) de padecer (*pati*). Se actúa «cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola» (Spinoza, 2000, p. 126) y se padece «cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial» (Spinoza, 2000, p. 126).

Esta forma de pensar la libertad da cuenta de dos cuestiones centrales. En primer lugar, la libertad no es lo contrario a la determinación. Como veremos más adelante, es a partir de un vínculo immanente con aquella que la libertad es posible. La diferencia se encuentra principalmente en si la determinación es interna o externa. Es decir, si la causa de un efecto en uno mismo o en el mundo es uno mismo o es el mundo. En segundo lugar, ser causa adecuada de algo remite a la determinación previa de ese algo. En otras palabras, somos causa adecuada de un efecto en nosotros o en el mundo cuando dicho efecto se sigue de nuestra naturaleza. Determinación y causa adecuada, en ese sentido, se vinculan para dar cuenta del registro de interioridad que Spinoza reconoce a la libertad. Una interioridad estrictamente relacionada con la acción.<sup>3</sup> Ser libre implica la acción en la producción de cierto efecto, en ser determinado de manera tal que dicho efecto sea entendido desde nuestra propia naturaleza. Por lo tanto, libre es aquello que se autodetermina.

Así, los seres humanos se encuentran expuestos al mundo de una forma muy diferente a la sustancia. Spinoza, en la proposición 3 de la cuarta parte, afirma que «[l]a fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Spinoza, 2000, p. 188). Las personas son modos finitos y, como tales, deben experimentar una libertad correspondiente a su finitud. Pero también la finitud de los seres humanos viene acompañada de una característica particular: son prejuiciosos. Como afirma Spinoza en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, los hombres creen que son libres porque ignoran las causas que los motivan a actuar. El libre albedrío, para el holandés, es una ilusión: la creencia de que los hombres son libres porque conocen los efectos de su acción, pero no su causa. Este prejuicio es sumamente peligroso, sobre todo y para lo que nos interesa en este trabajo, porque es la base de la servidumbre.

Spinoza, entonces, formula un camino de liberación<sup>4</sup> para los seres humanos en tanto modos finitos, es decir, una forma en la cual la necesidad y la determinación causal no impidan el ejercicio de libertad, sino que se desprenda de ellas. Abdo Ferez (2020) sostiene

3 Puede apreciarse aquí una extrema cercanía con las postulaciones de Natalia Sabater vertidas en «La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad» (2020), donde, en efecto, la autora postula que, para Spinoza, la libertad no puede ser separada de la acción entendida como autodeterminación, tesis que suscribimos sin hesitación alguna. Pero, como se verá a lo largo del desarrollo del presente artículo, nos apartaremos de la visión de Sabater, en tanto, según entendemos, la obediencia no tiene connotaciones tan negativas y, en varios casos, ella puede coadyuvar a la libertad.

4 Varios autores han insistido en la liberación como un proceso que va de la filosofía a la política en el pensamiento de Spinoza (Tatián, 2018; Lordon, 2020; Solé, 2020). En ese sentido, se hace hincapié en el desprendimiento de las diferentes servidumbres teológicas mediante la construcción de un ser común que, lejos de generar una libertad de lo indeterminado y un ente cerrado en sí mismo, siempre se encuentra en proceso de su producción.



que la libertad no es propia de los seres humanos, sino que le corresponde a Dios. Aunque los modos se desprenden necesariamente de la sustancia, su relación con la libertad no es de propiedad. La libertad es algo de lo que no se tiene conocimiento previo, es «como algo de la esencia de otro que se es y no se es» (Abdo Ferez, 2020, p. 36). Es allí que identifica un camino para la liberación, un camino de conocimiento de sí dentro de la sustancia, de la determinación en la que uno actúa y es actuado por otros. Ese ejercicio del intelecto es una práctica, motivo por el cual debemos dirigir nuestro análisis a la razón.

La razón, para Spinoza, es el tipo de conocimiento por el cual se conoce las causas que determinan al ser humano, por la cual se transforma una pasión (Spinoza, 2000, p. 247) en otro tipo de determinación (Spinoza, 2000, pp. 223-224). Un pensar y actuar virtuoso (Spinoza, 2000, pp. 199-200) que busca la utilidad y en su camino encuentra la forma en la que se padecen menos los afectos (Spinoza, 2000, p. 249). Devenir activos, ser causa adecuada de los efectos y que ellos se desprendan de nuestra naturaleza implica —como sostiene Spinoza en el escolio de la proposición 18 de la cuarta parte de la *Ética*— tener algún «comercio» (*commercium*) con cosas externas a nuestro ser. La razón, entonces, es un tipo de conocimiento que permite autodeterminación y —en ese sentido— encontrar un proceso de liberación a partir de concebir la relación causal y necesaria en la que los modos finitos interactúan. Esto significa que la razón implica autodeterminarse de tal forma que, conociendo lo que es útil comúnmente, se rija por la propia naturaleza, una práctica de convivencia como conveniencia.

Pero volviendo al comienzo de esta sección, ser libre y su relación con la obediencia adquiere otra significación si se lo piensa de la forma que venimos desarrollando. Sobre todo porque la obediencia aparece como otro tipo de determinación común y se la concibe a partir de una particularidad: la autodeterminación generada por seguir las leyes comunes. La claridad de dicha problemática aparece cuando observamos dos proposiciones de la cuarta parte de la *Ética*.

En primer lugar, debemos ir al segundo escolio de la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*. Allí Spinoza sostiene que los hombres están sometidos a afectos, lo que impide que cada uno viva según su derecho natural sin perjudicar a los otros. Los afectos, en este sentido, superan la capacidad humana o su potencia. Inmediatamente Spinoza sostiene que para que los hombres vivan en concordancia debemos prestar atención a la naturaleza de los afectos: «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir» (Spinoza, 2000, p. 190). Solo así es posible una sociedad que, por cierto, en tanto protege mediante leyes las relaciones afectivas —entendidas como una potencia más fuerte que las potencias individuales—, se llama Estado. Es allí que el filósofo holandés piensa al Estado como una suerte de afecto,<sup>5</sup> uno mucho más poderoso

---

5 Spinoza cita allí la proposición 7 de la cuarta parte donde dice que un afecto solo puede ser reprimido y suprimido por uno más fuerte y contrario. Es decir, el Estado viene a posicionarse como un afecto más fuerte que la individualidad de todas las potencias por separado en el estado de naturaleza. Esta concepción afectiva del Estado ha sido también examinada por Pierre-François Moreau, junto con otras facetas contractuales y laborales que se encuentran en el *Tratado teológico-político* (2005). Más recientemente Frédéric Lordon ha localizado este problema de la afectividad y la institución como una ambivalencia del afecto común en *La sociedad de los afectos* (2018).

que los afectos individuales (incluso aquellos que dominan a los hombres y que los lleva por el camino del prejuicio) y que establece derechos comunes.

Una objeción posible a este argumento puede darse de la teoría poshegemónica de Jon Beasley-Murray (2010). Siguiendo la interpretación de Deleuze sobre Spinoza, sostiene que «el afecto marca el pasaje por el que un cuerpo *deviene* otro cuerpo (...) el afecto siempre es un acontecimiento que pasa *entre* los cuerpos» (2010, p. 128. Cursivas del original). Esto supone que un afecto es capturado y que los individuos son cuerpos cerrados, fijados a una identidad. Beasley-Murray sostiene un dualismo en su concepción de afecto que no da cuenta del carácter dinámico del mismo: el Estado como una cosa que produce afectos o los captura y, por otro lado, que afectos son efectos de la misma institución. Al contrario, podemos decir que el Estado spinoziano es tanto un efecto como un afecto, esto es, tanto un resultado como una afección. De hecho, ambos términos comparten la misma raíz latina «*facere*», es decir, «hacer», aunque difieren en su prefijo: si «efecto» alude al prefijo asimilado «*ex*», el cual indica una relación allende lo producido, esto es, justamente, la conclusión o el corolario que se desprende de una causa, el prefijo «*ad*» de «afecto» implica una proximidad o una propinquidad entre dos partes, esto es, enfatizando el aspecto de afección de una cosa a otra. Esto significa que el Estado es un efecto, pues es la expresión de la potencia de la multitud que se materializa en derecho, como así también un afecto, pues, efectivamente, es un conjunto de «afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (Spinoza, 2000, p. 126), es decir, el Estado afecta a los cuerpos que lo componen, siempre, al menos normativamente, tendiente a emancipar y liberar a las personas, pues ese es su fin (Spinoza, 2012, p. 415).

Así, es particularmente importante el escolio que citamos anteriormente, ya que allí Spinoza entiende de otra forma la institución del Estado. Spinoza sostiene que ese acontecimiento que, en palabras de Beasley-Murray, pasa entre los cuerpos, no implica un desprendimiento trascendente en su institución. Por el contrario, el Estado no es solo aquello reduce la multiplicidad de afectos, sino un afecto en sí mismo (incluso alegre) que otorga la capacidad de desarrollo de afecciones que no era posible en el estado natural. Es decir, el Estado es entendido como una forma de determinación que permite la vida en común mediante leyes comunes. El Estado, en ese sentido, es un afecto común que permite ejercer más libertad que en el estado de naturaleza. La base del Estado en tanto afecto implica la agencia de los seres humanos en la consecución de un efecto: la creación de un afecto común. Por lo que la demostración de la proposición 73 de la cuarta parte de la *Ética*, a saber, que «el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado» (Spinoza, 2000, p. 232), da cuenta del vínculo ontológico entre libertad-necesidad y obediencia de forma positiva.

Luego, puede verse que Spinoza establece claramente el vínculo entre obediencia y libertad. Allí sostiene que

El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (por 4/63). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (por 4/66e), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (por 4/37) y vivir, por tanto (como hemos

mostrado en 4/37e2), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado (Spinoza, 2010, p. 232).

Lo interesante aquí es la doble aclaración de Spinoza. El hombre guiado por la razón obedece por la razón misma. Es decir «en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón» el hombre obedece y es libre. Aquella razón lo lleva a ejercer una práctica «como hábito, como *ethos* político-ciudadano democrático, que permita vivir en sociedades que no se rijan por ideas ilusas del mal ni del bien, ni por imágenes de muerte y peligro, ni que destruyan sus derechos comunes» (Abdo Ferez, 2020, p. 40). Con esta doble aclaración Spinoza da cuenta del carácter dinámico de la obediencia sin recaer en la servidumbre. Es decir, la obediencia de la razón hacia las leyes no es la obediencia de la superstición, sino aquella que permite la propia producción de agentes cuyos efectos se desprendan de su propia naturaleza. En ese sentido, obedecer es una actividad del alma como del cuerpo, es un afecto activo y no una pasión solamente.

### 3. *Oboedientia dicitur multipliciter*

El problema de la obediencia se encuentra inextricablemente ligado al del sujeto respecto del cual esa acción se predica. El sujeto político se alude mediante distintas figuras. En este sentido, a lo largo del *Tratado teológico-político*, el holandés se refiere al agente con los nombres de vulgo [*vulgus*], plebe [*plebs*] y multitud [*multitudo*]. En este respecto, es reconocido el escrito de Étienne Balibar en donde discierne las especificidades de cada término:

Pero, mientras que *vulgus* (que tiene esencialmente una connotación epistemológica: es el público ignorante, por no decir retrógrado, caracterizado por sus prejuicios) y *plebs* (que tiene una connotación socio-política: es la masa del pueblo por oposición a los gobernantes, siendo así los inferiores, de derecho o de hecho) están presentes de punta a punta en el *Tratado teológico-político*, *multitudo*, que representa la unidad de los dos aspectos, no interviene más que en tres puntos estratégicos (Balibar, 1997, p. 68).

El análisis de Balibar se destaca, en este sentido, por haber sido uno de los primeros en rastrear de manera puntillosa los distintos vocablos que Spinoza utiliza para designar a la masa. Frente a Saccaro Battisti (1984a, 1984b), para quien el vulgo y la plebe son sinónimos, Balibar encuentra una especificidad propia de cada término.

Así, parecería que ambas implicaciones de *vulgus* (faz epistemológica) y *plebs* (faz socio-política) se aúnan en el término de *multitudo*. Como hemos destacado en otro lugar (Ricci Cernadas, 2022, pp. 78-87), frente a la tipología de Balibar se yergue la interpretación propuesta por Marilena Chaui, para quien Balibar peca en considerar a la multitud en el *Tratado teológico-político* de forma abstracta y ahistórica, como ausente de cualquier determinación previa. Precisamente, los términos que utiliza Spinoza para referirse a la masa (indiferenciables, según Chaui) de *vulgus*, *plebs*, *populus* y *multitudo* deben ser con-

templados al interior del objeto de este tratado recién mentado, esto es, los conceptos de la multitud deben ser entendidos a la luz del sistema del miedo y superstición en el cual son estudiados. Allí radica la diferencia con el trabajo realizado por Balibar, tal como Chaui lo explaya muy claramente:

Bajo ese aspecto tendemos a no concordar enteramente con el análisis de Balibar sobre los conflictos del *Tratado teológico-político* en cuanto a la idea de «masa», ya que nos parece que allí Spinoza lidia con una masa ya determinada por los campos políticos teocrático y monárquico, esto es, bajo los efectos del poder teológico-político, de la superstición y del sistema del miedo-esperanza, lo que vuelve a la plebe y el vulgo prácticamente indiscernibles (Chaui, 2012, pp. 412-413).

Para Chaui, la interpretación de Balibar toma como ya dado algo que en el tratado que nos aboca es, antes bien, el resultado de una coyuntura y de una situación en particular. De esta manera, Balibar toma la noción de multitud descontextualizada, obviando que Spinoza estudia un sistema que perpetúa la servidumbre y ocluye las posibilidades de libertad por medio de la promoción del miedo, la esperanza y la superstición. A ojos de Chaui, el ciudadano se mueve por la libertad: «el comportamiento —descrito en el capítulo XX— del ciudadano rebelde en un régimen violento y corrupto, listo para luchar por la libertad y que será tomado como ejemplo por los demás» (Chaui, 2012, p. 413). Sin embargo, hemos de destacar que la figura del ciudadano, que Chaui menta, no se halla horra de problemas, en particular, ateniéndose a la vaguedad con la que Spinoza utiliza dicho término. Específicamente, en el capítulo XX que Chaui indica, el término *cives* aparece en dos ocasiones en donde los ciudadanos pueden volverse amenazantes respecto del orden instituido y afectar y desestabilizar el orden y la seguridad de Estado.

Creemos que no puede atribuírseles a los *cives* las cualidades que Chaui destaca, esto es, calificar al ciudadano como un agente que pelea por su libertad en las condiciones de un gobierno opresivo y tiránico. Así, si bien la aparición de los ciudadanos en el *Tratado teológico-político* no es siempre negativa, es, cuanto menos, ambivalente: algunas veces constituyen un peligro para la duración y estabilidad del Estado, mientras que en otras son respetuosos de las leyes y, por eso, buenos ciudadanos. No puede entonces identificarse a la figura del ciudadano, al menos en el *Tratado teológico-político*, como el actor político por antonomasia de la filosofía política de Spinoza. Ese agente político debe buscarse en otra figura.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza también discrimina entre distintas figuras de agentes que obedecen. Lejos de concebir al individuo como un ser estático e inmóvil, parece que dicha persona se define en función de dos variables: por un lado, el origen que motiva su acción de obediencia; por otro, quién resulta beneficiado de ese obedecer. Es de esta manera que, *prima facie*, Spinoza distingue tres sujetos diferentes: el esclavo (*servum*), el hijo (*filium*) y el súbdito (*subditus*). Vemos que el siervo o esclavo es «alguien quien obedece exclusivamente por orden de su amo» (Pirola, 2017, p. 225) y que el hijo es quien hace algo que le es útil pero solamente bajo la autorización y la responsabilidad expresa de sus padres. El súbdito, en cambio, logra escapar a esta dicotomía en tanto realiza *motu proprio* aquello que él mismo ha elegido y que beneficia tanto a él como al conjunto de la comunidad.

Dejando a la figura del hijo de lado, preferimos concentrarnos en las del esclavo (*servus*) y el súbdito (*subditus*), ya que la concepción de estos términos como algo intercambiable por su pretendida identidad o escasa diferencia pueden derivar en grandes errores teóricos y políticos. En este sentido, es imprescindible no obviar la distinción entre esta diada, la cual puede recomponerse en el binomio sometido (*subjectus*)-súbdito (*subditus*). Efectivamente, «*subjectus*» vendría a ocupar estructuralmente la misma función que «*servus*» ya que es el sometido quien, al contrario del ciudadano, e incluso dentro de un contexto civil, se halla en una situación de vulnerabilidad y servidumbre.<sup>6</sup>

#### 4. La obediencia no es siempre servidumbre

Así, en nuestra interpretación, y sin menospreciar las enormes clarificaciones realizadas tanto por Balibar como por Chauvi respecto del sujeto político spinoziano, debemos mencionar que no lo encontramos, al menos en el *Tratado teológico-político*, obra sobre la cual se desprenden los debates entre los filósofos francés y brasileña, ni en el vulgo, ni en la plebe, ni en el ciudadano. Entendemos que, antes bien, el sujeto político se encuentra en la figura del súbdito (*subditus*):

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo, es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito [*cives vel subditus*] se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no puede inferir injuria alguna a los súbditos [*subditis*] (Spinoza, 2012, p. 345).

En la elucidación del derecho civil privado logra advertirse la propincuidad existente entre las figuras del ciudadano y del súbdito. Damos con el concepto del súbdito, el cual reviste una importancia capital en la obra que nos atiene: «En su tensión semántica con la noción de “ciudadano” (*civis*), el “súbdito” (*subditus*), en relación con la cuestión de la obediencia y la ley, se vuelve, en ese terreno de la representación política, un verdadero concepto teórico» (Bove, 2014: 80. Traducción modificada).

De esta manera, a diferencia tanto del siervo como del hijo, el súbdito «participa él mismo de la constitución de esta mediación instituyendo primero el interés más amplio de

6 Esta cercanía etimológica entre estos dos términos que expresan contenidos disímiles ha dado lugar a confusiones no sólo en nuestra lengua española, sino que también en otras romances e incluso en inglés, en donde tanto «*subjectus*» como «*subditus*» son traducidos por la misma palabra: «*sujet*» (francés), «*soggetto*» (italiano), «*súdito*» (portugués) y «*subject*» (inglés), por poner algunos ejemplos. Aun así, algunos traductores acertadamente logran respetar la diferencia entre ambos conceptos: en la lengua inglesa, Curley (Spinoza, 2016) traducirá «*subjectus*» por «*to be subject*» y en francés Appuhn (Spinoza, 2014b) lo hará por «*être suspendu*» y por «*soumis*». Esta vaguedad del término «sujeto» ha sido también recientemente enfatizada por Jaquet (2021).

la comunidad que preserva y garantiza como forma colectiva de la utilidad todos los lazos de obediencia» (Maesschalck, 2015, p. 290), realizando, al mismo tiempo, lo que le es útil a sí mismo.<sup>7</sup> Ni alienado como el esclavo, ni ausente de participación en el establecimiento de la obediencia como el hijo: el súbdito es quien observa la ley y obedece al Estado, porque sabe que el fin de esa acción de obedecer «es la utilidad del mismo agente» (Spinoza, 2012, p. 343). He allí la naturaleza del súbdito: «lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma» (Spinoza, 2012, p. 354), esto es, «el Estado debe buscar la obediencia de los ciudadanos al derecho común, independientemente de los motivos que generen la acción» (Ramos-Alarcón Marcín, 2007, p. 462).

Así pues, es necesario precisar la existencia espacio-temporal en la que este concepto de libertad que Spinoza va a proponer se desarrolló. Esto implica un estudio de la coyuntura neerlandesa en la que el filósofo holandés vivió en sus facetas intelectuales y semánticas. Si bien hemos explorado estas temáticas con mayor profundidad en otro lugar (Ricci Cernadas, 2023), podemos advertir, muy sintéticamente, tres elementos que signaron la tesitura en la que Spinoza desplegó su teoría: la influencia del pensamiento de Descartes, el impacto de la filosofía política hobbesiana y los usos del concepto de libertad en el ámbito de la tradición republicana de los Países Bajos, la cual había alcanzado su punto álgido a mediados del siglo XVII. Respecto de Descartes, la popularidad de su filosofía había sido tal que había proliferado en varias universidades de los Países Bajos, aunque con alcances limitados que no llegaban a impactar en la metafísica (*cfr.* Nyden-Bullock, 2007, p. 14-28; Strazzoni, 2018, pp. 75, 115; van Bunge, 2001, p. 121). No cabe duda de que Spinoza también tenía un conocimiento profundo de la obra cartesiana, algo de lo que «Principios de filosofía de Descartes» da cuenta a la perfección. Allí, en el escolio de la primera parte, Spinoza, reponiendo la doctrina cartesiana de manera geométrica, afirma que, para el filósofo francés, la libertad se encuentra íntimamente ligada a la voluntad, la cual se determina por sí misma y que implica «la facultad de asentir dentro de los límites del entendimiento y de conseguir, por tanto, que no caigamos en el error. Es, pues, absolutamente evidente que sólo del uso de la voluntad depende que no caigamos en el error» (Spinoza, 2014a, p. 212). Este tipo de libertad, identificada con el libre arbitrio, es precisamente la que Descartes le adjudica a los seres humanos y que los separa de la libertad divina, la cual sería fundamentalmente una libertad por indiferencia (Descartes, 2005, pp. 784-786). Si para Descartes el error se debía a que la voluntad, siempre incausada y libre absolutamente, afirmaba proposiciones que sobrepasaban la capacidad del entendimiento, para Spinoza la voluntad es sumisa a determinaciones exteriores, lo que impide que este ejercicio tenga la característica propia de una acción libre: «En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito» (Spinoza, 2000, p. 114). Y esto que Spinoza afirma para la voluntad también es pasible de ser extendido a todas las acciones que acontecen en el mundo, en especial aquellas llevadas a cabo por las personas: sus comportamientos jamás son independientes o incondicionados, sino que siempre están determinados causalmente de forma necesaria.

7 Otra perspectiva de análisis son los mecanismos ideológicos de dominación que asegura la obediencia, lo que es analizado por Coelho (1999).

Respecto de Hobbes, si queremos precisar en Spinoza algún elemento que nos permita oficiar de contrapunto con el inglés, debemos centrarnos en *Del ciudadano*, ya que, como lo atestigua el relevamiento de la biblioteca realizado a partir de la muerte de Spinoza, este filósofo sólo poseía en su haber la mencionada obra de Hobbes en latín (Vulliaud, 2012, p. 147). En *Del ciudadano*, Hobbes asevera que la libertad no es otra cosa que el derecho «que tiene cada uno de usar sus capacidades naturales según su recta razón» (Hobbes, 2010, p. 134) con el objeto de proteger la vida propia. Considerando que el estado natural implica un miedo ubicuo esparcido entre todos los individuos y la capacidad de éstos de dañarse entre sí, la razón de la personas aconseja que, para preservar la vida, la mejor alternativa es abandonar esa libertad natural y animal para convertirse en un súbdito del soberano y obedecer sus dictados. Esto, claro, no quiere decir que, al entrar en un estado civil, las personas abandonen su libertad *in toto*, sino que su libertad se resignifica de una manera racional y despojada de ilusiones que la interpretan como un libre arbitrio. Así, la libertad bien entendida que se da en el marco de un Estado es concebida como «la ausencia de impedimentos al movimiento» (Hobbes, 2010, p. 221). Abundando en este sentido, Hobbes define a la sociedad civil como el hecho de que «nadie, sea súbdito, hijo de familia o siervo puede de este modo ser impedido por su Estado, padre o señor, no importa cuán severa sea la pena dispuesta, de hacer y poder usar por cierto todas las cosas necesarias para la protección de la vida y de la salud» (Hobbes, 2010, p. 221). Esto significa que el Estado no puede obligar a nadie a atentar contra su propia vida, pero no que el súbdito no se encuentre obligado por el contrato que origina al Estado, pues «[d]onde termina la libertad comienza la obligación» (Hobbes, 2010, p. 144).

En tercer lugar, debemos detenernos en el contexto de la tradición republicana que afloró en los Países Bajos, particularmente cuando la figura del estatudero quedó desierta y Johan de Witt ofició como principal actor a través del cargo de Gran Pensionario (*cfr.* Blom, 1995; Geuna, 1998, pp. 111-113; van Gelderen, 1992). En su radical heterogeneidad, el republicanismo neerlandés parecería encerrar una variedad de significados en tanto incluye a sectores pro-monárquicos (*prinsgezinden*) y a favor de Johan de Witt (*staatsgezinden*), ambos republicanos, como lo demuestra Weststeijn (2012, pp. 46-47), y cuyo denominador común es una concepción de la república de tipo exclusivista en el decir de Hankins, esto es, que niega toda legitimidad a los regímenes políticos que no se encuentren fundados en la soberanía popular (en particular, a la monarquía no electiva y a los privilegios políticos hereditarios), diferente de un republicanismo más integrador, el cual no para mientes en el hecho de si el gobierno se encuentra organizado de forma popular u oligárquica (Hankins, 2010, p. 453). De esta tradición específica, la obra de los hermanos de la Court se iba a mostrar como una de las más influyentes, sobre todo porque en ella se solapan dos definiciones de libertad: una en sentido negativo, como ausencia de interferencia, y otra en sentido republicano, como libertad de una dominación monárquica. Esto demuestra lo díscolo del papel desempeñado por Spinoza en la escena neerlandesa, en tanto él aboga por una libertad en sentido positivo, es decir, como capacidad de las personas para devenir autónomas y auto-determinarse: «la libertad humana (...) consiste en ser o devenir causa adecuada de los propios afectos y en afirmarse plenamente en la producción de un efecto» (Sibilia, 2022, p. 150).<sup>8</sup> Así, es patente

8 Respecto de esta cuestión, Blom (2007) entiende al Estado spinoziano como perfeccionista, en tanto encarna una moralidad en la medida que las instituciones liberan a los ciudadanos. De Tommaso (2009, p. 49) comparte

cómo la definición republicana y positiva de la libertad de Spinoza escapa a la entendida como no dominación (esto es, como ausencia de interferencias arbitrarias), la cual es postulada por Pettit como la propia del pensamiento republicano contemporáneo (2010).

Esto arroja como resultado el hecho de que el vínculo entre la obediencia y la libertad debe ser matizado ya que, lejos de contraponerse, ambos términos pueden articularse de forma virtuosa. Precisamente es el mismo Spinoza el que afirma que:

La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a un esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito (Spinoza, 2012, pp. 342-343).

Es interesante advertir que aquí Spinoza se refiere a la libertad no como un estado absoluto, sino como uno relativo al afirmar que la obediencia provoca, en cierto sentido, una merma en la libertad del agente. Si analizamos con detenimiento este pasaje, podemos advertir que antes de establecer una relación necesaria e inversamente proporcional entre la obediencia y la libertad lo que tenemos es que la unión entre estos dos términos se da siempre de una manera contingente y variable. De esta forma podemos contemplar que, por un lado, en lo que respecta a la obediencia, según el fin de la acción ordenada por el mandato, la misma puede arrojar a las personas a una situación de servidumbre, así como también de emancipación. Pero, por otro lado, sería inconcebible llegar a pensar que un ser humano, un mero modo finito, pudiera realizar absolutamente su libertad, esto es, ser siempre y de manera absoluta causa adecuada de sus acciones, causa de sí mismo, ya que estos son atributos que únicamente le están reservados a la sustancia divina.

Puede analizarse esta temática también en el *Tratado político*, en donde vuelve a aparecer de una manera similar bajo los conceptos de *sui iuris* y de *alterius iuris*.<sup>9</sup> La primera aparición de estos conceptos es en el párrafo 9 del capítulo 2:

Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro [*alterius esse sui iuris*] en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste [*sub alterius potestate est*], y que es jurídicamente autónomo [*sui iuris*] en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio (Spinoza, 2010, p. 95).

---

esta vocación ética del Estado<sup>159</sup>. En nuestro entender, concebimos, junto con Cerezo Galán, que “[l]ibertad e igualdad marcan en sentido irrestricto a la democracia” (2016: 42), como, así también, al andamiaje institucional que acompaña a este tipo de régimen político.

9 Dada la difícil traducción, dicho sea de paso: Atilano Domínguez la ha traducido al español como «autónomo-heterónomo», pero en otras traducciones en español y en otros idiomas ha sido formulada como «independiente-dependiente», «depender de la propia jurisdicción-depender de la jurisdicción de otro» o «vivir bajo el propio derecho-vivir bajo la potestad de otro». Ante lo difícil de su traducción, optaremos por mantener, entonces, los términos latinos.



Vemos entonces que Spinoza refiere a tres situaciones que definen al *sui iuris*: repeler toda fuerza, vengar el daño sufrido, y vivir de acuerdo a su propio ingenio. Si ningún modo finito puede nunca ser plenamente independiente o *sui iuris*, entonces debemos inclinarnos por entender que ser *sui iuris* (como así también *alterius iuris*) no es un estado absoluto, sino relativo. Esto es, hay que aprehender el concepto de *sui iuris* en términos de grados. Con ello, pues, borramos cualquier tentativa de postulación mutuamente excluyente entre *sui iuris* y *alterius iuris*, en tanto entendemos que, comprendidos ambos como grados,<sup>10</sup> pueden solaparse entre sí.

Como con la obediencia y la libertad, si entendemos a ser *sui iuris* y *alterius iuris* como asuntos de grados, tal como Justin Steinberg (2008) lo explica, entonces puede darse respuesta a lo que pareciera, *prima facie*, una contradicción a partir del siguiente razonamiento: 1. El parágrafo 11 del segundo capítulo dice que uno es *sui iuris* en tanto que sigue el dictamen de la razón,<sup>11</sup> 2. El parágrafo 6 del tercer capítulo indica que la razón nos exhorta a obedecer las leyes del Estado,<sup>12</sup> 3. Pero, según el parágrafo 5 del capítulo 3, cuando uno obedece la ley del Estado, uno se encuentra bajo el derecho del Estado y no es *sui iuris*.<sup>13</sup> Esta paradoja podría resolverse, entonces, a través de este encadenamiento de ideas aludido al recién comentado: en el estado político uno es más *sui iuris* que en el estado natural en tanto tiene que temer menos cosas y, por lo tanto, se encuentra menos expuesto a depender de otros individuos. En el estado político un individuo será más *sui iuris* que en el estado de naturaleza, pero no lo será completamente porque debe obedecer a las leyes y normas del Estado.

Lo que obtenemos de estos análisis es que la libertad no se realiza de forma plena al obedecer. Pero, para comprender correctamente lo que acabamos de afirmar, es menester entender que el acto de la obediencia no hace necesariamente mella a la libertad de cada individuo, esto es, que obedecer no vuelve siervo a un sujeto *ipso facto*. Y esto por dos razones. En primer lugar, ya que la libertad no se trata de un término absoluto, sino de grados: únicamente Dios o la sustancia es infinita o absolutamente libre al ser *causa sui*; los demás elementos que pueblan la naturaleza son meros modos finitos que pueden aspirar a ser más o menos libres, pero nunca libres de manera absoluta. En segundo lugar, la obediencia, en ciertas ocasiones —como, por ejemplo, cuando un súbdito o un ciudadano acata las órdenes de las supremas potestades— no reduce a las personas a una situación de servidumbre, puesto que no quedan libradas a las potenciales interferencias de los poderes de turno que gobiernan, sino que los actos que esos súbditos o ciudadanos realizan redundan tanto en un

10 Ya Spinoza admite esta posibilidad en el parágrafo 11 del segundo capítulo del *Tratado político*: «se sigue que son autónomos en sumo grado quienes poseen el grado máximo de inteligencia y más se guían por ellas» (Spinoza, 2010, p. 96. Cursivas nuestras).

11 «Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar» (Spinoza, 2010, pp. 96-97).

12 «Por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito» (Spinoza, 2010, p. 110).

13 «Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío» (Spinoza, 2010, p. 109).

beneficio propio como en un rédito para la comunidad toda. Obedecer, para el súbdito o el ciudadano, es volverse más potente o libre, para sí mismo y para la sociedad en general.

## 5. Conclusiones

En este trabajo nos hemos puesto como objetivo indagar sobre la relación entre la obediencia y la libertad. Nuestra investigación da cuenta de la relación compleja que aparece en el pensamiento de Spinoza y que no se agota en separar y distanciar una de otra sin más. Por el contrario, Spinoza elucida una relación positiva entre obediencia y libertad, donde el cumplimiento de una ley supone el ejercicio de liberación del sujeto político. Esto no solo aparece de forma explícita en el pensamiento de Spinoza, sino que es totalmente coherente con la intención del holandés de generar una práctica por la cual se es más libre. Es decir que, fuera de la servidumbre, es posible vincular obediencia y libertad de manera tal que la determinación causal y natural de las cosas se traduzca en un ámbito político como auto-determinación.

Es así como en el primer apartado partimos del interrogante abierto por el propio Spinoza de la posibilidad de libertad humana en un sistema de necesidad y determinación causal. De la misma forma en la que Dios es libre porque sigue las leyes de su propia naturaleza y es determinado por ella, el ser humano debe encontrar la forma en la que pueda autodeterminarse. Lejos de la ilusión del libre albedrío, la obediencia a las leyes comunes aparece como la solución al problema de la libertad. Pero, sin caer en la ingenuidad, la libertad como una práctica dinámica da lugar a un tipo de ejercicio dentro de la determinación natural de las cosas que puede vincularse de forma virtuosa con la obediencia.

En el segundo apartado nos centramos en describir y explicar los diferentes significados de la noción de obediencia para poder identificar a los sujetos políticos. Para ello se partió del debate establecido entre Étienne Balibar y Marinela Chaui sobre los términos *vulgus*, *plebs* y *multitudo* y el propuesto por la filósofa brasileña: *cives*. Frente a ello, se indagó en otros tres términos que se distinguen a partir de dos variables: el origen motivacional de la obediencia y el beneficiario de la misma. Dichos términos son el esclavo (*servus*), el hijo (*filius*) y el súbdito (*subditus*), los cuales nos permiten apreciar la diferencia que queremos sostener entre libertad y servidumbre en la misma noción de obediencia.

En el tercer y último apartado sostenemos que la obediencia no debe ser identificada con la servidumbre. Para ello analizamos al súbdito (*subditus*) como sujeto político que, conociendo su propia utilidad, observa la ley (consentida por él mismo) y la obedece. Es así como se disuelve la dicotomía entre lo propio y lo común y se matiza el vínculo entre obediencia y libertad. Incluso podemos aventurar y aseverar que, si entendemos el ejercicio de libertad y lo que en términos del *Tratado político* se entiende como *sui iuris*, observamos la gradualidad del ejercicio de la potencia. De esta manera, es factible poder pensar una obediencia de acuerdo a un grado de libertad, siempre y cuando esta no se entienda en términos absolutos.

A lo largo del trabajo insistimos en que la obediencia en sí misma no es un vehículo de libertad necesariamente. No queremos afirmar que la única forma de libertad posible se halle en el cumplimiento ciego e irrestricto de una ley o de la soberanía. Por el contrario,

el presente trabajo busca resaltar otro tipo de libertad posible. En todo caso, pensar en la libertad y las prácticas que implican su ejercicio es parte de su constitución determinada. Un afecto común puede ser emancipador siempre y cuando implique la acción del sujeto político, es decir, no su servidumbre pasional.

## Referencias

- Abdo Ferez, M. C. (2020). “Caminos posibles para repensar la libertad en B. de Spinoza”, en Jardim Lucas, F. *et al.* (orgs.), *Spinoza, filosofía & liberdade. Volume 1*, Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Balibar, É. (1997). “Spinoza, l’anti-Orwell”, en Balibar, É., *La crainte des masses*, Paris: Galilée.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Argentina: Paidós.
- Blom, H. (1995). *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Rotterdam: Dissertatie Universiteit Utrecht.
- Blom, H. (2007). “Spinoza on *res publica*, republics and monarchies”, Blom, H, Laursen, J. C. & Simonutti, L. (eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (trad. Gemma Díaz), Buenos Aires: Cruce.
- Cerezo Galán, P. (2016). “Razón, ciudad y democracia en Benito Spinoza”. *Revista de estudios políticos* 172: 13-45.
- Chaui, M. (2008). “Spinoza: poder y libertad”, en Boron A. (Comp.), *Filosofía política moderna*, Buenos Aires: Luxemburg.
- Chaui, M. (2012). “¿Quién le tiene miedo al pueblo?” (Floencia Gómez, Trad.), en Chaui, M., *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla.
- Coelho, A. B. (1999). “Espinoza e os sistemas ideológico-práticos de obediencia”, en Blanco-Echauri, J. (ed.), *Espinoza: ética y política*, Santiago: Universidade de Santiago de Compostela.
- De Tommaso, E. M. (2009). “‘Conatus’ e ‘Multitudo’”. Il percorso antropo-fenomenologico nel pensiero di Spinoza”. *Filosofia oggi* XXXII (125): 29-50.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (trad. Vidal García Peña), Oviedo: KRK
- Feuer, L. S. (1987). *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Jersey: Transaction.
- Geuna, M. (1998). “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti”. *Filosofia politica*, XII (1): 101-132.
- Herold, A. L. (2014). “Spinoza’s Liberal Republicanism and the Challenge of Revealed Religion”. *Political Research Quarterly* 67 (2): 239-252.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (trad. Andrés Rosler), Buenos Aires: Hydra
- Jaquet, C. (2018). “La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado”. *Araucaria* 20 (39): 213-225.

- Jaquet, C. (2021). Le statut des sujets chez Spinoza. *Revue internationale de philosophie*, 1 (295): 5-17.
- Kordela, A. K. y Vardoulakis, D. (2018). "Preface", en Kordela A. K. y Vardoulakis D. (eds.), *Spinoza's Authority. Volume II. Resistance and Power in Political Treatises*, Oxford: Bloomsbury.
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos* (trad. Antonio Oviedo), Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lordon, F. (2020). *La condición anárquica: afectos e instituciones del valor* (trad. Antonio Oviedo), Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Maesschalck, M. (2015). "L'imaginaire théologico-politique". *Revue Les études philosophiques* 2 (113): 283-308.
- Montag, W. (2008). "Preface", en Balibar, É., *Spinoza and Politics*, Nueva York: Verso.
- Moreau, P.-F. (2005). "Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*", en Moreau, P.-F., *Spinoza. État et religion*, Paris: ENS.
- Nyden-Bullock, T. (2007). *Spinoza's Radical Cartesian Mind*. Londres & Nueva York: Continuum.
- Pettit, P. (2010). *A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford UP.
- Pirola, F. (2017). L'obbedienza nel "Trattato teológico-politico" di Spinoza. *Filosofia politica*, 2,:217-234.
- Prokhovnik, R. (2004). *Spinoza and Republicanism*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Ramos-Alarcón Marcín, L. (2007). "El ingenio de la multitud según Spinoza", en Martínez, J. et al. (Eds.), *El saber filosófico*, México: Asociación Filosófica de México.
- Ricci Cernadas, G. (2022). *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires: RAGIF.
- Ricci Cernadas, G. (2023). *La República de Spinoza*, Granada: Comares.
- Sabater, N. (2020). "La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad", en Aguilar, C. y Kretchel, V. (Comps.), *Caminos cruzados de la libertad*, Buenos Aires: RAGIF.
- Sibilia, G. (2022). "Capítulo 6. Libertad", en Solé, M. J. (Dir.), *Introducción a Spinoza*, Buenos Aires: RAGIF.
- Saccaro Battisti, G. (1984a). Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus" e "vulgus". *Rivista di storia della filosofia* 39 (1): 61-90.
- Saccaro Battisti, G. (1984b). Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus" e "vulgus" (continuazione). *Rivista di storia della filosofia* 39 (3): 453-474.
- Solé, Jimena (2020). "Libertad como liberación: reflexiones con Spinoza sobre la actualidad", en Jardim Lucas, F. et al. (orgs.). *Spinoza, filosofía & liberdade. Volume 1*, Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Spinoza, B. (2000). *Ética* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado político* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2014a). "Principios de filosofía de Descartes", en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (trad. Atilano Domínguez), Madrid: Alianza.

- Spinoza, B. (2014b). *Traité théologico-politique* (trad. Charles Appuhn), París: Garnier.
- Spinoza, B. (2016). Theological-political treatise (trad. Edwin Curley), in *The Collected Works of Spinoza. Volume II* (pp. 65-354), Princeton: Princeton UP.
- Steinberg, J. D. (2008). "Spinoza on being *sui iuris* and the republican conception of liberty". *History of European Ideas* 34 (3): 239-249.
- Strazzoni, A. (2018). *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston: De Gruyter.
- Tatián, D. (2018). "Spinoza, filosofía de la liberación". *Scienza & Politica* 30 (58): 115-130.
- van Bunge, W. (2001). *From Stevin to Spinoza*. Leiden, Boston & Cologne: Brill.
- van Gelderen, M. (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge: Cambridge UP.
- Weststeijn, A. (2012). *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*, Leiden & Boston: Brill.
- Yagüe, P. (2017). "Spinoza y la imaginación teológica". *Anacronismo e irrupción* 7 (13): 122-145.



## Una traducción terminista de la lógica natural de Moss

### A Terministic Translation of Moss' Natural Logic

*J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO\**

**Resumen:** En esta contribución presentamos una traducción de la lógica natural de Moss a la lógica de términos de Sommers usando un método de árboles. El resultado de esta traducción muestra que la lógica de términos de Sommers se encuentra más allá de la frontera de los sistemas tipo Peano-Frege, Church-Turing y Aristóteles pero mantiene el poder expresivo de los sistemas que habitan dentro de tales límites. Esto sugiere que la lógica de términos puede ser útil para un proyecto de lógica natural.

**Palabras clave:** Razonamiento en lenguaje natural, lógica de términos, árboles semánticos.

**Abstract:** In this contribution we present a translation from Moss' natural logic to Sommers' term logic by using a tableaux method. The result shows Sommers' term logic lies beyond the Peano-Frege, Church-Turing, and Aristotle frontiers while maintaining the inferential and expressive powers of the systems that inhabit such limits. This suggests that term logic might be instrumental for a natural logic project.

**Keywords:** Natural language reasoning, term logic, semantic trees.

---

Recibido: 03/02/2021. Aceptado: 16/06/2023.

\* Profesor investigador de la Facultad de Filosofía en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), México. Contacto: [josemartin.castro@upaep.mx](mailto:josemartin.castro@upaep.mx). Líneas de investigación: ingeniería filosófica, lógica y filosofía de la lógica. Este proyecto fue financiado por un proyecto de UPAEP s/n.

## 1. Introducción

En este trabajo intentamos alcanzar una meta sencilla: ofrecer una traducción de la lógica natural de Moss a la lógica de términos de Sommers usando un método de árboles. El resultado de esta traducción muestra que la lógica de términos de Sommers es un sistema alternativo a la lógica natural de Moss que *i)* se encuentra más allá de la frontera de los sistemas tipo Peano-Frege, Church-Turing y Aristóteles pero que *ii)* mantiene el poder expresivo de los sistemas que habitan dentro de los límites de tales fronteras —más adelante daremos detalles de lo que significa habitar estos confines.

Este resultado, como veremos, sugiere que las lógicas de términos, lejos de estar condenadas a ser un episodio superado de la historia de la lógica, pueden ser usadas adecuadamente en la implementación de un proyecto de lógica natural. Para alcanzar nuestra meta y exponer el resultado obtenido procedemos de la siguiente manera: primero hacemos una introducción general a la lógica natural de Moss y a la lógica de términos de Sommers (§2), posteriormente presentamos nuestra traducción (§3) y, por último, hacemos algunas observaciones sobre los resultados obtenidos (§4).

## 2. La lógica natural de Moss y la lógica de términos de Sommers

### 2.1. Aspectos generales de la lógica natural de Moss

De acuerdo con Moss (2015), la *raison d'être* de la lógica es el estudio de la inferencia en un lenguaje natural. Ahora bien, para estudiar la inferencia en un lenguaje natural es costumbre hacer uso de lenguajes de orden  $n$ : la lógica proposicional y la lógica de primer orden (con identidad), por ejemplo, son sistemas lógicos definidos mediante lenguajes de orden 0 y 1 respectivamente.

Aunque el origen de este hábito tiene una historia interesante y compleja (Eklund, 1996), está relacionado, ciertamente, con las ventajas de orden representativo que los lenguajes de primer orden ofrecen frente a sistemas más tradicionales;<sup>1</sup> sin embargo, aunque esta elección sintáctica —la de usar sistemas de primer orden— nos es habitual en la docencia, la investigación y la aplicación de la lógica —digamos, es la visión heredada de la lógica (cfr. Castro-Manzano, 2021)—, no hace falta ser hipercríticos para notar que esta visión de la lógica, en efecto, nos puede ser familiar, pero no por ello nos resulta natural. Woods comenta (el énfasis es nuestro):

---

1 Augustus De Morgan (1860) ya había notado la incapacidad de la lógica de términos aristotélica para lidiar con relaciones, pero fue Russell (1937/1900) quien popularizó la idea de que las limitaciones del programa lógico tradicional, i.e., silogístico (*vide* Apéndice A), se debían al análisis de los enunciados en clave terminista como triadas de términos sujeto y predicado unidos por una cópula. Posteriormente, Carnap (1930) generalizó esta consideración a toda la lógica tradicional al sostener que la única sintaxis disponible en este tipo de lógica es predicativa. Y si bien estos límites sintácticos pueden parecer menores (ya que producen dificultades para la correcta representación de enunciados singulares, relacionales o compuestos), es la homogeneidad de términos (Geach, 1972; 1980) la dificultad más grave que este tipo de lógicas enfrentan.



*It is no secret that classical logic and its mainstream variants aren't much good for human inference as it actually plays out in the conditions of real life —in life on the ground, so to speak. It isn't surprising. Human reasoning is not what the modern orthodox logics were meant for. The logics of Frege and Whitehead & Russell were purpose-built for the pacification of philosophical perturbation in the foundations of mathematics, notably but not limited to the troubles occasioned by the paradox of sets in their application to transfinite arithmetic. (Woods, 2016: 404).*

Ciertamente, si bien la lógica de primer orden (clásica, según Woods) ha sido fundamental para el estudio de la inferencia en general, no deja de extrañarnos que, a pesar de su finalidad original en la fundamentación de las matemáticas, sea utilizada constantemente como una herramienta bona fide para la representación de razonamiento en lenguaje natural. Consideremos, a este efecto, lo que hemos denominado “el reto de Bar-Hillel” (el énfasis es nuestro):

*I challenge anybody here to show me a serious piece of argumentation in natural languages that has been successfully evaluated as to its validity with the help of formal logic. I regard this fact as one of the greatest scandals of human existence. Why has this happened? How did it come to be that logic which, at least in the views of some people 2,300 years ago, was supposed to deal with evaluation of argumentation in natural languages, has done a lot of extremely interesting and important things, but not this? (Stall, 1969: 256).*

Para Moss, este desajuste entre lógica y lenguaje natural ha tenido dos efectos: una desatención al lenguaje natural y una sobrevaloración de los sistemas de primer orden. Estos efectos son problemáticos lógicamente y computacionalmente porque, por un lado, los sistemas de primer orden son incapaces de modelar ciertas inferencias interesantes de lenguaje natural, como la simplificación poliádica; y por otro lado, ciertos fragmentos de primer orden son indecidibles.<sup>2</sup>

Ante esta situación, el proyecto de Moss pretende mostrar que ciertas partes significativas del razonamiento en lenguaje natural pueden llevarse a cabo usando lenguajes de primer orden —con ciertas modificaciones sintácticas, como veremos— pero en sistemas decidibles. Para alcanzar esta meta, Moss propone una serie de sistemas lógicos que se introducen de manera incremental, del sistema más simple al más complejo, y demuestra que cada uno de ellos es completo: a esta serie la llamamos “jerarquía de Moss”. Para los fines de este trabajo, a continuación exponemos la jerarquía de Moss mediante la exposición de su sintaxis y sus reglas de inferencia —por cuestiones de espacio y por las metas de este trabajo, omitimos las pruebas de completud.

- 2 En este punto, como una revisora nos ha hecho notar, alguien podría observar que la lógica de primer orden trata de estudiar la (in)validez del razonamiento *simpliciter*, es decir, independientemente de su expresión en un lenguaje natural. Esto nos llevaría a considerar el problema de la representación del razonamiento en lenguaje natural como si fuera un problema externo, extra lógico. Esta observación tiene algo de verdad porque, ciertamente, este no es un problema propio de la lógica de primer orden, sino más bien de su enseñanza y su aplicación en la argumentación o en la filosofía del lenguaje; sin embargo, el hecho de que el problema pueda ser externo no implica que no sea un problema con sus propios méritos, y son justamente problemas externos los que han disparado las discusiones sobre la naturaleza de la lógica, o mejor dicho, las lógicas, y su relación con la argumentación y la filosofía del lenguaje.

La jerarquía de Moss comienza con una lógica que incluye el cuantificador “Todo” (este sistema se llama *A* por el cuantificador universal, por *All*). La sintaxis de *A* depende de un conjunto infinito de sustantivos *p, q, r, ...*, que son útiles para formar enunciados de la forma:

$$\text{Todo } p \text{ es } q$$

La semántica de las expresiones de *A* depende de un modelo *M* que se define, como es usual, mediante un conjunto *M* y una interpretación  $|[p]| \subseteq M$  para cada sustantivo *p* de tal manera que:

$$M \models \text{Todo } p \text{ es } q \text{ si y solo si } |[p]| \subseteq |[q]|.$$

Y las reglas de inferencia de *A* son dos:

Tabla 1: Reglas de *A*

$\vdash \text{Todo } p \text{ es } p$	$\text{Todo } p \text{ es } n \quad \text{Todo } n \text{ es } q$ $\vdash \text{Todo } p \text{ es } q$
---------------------------------------	--

Dada esta información, notar que el sistema *A* es, en efecto, completo, es trivial. Lo que hace Moss, posteriormente, es agregar nuevas reglas de inferencia al sistema *A* pero preservando completud. Así, para generar el siguiente sistema, *S*, Moss introduce el cuantificador “Algún” para producir enunciados de la forma:

$$\text{Algún } p \text{ es } q$$

La semántica de este sistema se define, entonces, del siguiente modo:

$$M \models \text{Todo } p \text{ es } q \text{ si y sólo si } |[p]| \subseteq |[q]|.$$
$$M \models \text{Algún } p \text{ es } q \text{ si y sólo si } |[p]| \cap |[q]| \neq \emptyset.$$

Y las reglas de inferencia, en consecuencia, son las siguientes:

Tabla 2: Reglas de *A* y *S*

$\vdash \text{Todo } p \text{ es } p$		$\text{Todo } p \text{ es } n \quad \text{Todo } n \text{ es } q$ $\vdash \text{Todo } p \text{ es } q$
$\text{Algún } p \text{ es } q$ $\vdash \text{Algún } q \text{ es } p$	$\text{Algún } p \text{ es } q$ $\vdash \text{Algún } p \text{ es } p$	$\text{Todo } q \text{ es } n \quad \text{Algún } p \text{ es } q$ $\vdash \text{Algún } p \text{ es } n$

Es claro, hasta este punto, cuál es la idea de la jerarquía: todo lo que se puede probar en un sistema inferior (digamos  $A$ ) se puede probar en un sistema superior (digamos  $S$ ) pero no a la inversa.

El siguiente sistema,  $S^\dagger$ , resulta de añadir los átomos complementarios,  $\mathbf{p}$ , con la interpretación  $\llbracket \mathbf{p} \rrbracket = M/\llbracket p \rrbracket$  de tal manera que  $S^\dagger$  gana expresividad sobre  $S$  en la medida en que en  $S^\dagger$  se pueden expresar los siguientes enunciados que no se pueden expresar en  $A$  o en  $S$  (de ahora en adelante, todos los sistemas anotados con “ $\dagger$ ” representan sistemas con negación completa):

Tabla 3: Enunciados de  $S$  y  $S^\dagger$ 

$S$	Todo $p$ es $q$	$S^\dagger$
	Algún $p$ es $q$	
	Todo $p$ es $\mathbf{q}$ = Ningún $p$ es $q$	
	Algún $p$ es $\mathbf{q}$ = Algún $p$ no es $q$	
	Algún $p$ es $\mathbf{q}$	

En consecuencia, las reglas de inferencia para  $S$  y  $S^\dagger$  son las siguientes:

Tabla 4: Reglas de  $S$  y  $S^\dagger$ 

$\vdash$ Todo $p$ es $p$		Todo $p$ es $n$ Todo $n$ es $q$ $\vdash$ Todo $p$ es $q$	Todo $q$ es $\mathbf{q}$ $\vdash$ Todo $q$ es $p$	Todo $\mathbf{q}$ es $q$ $\vdash$ Todo $p$ es $q$
Algún $p$ es $q$ $\vdash$ Algún $q$ es $p$	Algún $p$ es $q$ $\vdash$ Algún $p$ es $p$	Todo $q$ es $n$ Algún $p$ es $q$ $\vdash$ Algún $p$ es $n$	Todo $p$ es $\mathbf{q}$ $\vdash$ Todo $q$ es $\mathbf{p}$	Algún $p$ es $\mathbf{p}$ $\vdash X$

Como se puede apreciar hasta este momento, con estos elementos de la jerarquía, Moss logra reconstruir la semántica y la completud de lo que conocemos como silogística asertórica (*vide* Apéndice A). Sin embargo, añadiendo variables para representar verbos transitivos —lo cual es una variación sintáctica en un sistema típico de primer orden—, Moss produce un par de sistemas expresivamente más poderosos: los sistemas relacionales  $R$  y  $R^\dagger$ . Para ejemplificar las capacidades expresivas de  $R$  y  $R^\dagger$ , donde  $r$  expresa un verbo transitivo, consideremos los siguientes enunciados básicos de  $R$  y  $R^\dagger$ :

Todo  $p$  es  $q := \forall(p, q)$   
 Algún  $p$  es  $q := \exists(p, q)$   
 Todo  $p$  hace  $r$  a todo  $q := \forall(p, \forall(q, r))$   
 Todo  $p$  hace  $r$  a algún  $q := \forall(p, \exists(q, r))$   
 Algún  $p$  hace  $r$  a todo  $q := \exists(p, \forall(q, r))$   
 Algún  $p$  hace  $r$  a algún  $q := \exists(p, \exists(q, r))$   
 Ningún  $p$  es  $q := \forall(p, \mathbf{q})$

Algún p no es q :=  $\exists(p, q)$   
Ningún p hace r a todo q :=  $\forall(p, \forall(q, r))$   
Ningún p hace r a algún q :=  $\forall(p, \exists(q, r))$   
Algún p no hace r a todo q :=  $\exists(p, \forall(q, \neg r))$   
Algún p no hace r a algún q :=  $\exists(p, \exists(q, \neg r))$

Dada esta sintaxis, las reglas de inferencia de  $R$  y  $R^\dagger$  son las reglas de  $S$  y  $S^\dagger$  más las siguientes reglas, donde p y q varían sobre átomos, c sobre términos y t sobre átomos binarios o sus negaciones:

Tabla 5: Reglas de  $R$  y  $R^\dagger$

$\exists(p, q)$	$\forall(q, c)$ $\vdash \exists(p, c)$	$\forall(p, q)$	$\forall(p, c)$ $\vdash \forall(q, c)$
$\forall(p, q)$	$\exists(p, c)$ $\vdash \exists(q, c)$	$\vdash \forall(p, p)$	$\exists(p, c)$ $\vdash \exists(p, p)$
$\forall(q, c)$	$\exists(p, c)$ $\vdash \exists(p, q)$	$\forall(p, p)$ $\vdash \forall(p, c)$	$\exists(p, \exists(q, t))$ $\vdash \exists(q, q)$
$\forall(p, \forall(n, t))$ $\exists(q, n)$ $\vdash \forall(p, \exists(q, t))$		$\exists(p, \exists(q, t))$ $\forall(q, n)$ $\vdash \exists(p, \exists(n, t))$	
$\forall(p, \exists(q, t))$ $\forall(q, n)$ $\vdash \forall(p, \exists(n, t))$		$[\phi]$ $\dots$ $\exists(p, p)$ $\vdash \phi$	

Para ilustrar el funcionamiento de estos sistemas consideremos una inferencia (válida) que puede ser modelada en  $R$  (pero no en  $S^\dagger$  o en  $A$ ):

Tabla 6: Ejemplo de inferencia en  $R$

Enunciado
1. Todo perro mira a todo gato.
2. Todo perro mira a algún ratón.
3. Algún ratón mira a algún gato.
$\vdash$ Todo perro mira a algún gato.

Los siguientes sistemas en la jerarquía,  $RC$  y  $RC^\dagger$ , resultan de añadir cláusulas relativas a  $R$  y  $R^\dagger$ . Una cláusula relativa es una expresión tal que nos permite ofrecer inferencias (válidas) como las siguientes:

Tabla 7: Ejemplo de inferencia en  $RC$  y  $RC^\dagger$ 

<i>Enunciado</i>
1. Todos los perros son mamíferos.
$\vdash$ Todos los que temen a los que respetan a los perros temen a todos los que respetan a los mamíferos.

Tabla 8: Ejemplo de inferencia en  $RC$  y  $RC^\dagger$ 

<i>Enunciado</i>
1. Todos los perros son mamíferos.
$\vdash$ Todos los que temen a los que respetan a algunos perros temen a todos los que respetan a algunos mamíferos.

Tabla 9: Ejemplo de inferencia en  $RC$  y  $RC^\dagger$ 

<i>Enunciado</i>
1. Algunos perros son mamíferos.
$\vdash$ Algunos que temen a los que respetan a algunos perros temen a algunos que respetan algunos mamíferos.

Las reglas de inferencia de  $RC$  y  $RC^\dagger$ , así, son las mismas de  $R$  y  $R^\dagger$  más las siguientes:

Tabla 10: Reglas de  $RC$  y  $RC^\dagger$ 

$\forall(p, q)$ $\vdash \forall(\forall(q, r), \forall(p, r))$	$\forall(p, q)$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \exists(q, r))$	$\exists(p, q)$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \exists(q, r))$
---	---	---

Los siguientes sistemas en la jerarquía,  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$ , resultan de añadir un conjunto de frases adjetivas comparativas a los sistemas previos,  $RC$  y  $RC^\dagger$ . Las reglas de inferencia son, por tanto, las reglas de  $RC$  y  $RC^\dagger$  más las siguientes reglas:

Tabla 11: Reglas de  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$ 

$\forall(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \exists(q, r))$	$\forall(p, \forall(q, r))$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \forall(q, r))$	$\exists(p, \forall(q, r))$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \forall(q, r))$	$\exists(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \exists(q, r))$
---	---	---	---

Un ejemplo de inferencia (válida) con frases adjetivas comparativas es el siguiente, donde la frase adjetiva comparativa es la expresión *es más alto que*:

Tabla 12: Ejemplo de inferencia en  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$

Enunciado
1. Toda jirafa es más alta que todo ñu.
2. Algún ñu es más alto que cualquier león.
3. Algún león es más alto que alguna zebra.
$\vdash$ Toda jirafa es más alta que alguna zebra.

Los siguientes sistemas,  $RC(tr,opp)$  y  $RC(tr,opp)^\dagger$ , resultan de añadir un conjunto de frases adjetivas comparativas opuestas a los sistemas  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$ . Las reglas de inferencia  $RC(tr,opp)$  y  $RC(tr,opp)^\dagger$  son las reglas de  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$  más las siguientes reglas, donde el superíndice “-1” indica la presencia de una frase adjetiva comparativa opuesta:

Tabla 13: Reglas de  $RC(tr,opp)$  y  $RC(tr,opp)^\dagger$

$\forall(p, \forall(q, t))$ $\vdash \forall(q, \forall(p, t^{-1}))$	$\exists(p, \forall(q, t))$ $\vdash \forall(q, \exists(p, t^{-1}))$	$\forall(p, \exists(q, r^{-1}))$ $\vdash \forall(\forall(q, r), \forall(p, r))$
$\exists(\exists(p, r^{-1}), \exists(q, r))$ $\vdash \exists(p, \exists(q, r))$	$\exists(\forall(p, r), \forall(q, r^{-1}))$ $\vdash \forall(p, \forall(q, r^{-1}))$	$\exists(\forall(p, r), \exists(q, r^{-1}))$ $\vdash \exists(q, \forall(p, r^{-1}))$
$\forall(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(p, \exists(n, r))$	$\forall(\exists(p, r^{-1}), \exists(n, r))$	$\forall(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(p, \forall(n, r))$

Un ejemplo de inferencia (válida) en este sistema es la siguiente, donde *ser más grande que* y *ser más pequeño que* son frases adjetivas comparativas opuestas:

Tabla 14: Ejemplo de inferencia en  $RC(tr,opp)$  y  $RC(tr,opp)^\dagger$

Enunciado
1. Todo perro es más grande que algún erizo.
2. Todo lo que es más pequeño que un perro es más grande que algún gato.
$\vdash$ Todo perro es más grande que un gato.

Pues bien, a modo de resumen, en la jerarquía de Moss los sistemas  $A, S, S^\dagger, R, RC, RC(tr)$  y  $RC(tr,opp)$  son sistemas aristotélicos; sin embargo, dada la negación completa de sustantivos, los sistemas  $R^\dagger, RC^\dagger, RC^\dagger(tr)$  y  $RC^\dagger(tr,opp)$  son sistemas que se ubican más allá de la frontera aristotélica. Todos estos sistemas, junto con la lógica de primer orden con dos variables ( $FO^2$ ), se encuentran por debajo del límite de la frontera Church-Turing, es decir, son sistemas decidibles; a diferencia de la lógica de primer orden ( $FOL$ ). Adicionalmente, por su vocabulario definido con elementos de primer orden, todos los sistemas de la jerarquía se ubican dentro del límite de los sistemas tipo Peano-Frege. Esto contrasta, por ejemplo, con el sistema  $S^\geq$ , que no hemos considerado en este trabajo por cuestiones de espacio, pero que modela cuantificadores intermedios comparativos como “muchos”, “mayoría”, o “la mitad”.

El desarrollo de esta jerarquía ofrece evidencia positiva de que, como argumenta Moss, es posible implementar un proyecto de lógica natural proponiendo sistemas lógicos con una noción modificada de variable y probando su completud para estar dentro de los límites de la decibilidad. Para ilustrar esto, Moss ha elaborado un mapa que nos permite visualizar su jerarquía (Fig. 1): más adelante volveremos a mencionarla.

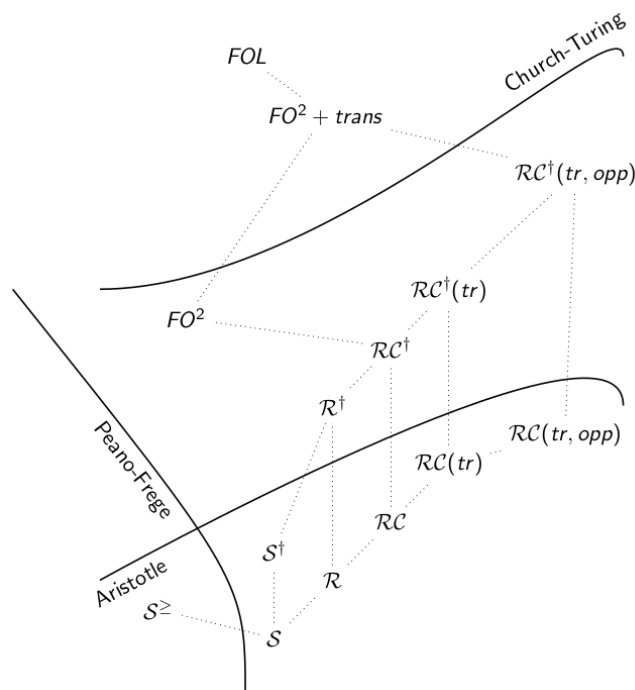


Figura 1. La jerarquía de Moss (2015)

## 2.2. Aspectos generales de la lógica de términos de Sommers

Fred Sommers, más cerca de Aristóteles que de Frege, estaba interesado en el razonamiento en lenguaje natural. Este interés resultó en el desarrollo de un sistema lógico-algebraico conocido como *Term Functor Logic* (TFL) (o también ATL por *Algebraic Term Logic*) o lógica de términos y funtores (Sommers, 1967; Sommers, 1982; Englebretsen, 1987; Englebretsen, 1996; Sommers y Englebretsen, 2000; Englebretsen y Sayward, 2011).

La innovación de TFL es que asume una sintaxis terminística. Esto es de suyo interesante porque implica volver la mirada a las lógicas de términos, las cuales, como hemos mencionado en una nota anterior, a pesar de haber sido duramente criticadas (Carnap, 1930; Russell, 1937/1900; Geach, 1972, 1980), han resurgido con fuerza después de la segunda mitad del siglo XX. Este resurgimiento puso de manifiesto que podemos modelar razonamiento

típico de primer orden sin usar elementos lingüísticos de primer orden —como variables individuales o cuantificadores (cfr. Quine, 1971; Noah, 1980; Kuhn, 1983). En este contexto, el proyecto lógico de Sommers tiene un alcance todavía más amplio: que sea posible usar una lógica de términos en lugar de un sistema de primer orden no tiene nada que ver con el hecho sintáctico, por decirlo de algún modo, de que podemos modelar inferencia típica de primer orden sin cuantificadores o variables, sino con la visión más general de que el lenguaje natural es una fuente genuina de una lógica natural (Sommers, 2005).

Así pues, para comenzar con una representación de enunciados (categóricos), *TFL* ofrece la siguiente gramática:<sup>3</sup>

- $SaP := -S+P = -S-(-P) = -(-P)-S = -(-P)-(+S)$
- $SeP := -S-P = -S-(+P) = -P-S = -P-(+S)$
- $SiP := +S+P = +S-(-P) = +P+S = +P-(-S)$
- $SoP := +S-P = +S-(+P) = +(-P)+S = +(-P)-(-S)$

Dada esta representación sintáctica, *TFL* ofrece una regla de inferencia para la silogística: una conclusión se sigue válidamente de un conjunto de premisas si y sólo si *i*) la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión y *ii*) el número de conclusiones con cantidad particular (*viz.*, cero o uno) es igual al número de premisas con cantidad particular (Englebreetsen, 1996, p. 167). Así, por ejemplo, si consideramos un silogismo válido, digamos un silogismo tipo aaa-1, podemos ver cómo la aplicación de este método produce la conclusión correcta (Tabla 15).

Tabla 15: Una inferencia válida tipo aaa-1

<i>Enunciado</i>	<i>TFL</i>
1. Todos los mamíferos son animales.	-M+A
2. Todos los perros son mamíferos.	-P+M
⊢ Todos los perros son animales.	-P+A

En el ejemplo anterior podemos ver claramente cómo es que funciona esta regla: *i*) si sumamos las premisas obtenemos la expresión algebraica  $(-M+A)+(-P+M)=-M+A-P+M=-P+A$ , de tal modo que la suma de las premisas es algebraicamente igual a la conclusión, y la conclusión es igual a  $-P+A$ , en lugar de  $+A-P$ , porque *ii*) el número de conclusiones con cantidad particular (cero en este ejemplo) es igual al número de premisas con cantidad particular (cero en este ejemplo).

Esta aproximación algebraica, además, es lógicamente interesante porque es capaz de representar y modelar inferencias relacionales, singulares y compuestas sin perder su motivación principal, a saber, que una inferencia es un proceso que ocurre entre términos. Así, por

3    Aquí seguimos la presentación de (Englebreetsen, 1996).



ejemplo, los siguientes casos ilustran cómo representar y modelar inferencias con enunciados relacionales (Tabla 16), singulares<sup>4</sup> (Tabla 17) o compuestos<sup>5</sup> (Tabla 18).

Tabla 16: Una inferencia válida con enunciados relacionales

	<i>Enunciado</i>	<i>TFL</i>
1.	Algunos caballos son más rápidos que algunos perros.	$+C_1+(+R_{12}+P_2)$
2.	Los perros son más rápidos que algunos hombres.	$-P_2+(+R_{23}+H_3)$
3.	Lo que es más rápido que lo que es más rápido que los hombres, es más rápido que los hombres (i.e. la relación <i>ser más rápido que</i> es transitiva).	$-(+R_{12}+(+R_{23}+H_3))+(+R_{13}+H_3)$
$\vdash$	Algunos caballos son más rápidos que algunos hombres.	$+C_1+(+R_{13}+H_3)$

Tabla 17: Una inferencia válida con enunciados singulares

	<i>Enunciado</i>	<i>TFL</i>
1.	Todo hombre es mortal.	$-M+L$
2.	Sócrates es hombre.	$+s+M$
$\vdash$	Sócrates es mortal.	$+s+L$

Tabla 18: Una inferencia válida con enunciados compuestos

	<i>Enunciado</i>	<i>TFL</i>
1.	Si eres Sócrates, eres amigo de Platón.	$-[s]+[p]$
2.	Eres Sócrates.	$+[s]$
$\vdash$	Eres amigo de Platón.	$+[p]$

Todos estos ejemplos están diseñados para mostrar que *TFL* es capaz de modelar un gran rango de inferencias, a saber, aquellas que la lógica de primer orden es capaz de modelar. Sin embargo, en cierto sentido, *TFL* es más expresiva que la lógica de primer orden. Consideremos, por ejemplo, la siguiente inferencia (Englebretsen, 1996, p.172):

*Platón educó a Aristóteles. Luego, Aristóteles fue educado por Platón.*

No parece controversial afirmar que la inferencia anterior es válida, después de todo, es imposible que la premisa sea verdadera y que la conclusión sea falsa. Sin embargo, no es

4 Provisto que los términos singulares, como *Sócrates*, se representan con minúsculas.

5 Dado que los enunciados se pueden representar de la siguiente manera,  $P:=+[p]$ ,  $Q:=+[q]$ ,  $\neg P:=-[p]$ ,  $P\Rightarrow Q:=-[p]+[q]$ ,  $P\wedge Q:=+[p]+[q]$  y  $P\vee Q:=---[p]---[q]$ , el método se comporta resolución (cfr. Noah, 2005).

claro cómo es que esta inferencia es válida usando la lógica clásica de primer orden. Consideremos, por mor de explicación, la siguiente representación de primer orden:

$$Epa \vdash Epa$$

En el ejemplo original es evidente que la conclusión es semánticamente equivalente a la premisa, y no obstante, la premisa es sintácticamente diferente a la conclusión. Idealmente, esta diferencia sintáctica debería ser preservada, pues aunque reconocemos que la premisa y la conclusión comparten el mismo significado, la voz activa y la voz pasiva no son sintácticamente equivalentes. Ahora bien, frente a una inferencia como esta, lo que hace la lógica de primer orden es evadir la situación al asumir que la diferencia sintáctica es despreciable porque ambos enunciados comparten el mismo contenido proposicional (cfr. Quine, 1970, p.35-36), pero esto nos parece una solución *ad hoc*: en la inferencia “*p* y *q*, por tanto, *q* y *p*” las conjunciones “*p* y *q*” y “*q* y *p*” también comparten el mismo contenido proposicional pero no por ello decimos que la diferencia sintáctica entre la premisa y la conclusión es despreciable. En contraste, *TFL* es capaz de preservar la equivalencia semántica y representar la diferencia sintáctica de tal manera que *TFL* nos permite realizar inferencias con transformaciones de voz activa-pasiva (por ejemplo, aplicando *Conn* y *Asoc* (para un sumario de las reglas de *TFL* vide Apéndice B)):

$$+p_1+(+E_{12}+a_2) \vdash +a_2+(+E_{12}+p_1)$$

Más todavía, consideremos otra inferencia válida (Englebretsen, 1996, p.173):

*Sócrates educó a un educador de Aristóteles. Luego, alguien a quien Sócrates educó, educó a Aristóteles.*

Una representación perspicua del razonamiento anterior en lógica de primer orden es la siguiente:

$$(\exists x)(Esx \wedge Exa) \vdash (\exists x)(Esx \wedge Exa)$$

Sin embargo, nuevamente, esta representación no parece ser una transcripción fidedigna porque no permite preservar una sutil pero significativa diferencia entre la premisa y la conclusión, a saber, el cambio asociativo. En contraste, *TFL* es capaz de llevar a cabo inferencias con cambios asociativos (por ejemplo, aplicando *Asoc*):

$$+s_1+(+E_{12}+(+E_{23}+a_3)) \vdash +(s_1+E_{12})+(+E_{23}+a_3)$$

Por último, consideremos otra inferencia válida de sentido común (Englebretsen, 1996, p.174):

*Platón educó a Aristóteles con un diálogo. Luego, Platón educó a Aristóteles.*

Una posible representación de la inferencia anterior en lógica de primer orden podría ser:

$$(\exists x)(Dx \wedge Epax) \vdash Epa$$

Ahora bien, como las relaciones  $Exyz$  y  $Exy$  tienen aridad diferente, una inferencia intuitiva como la anterior no es válida *prima facie*, y por tanto, para que tal inferencia sea válida en la lógica clásica de primer orden necesitamos una justificación extralógica que sea capaz de conectar tales relaciones. En contraste, *TFL* es capaz de llevar a cabo inferencias con simplificaciones poliádicas: *TFL* preserva la validez de la inferencia poliádica bajo la suposición de sentido común de que la relación *educar* es poliádica (por ejemplo, aplicando *Asoc* y *Simp*):

$$+p_1 + ((+E_{123} + a_2) + D_3) \vdash +p_1 + (+E_{123} + a_2)$$

Así pues, como se puede apreciar hasta este punto, el sistema *TFL* ofrece una peculiar álgebra de términos con capacidades expresivas e inferenciales interesantes relacionadas con el modelado de inferencias en lenguaje natural. En efecto, *TFL* es capaz de modelar la silogística asertórica (con negación completa), la silogística relacional (con negación completa, verbos transitivos, adjetivos comparativos, transformaciones de voz activa-pasiva, cambios asociativos y simplificaciones poliádicas) y la lógica proposicional.

Ahora bien, en otro lugar hemos ofrecido un método de árboles para *TFL* que preserva sus capacidades expresivas e inferenciales pero que reduce el número de reglas de inferencia y facilita las demostraciones (Castro-Manzano 2018, 2020). Como en este trabajo haremos uso de este método, reproducimos, brevemente, sus nociones básicas. Así, comenzamos por definir, como es usual y siguiendo a (D'Agostino *et al*, 1999; Priest, 2008), un *árbol* como un grafo acíclico conectado determinado por nodos y vértices. El nodo superior es la *raíz*. Los nodos inferiores son *puntas*. Cualquier camino desde la raíz hasta una punta es una *rama*. Para probar la validez de una inferencia se construye un árbol que comienza con una única rama cuyos nodos son premisas y la negación de la conclusión: esta es la *lista inicial*. Entonces se aplican las reglas de expansión que nos permiten extender la lista inicial:

Figura 2. Reglas de expansión



En la Figura 2a tenemos la regla para las proposiciones universales tipo a (e) y en la Figura 2b tenemos la regla para las proposiciones particulares tipo i (o). Notemos que al aplicar una regla introducimos un índice  $i \in \{1, 2, 3, \dots\}$ . Para las proposiciones universales el índice puede ser cualquier natural; para las proposiciones particulares, tiene que ser un nuevo natural si tales proposiciones no tienen ya un índice asignado. Además, siguiendo las normas de *TFL*, asumimos las siguientes equivalencias de negación:  $-(\pm A) = \mp A$ ,  $-(\pm A \pm B) = \mp A \mp B$  y  $-(-A - A) = +(-A) + (-A)$ . También, como es costumbre, decimos que un árbol es *completo* si y sólo si toda regla que puede ser aplicada ha sido aplicada. Una rama está *cerrada* si y sólo si existen términos de la forma  $\pm A^i$  y  $\mp A^i$  en dos de sus nodos; de otro modo está *abierta*. Una rama cerrada se denota escribiendo  $\perp$  en su punta; una rama abierta se indica escribiendo  $\infty$  en su punta. Un árbol está *cerrado* si y sólo si todas sus ramas están cerradas; de otro modo está *abierto*. Así, como es usual, decimos que A es una *consecuencia lógica* de un conjunto de términos  $\Gamma$  si y sólo si existe un árbol completo y cerrado cuya lista inicial incluye los términos de  $\Gamma$  y la negación de A.

3. Una traducción terminista de la lógica natural de Moss

A continuación proponemos una traducción de la lógica natural de Moss al sistema *TFL* de Sommers usando los árboles de *TFL*. Para alcanzar esta meta seguimos dos pasos: primero, transcribimos las reglas de inferencia de la jerarquía de Moss a expresiones bien formadas de *TFL* (para llevar a cabo esta transcripción utilizamos letras mayúsculas, como es propio de *TFL*); posteriormente, mostramos que tales transcripciones resultan en árboles completos y cerrados de *TFL*.

En los Cuadros 19 y 20 presentamos la traducción de los sistemas A, S y  $S^\dagger$ , y R y  $R^\dagger$ .

Tabla 19: Sistemas A, S y  $S^\dagger$

Sistema			Reglas	
$S^\dagger$	S	A	$\vdash$ Todo p es p	Todo p es n      Todo n es q
			$\vdash \neg P + P$	$\vdash$ Todo p es q
			$\neg(-P + P)$	$\neg N + Q$
			$+P - P$	$\neg P + N$
			$+P^1$	$\vdash \neg P + Q$
			$\neg P^1$	$\neg(-P + Q)$
			$\perp$	$+P - Q$
				$+P^1$
				$\neg Q^1$
				$\neg P^1$ $+N^1$
				$\perp$ $\neg N^1$ $+Q^1$
				$\perp$ $\perp$ $\perp$

		<div>Algún p es q ⊢ Algún q es p</div> <div>+P + Q ⊢ +Q + P -(+Q + P) -Q - P   +P<sup>1</sup>   +Q<sup>1</sup> /  \ -Q<sup>1</sup>  -P<sup>1</sup> ⊥          ⊥</div>	<div>Algún p es q ⊢ Algún p es p</div> <div>+P + Q ⊢ +P + P -(+P + P) -P - P   +P<sup>1</sup>   +Q<sup>1</sup> /  \ -P<sup>1</sup>  -P<sup>1</sup> ⊥          ⊥</div>	<div>Todo q es n      Algún p es q ⊢ Algún p es n</div> <div>-Q + N +P + Q ⊢ +P + N -(+P + N) -P - N   +P<sup>1</sup>   +Q<sup>1</sup> /  \ -P<sup>1</sup>  -N<sup>1</sup> ⊥      /       -Q<sup>1</sup>  +N<sup>1</sup>       ⊥          ⊥</div>	
		<div>Todo q es q ⊢ Todo q es p</div> <div>-Q + (-Q) ⊢ -Q + P -(-Q + P) +Q - P   +Q<sup>1</sup>   -P<sup>1</sup> /  \ -Q<sup>1</sup>  +(-Q)<sup>1</sup> ⊥          - Q<sup>1</sup>           ⊥</div>	<div>Todo q es q ⊢ Todo p es q</div> <div>-(-Q) + Q ⊢ -P + Q -(-P + Q) +P - Q   +P<sup>1</sup>   -Q<sup>1</sup> /  \ -(-Q)<sup>1</sup>  +Q<sup>1</sup> ⊥          ⊥</div>	<div>Todo p es q ⊢ Todo q es p</div> <div>-P + (-Q) ⊢ -Q + (-P) -(-Q + (-P)) +Q - (-P)   +Q<sup>1</sup>   -(-P)<sup>1</sup> +P<sup>1</sup> /  \ -P<sup>1</sup>  -Q<sup>1</sup> ⊥          ⊥</div>	<div>Algún p es p ⊢ X</div> <div>+P - P ⊢ X -X   +P<sup>1</sup>   -P<sup>1</sup> ⊥</div>

Tabla 20: Sistemas  $R$  y  $R^+$ 

<p><math>\exists(p, q)</math>      <math>\forall(q, c)</math>  <math>\vdash \exists(p, c)</math></p> <p><math>+P + Q</math>  <math>\neg Q + C</math>  <math>\vdash +P + C</math>  <math>\neg(+P + C)</math>  <math>\neg P - C</math></p> <p><math>\vdash</math>  <math>+P^1</math>  <math>\vdash</math>  <math>+Q^1</math></p> <p><math>\neg P^1</math>      <math>\neg C^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\neg Q^1</math>      <math>+C^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\perp</math></p>	<p><math>\forall(p, q)</math>      <math>\forall(q, c)</math>  <math>\vdash \forall(p, c)</math></p> <p><math>\neg P + Q</math>  <math>\neg Q + C</math>  <math>\vdash \neg P + C</math>  <math>\neg(\neg P + C)</math>  <math>+P - C</math></p> <p><math>\vdash</math>  <math>+P^1</math>  <math>\vdash</math>  <math>\neg C^1</math></p> <p><math>\neg P^1</math>      <math>+Q^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\neg Q^1</math>      <math>+C^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\perp</math></p>	<p><math>\forall(p, q)</math>      <math>\exists(p, c)</math>  <math>\vdash \exists(q, c)</math></p> <p><math>\neg P + Q</math>  <math>+P + C</math>  <math>\vdash +Q + C</math>  <math>\neg(+Q + C)</math>  <math>\neg Q - C</math></p> <p><math>\vdash</math>  <math>+P^1</math>  <math>\vdash</math>  <math>\neg C^1</math></p> <p><math>\neg P^1</math>      <math>+Q^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\neg Q^1</math>      <math>\neg C^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\perp</math></p>	<p><math>\forall(q, e)</math>      <math>\exists(p, c)</math>  <math>\vdash \exists(p, q)</math></p> <p><math>\neg Q - C</math>  <math>+P + C</math>  <math>\vdash +P - Q</math>  <math>\neg(+P - Q)</math>  <math>\neg P + Q</math></p> <p><math>\vdash</math>  <math>+P^1</math>  <math>\vdash</math>  <math>\neg C^1</math></p> <p><math>\neg P^1</math>      <math>+Q^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\neg Q^1</math>      <math>\neg C^1</math>  <math>\perp</math>              <math>\perp</math></p>
--	--	--	--

$\vdash \forall(p, p)$	$\exists(p, c)$ $\vdash \exists(p, p)$	$\forall(p, \forall(n, t)) \quad \exists(q, n)$ $\vdash \forall(p, \exists(q, t))$	$\exists(p, \exists(q, t)) \quad \forall(q, n)$ $\vdash \exists(p, \exists(n, t))$
$  \begin{array}{c}  \vdash -P + P \\  -(-P + P) \\  +P - P \\    \\  +P^1 \\    \\  -P^1 \\  \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +P + C \\  \vdash +P + P \\  -(+P + P) \\  -P - P \\    \\  +P^1 \\    \\  +C^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -P^1 \quad -P^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -P + (-N + T) \\  +Q + N \\  \vdash -P + (+Q + T) \\  -(-P + (+Q + T)) \\  +P - (+Q + T) \\    \\  +Q^1 \\    \\  +N^1 \\    \\  +P^2 \\    \\  -(+Q + T)^2 \\  -Q - T^2 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -P^2 \quad +(-N + T)^2 \\  \perp \quad -N + T^2 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -N^1 \quad +T^1 \\  \perp \quad \perp \\  \swarrow \quad \searrow \\  -Q^1 \quad -T^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +P + (+Q + T) \\  -Q + N \\  \vdash +P + (+N + T) \\  -(+P + (+N + T)) \\  -P - (+N + T) \\    \\  +P^1 \\    \\  +Q^1 \\    \\  +T^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -P^1 \quad -(+N + T)^1 \\  \perp \quad -N - T^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -Q^1 \quad +N^1 \\  \perp \quad \perp \\  \swarrow \quad \searrow \\  -N^1 \quad -T^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $
$\forall(p, p)$ $\vdash \forall(p, c)$	$\exists(p, \exists(q, t))$ $\vdash \exists(q, q)$	$\forall(p, \exists(q, t)) \quad \forall(q, n)$ $\vdash \forall(p, \exists(n, t))$	$[\phi] \dots \exists(p, p) \vdash \phi$
$  \begin{array}{c}  -P - P \\  \vdash -P + C \\  -(-P + C) \\  +P - C \\    \\  +P^1 \\    \\  -C^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -P^1 \quad -P^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +P + (+Q + T) \\  \vdash +Q + Q \\  -(+Q + Q) \\  -Q - Q \\    \\  +P^1 \\    \\  +Q^1 \\    \\  +T^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -Q^1 \quad -Q^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -P + (+Q + T) \\  -Q + N \\  \vdash -P + (+N + T) \\  -(-P + (+N + T)) \\  +P - (+N + T) \\    \\  +P^1 \\    \\  -(+N + T)^1 \\  -N - T^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -P^1 \quad +(Q + T)^1 \\  \perp \quad +Q^1 \\    \\  +T^1 \\  \swarrow \quad \searrow \\  -Q^1 \quad +N^1 \\  \perp \quad \perp \\  \swarrow \quad \searrow \\  -N^1 \quad -T^1 \\  \perp \quad \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -(\pm\varphi) + (+P - P) \\  \vdash \mp\varphi \\  -(\mp\varphi) \\  \pm\varphi \\  \swarrow \quad \searrow \\  -(\pm\varphi)^1 \quad +P - P^1 \\  \mp\varphi \quad \perp  \end{array}  $

En las Tablas 21 y 22 presentamos la traducción de  $RC$  y  $RC^\dagger$ , y  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$ .

Tabla 21: Sistemas  $RC$  y  $RC^\dagger$ 

$\forall(p, q)$ $\vdash \forall(\forall(q, r), \forall(p, r))$	$\forall(p, q)$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \exists(q, r))$	$\exists(p, q)$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \exists(q, r))$
$ \begin{array}{c} -P + Q \\ \vdash -(-Q + R) + (-P + R) \\ -(-(-Q + R) + (-P + R)) \\ +(-Q + R) - (-P + R) \\   \\ -Q + R^1 \\   \\ -(-P + R)^1 \\   \\ +P^1 \\   \\ -R^1 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad +Q^1 \\ \perp \quad \swarrow \quad \searrow \\ \quad -Q^1 \quad +R^1 \\ \quad \perp \quad \quad \perp \end{array} $	$ \begin{array}{c} -P + Q \\ \vdash -(+P + R) + (+Q + R) \\ -(-( +P + R) + (+Q + R)) \\ +(+P + R) - (+Q + R) \\   \\ +P^1 \\   \\ +R^1 \\   \\ -(+Q + R)^1 \\ -Q - R^1 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad +Q^1 \\ \perp \quad \swarrow \quad \searrow \\ \quad -Q^1 \quad -R^1 \\ \quad \perp \quad \quad \perp \end{array} $	$ \begin{array}{c} +P + Q \\ \vdash -(-P + R) + (+Q + R) \\ -(-(-P + R) + (+Q + R)) \\ +(-P + R) - (+Q + R) \\   \\ +P^1 \\   \\ +Q^1 \\   \\ -P + R^2 \\   \\ -(+Q + R)^2 \\ -Q - R^2 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad +R^1 \\ \perp \quad \swarrow \quad \searrow \\ \quad -Q^1 \quad -R^1 \\ \quad \perp \quad \quad \perp \end{array} $

Tabla 22: Sistemas  $RC(tr)$  y  $RC(tr)^\dagger$ 

$\forall(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \exists(q, r))$	$\forall(p, \forall(q, r))$ $\vdash \forall(\exists(p, r), \forall(q, r))$	$\exists(p, \forall(q, r))$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \forall(q, r))$	$\exists(p, \exists(q, r))$ $\vdash \forall(\forall(p, r), \exists(q, r))$
$ \begin{array}{c} -P + (+Q + R) \\ \vdash -(+P + R) + (+Q + R) \\ -(-( +P + R) + (+Q + R)) \\ +(+P + R) - (+Q + R) \\   \\ +P^1 \\   \\ +R^1 \\   \\ -(+Q + R)^1 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad +( +Q + R)^1 \\ \perp \quad \quad \perp \end{array} $	$ \begin{array}{c} -P + (-Q + R) \\ \vdash -(+P + R) + (-Q + R) \\ -(-( +P + R) + (-Q + R)) \\ +(+P + R) - (-Q + R) \\   \\ +P^1 \\   \\ +R^1 \\   \\ -(-Q + R)^1 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad +(-Q + R)^1 \\ \perp \quad \quad \perp \end{array} $	$ \begin{array}{c} +P + (-Q + R) \\ \vdash -(-P + R) + (-Q + R) \\ -(-(-P + R) + (-Q + R)) \\ +(-P + R) - (-Q + R) \\   \\ -P + R^1 \\   \\ +Q^1 \\   \\ -R^1 \\   \\ +P^2 \\   \\ -Q + R^2 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^2 \quad +R^2 \\ \perp \quad \swarrow \quad \searrow \\ \quad -Q^1 \quad +R^1 \\ \quad \perp \quad \quad \perp \end{array} $	$ \begin{array}{c} +P + (+Q + R) \\ \vdash -(-P + R) + (+Q + R) \\ -(-(-P + R) + (+Q + R)) \\ +(-P + R) - (+Q + R) \\   \\ +P^1 \\   \\ +Q^1 \\   \\ +R^1 \\   \\ -P + R^2 \\   \\ +Q^2 \\   \\ +R^2 \\ \swarrow \quad \searrow \\ -P^1 \quad -R^1 \\ \perp \quad \quad \perp \end{array} $

Finalmente, en el Cuadro 23 presentamos la traducción de  $RC(tr, opp)$  y  $RC(tr, opp)^\dagger$ ; sin embargo, es preciso hacer un par de aclaraciones previas: para evitar la ambigüedad entre los índices de los árboles y el índice de las frases adjetivas comparativas opuestas, usamos la expresión “★”. Y por último, es notable que algunas de las inferencias del Cuadro 23 son válidas sólo al añadir de manera explícita una proposición que indique la oposición

de las frases adjetivas comparativas (i.e. una proposición de la forma  $-A+A^*$  para indicar, por ejemplo, que “si X es mayor que Y, Y es menor que X”). Esta adición, no obstante, no representa un problema para *TFL*, pues dicha adición simplemente significa que la frase comparativa es una premisa implícita.

Tabla 23: Sistemas  $RC(tr,opp)$  y  $RC(tr,opp)^\dagger$

$\forall(p, \forall(q, t))$ $\vdash \forall(q, \forall(p, t^{-1}))$	$\exists(p, \forall(q, t))$ $\vdash \forall(q, \exists(p, t^{-1}))$	$\forall(p, \exists(q, r^{-1}))$ $\vdash \forall(\forall(q, r), \forall(p, r))$	$\exists(\exists(p, r^{-1}), \exists(q, r))$ $\vdash \exists(p, \exists(q, r))$
$  \begin{array}{c}  -P + (-Q + T) \\  \vdash -Q + (-P + T^*) \\  -(-Q + (-P + T^*)) \\  +Q - (-P + T^*) \\  \vdash +Q^1 \\  \vdash -(-P + T^*)^1 \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -T^{*1} \\  \vdash -P^1 \quad \vdash -Q + T^1 \\  \vdash -Q^1 \quad \vdash +T^1 \\  \vdash -T^1 \quad \vdash +T^{*1} \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +P + (-Q + T) \\  \vdash -Q + (+P + T^*) \\  -(-Q + (+P + T^*)) \\  +Q - (+P + T^*) \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -Q^1 \\  \vdash +T^1 \\  \vdash +Q^2 \\  \vdash -P - T^{*2} \\  \vdash -P^1 \quad \vdash -T^{*1} \\  \vdash -T^1 \quad \vdash +T^{*1} \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -P + (+Q + R^*) \\  \vdash -(-Q + R) + (-P + R) \\  -(-(-Q + R) + (-P + R)) \\  +(-Q + R) - (-P + R) \\  \vdash -Q + R^1 \\  \vdash +P - R^1 \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -R^1 \\  \vdash -P^1 \quad \vdash +Q + R^{*1} \\  \vdash \perp \quad \vdash +Q^1 \\  \vdash +R^{*1} \\  \vdash -Q^1 \quad \vdash +R^1 \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +(+P + R^*) + (+Q + R) \\  \vdash +P + (+Q + R) \\  -(+P + (+Q + R)) \\  -P - (+Q + R) \\  \vdash +P^1 \\  \vdash +R^{*1} \\  \vdash +Q^1 \\  \vdash +R^1 \\  \vdash -P^1 \quad \vdash -Q - R^1 \\  \vdash -Q^1 \quad \vdash -R^1 \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $
$\exists(\forall(p, r), \forall(q, r^{-1}))$ $\vdash \forall(p, \forall(q, r^{-1}))$	$\exists(\forall(p, r), \exists(q, r^{-1}))$ $\vdash \exists(q, \forall(p, r^{-1}))$	$\forall(p, \exists(q, r))$ $\forall(\exists(p, r^{-1}), \exists(n, r))$ $\vdash \forall(p, \exists(n, r))$	$\forall(p, \exists(q, r))$ $\forall(\exists(p, r^{-1}), \forall(n, r))$ $\vdash \forall(p, \forall(n, r))$
$  \begin{array}{c}  +(-P + R) + (-Q + R^*) \\  \vdash -P + (-Q + R^*) \\  -(-P + (-Q + R^*)) \\  +P - (-Q + R^*) \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -(-Q + R^*)^1 \\  \vdash +Q^1 \\  \vdash -R^{*1} \\  \vdash -P + R^2 \\  \vdash -Q + R^{*2} \\  \vdash -P^1 \quad \vdash +R^1 \\  \vdash -Q^1 \quad \vdash +R^{*1} \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  +(-P + R) + (+Q + R^*) \\  \vdash +Q + (-P + R^*) \\  -(+Q + (-P + R^*)) \\  -Q - (-P + R^*) \\  \vdash -P + R^1 \\  \vdash +Q^1 \\  \vdash +R^{*1} \\  \vdash -Q^1 \quad \vdash -(-P + R^{*1})^1 \\  \vdash \perp \quad \vdash +P - R^{*1} \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -R^{*1} \\  \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -P + (+Q + R) \\  -(+P + R^*) + (+N + R) \\  \vdash -P + (+N + R) \\  -(-P + (+N + R)) \\  +P - (+N + R) \\  \vdash +P^1 \\  \vdash -(+N + R)^1 \\  \vdash -P^1 \quad \vdash +Q + R^1 \\  \vdash \perp \quad \vdash +Q^1 \\  \vdash +R^1 \\  \vdash -(+P + R^{*1})^1 \quad \vdash +N + R^1 \\  \vdash -P - R^{*1} \quad \vdash \perp \\  \vdash -P^1 \quad \vdash -R^{*1} \\  \vdash -R^1 \quad \vdash +R^{*1} \\  \vdash \perp \quad \vdash \perp  \end{array}  $	$  \begin{array}{c}  -P + (+Q + R) \\  -(+P + R^*) + (-N + R) \\  \vdash -P + (-N + R) \\  -(-P + (-N + R)) \\  +P - (-N + R) \\  \vdash +P^1 \\  \vdash +N^1 \\  \vdash -R^1 \\  \vdash -P^1 \quad \vdash +Q + R^1 \\  \vdash \perp \quad \vdash +Q^1 \\  \vdash +R^1 \\  \vdash \perp  \end{array}  $



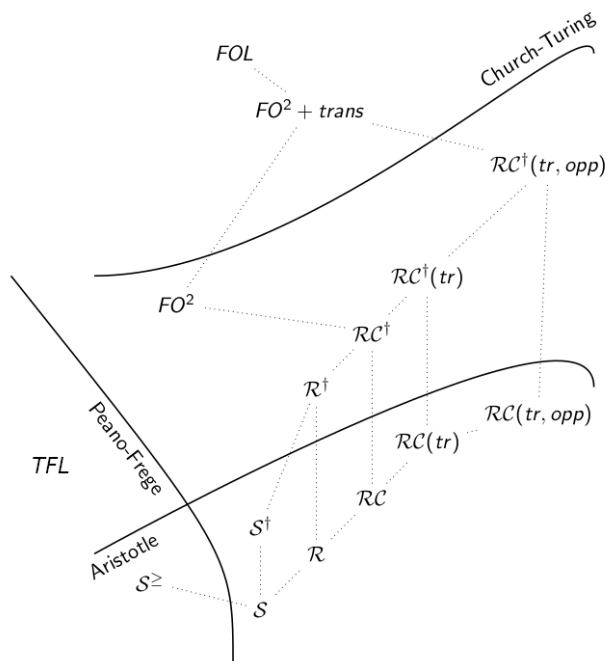
#### 4. Conclusiones

En este trabajo hemos ofrecido una traducción de la lógica natural de Moss a la lógica de términos de Sommers usando un método de árboles. El resultado de esta traducción muestra que la lógica de términos de Sommers es un sistema alternativo a la lógica natural de Moss que se encuentra más allá de la frontera de los sistemas tipo Peano-Frege, Church-Turing y Aristóteles pero que mantiene el poder expresivo de los sistemas que habitan dentro de los límites de tales fronteras:

- i) En efecto, *TFL* se encuentra más allá de la frontera de los sistemas tipo Peano-Frege por su naturaleza sintáctica terminística; y en la medida en que un subconjunto de *TFL* se equipara con la jerarquía de Moss, por lo menos un fragmento de *TFL* se encuentra más allá de la frontera Church-Turing y de la frontera de los sistemas aristotélicos.
- ii) Sin embargo, a pesar de lo anterior, la traducción que hemos presentado muestra que *TFL* mantiene el poder expresivo de los sistemas equivalentes en la jerarquía de Moss. Más todavía, *TFL* permite inferencias básicas que no son expresables *prima facie* en la jerarquía de Moss, como el cambio asociativo o la simplificación poliádica.

Este par de consideraciones nos permite ubicar el lugar del fragmento equivalente de *TFL* en el mapa de Moss (Figura 3):

Figura 3. El lugar de *TFL* en la jerarquía de Moss (adaptado de Moss (2015))



Este resultado, así, sugiere que las lógicas de términos, lejos de estar condenadas a ser un episodio superado de la historia de la lógica, pueden ser usadas adecuadamente en la implementación de un proyecto de lógica natural, lo cual es interesante para la filosofía de la lógica y para la teoría de la computación. Para la filosofía de la lógica, porque promueve la revisión de las lógicas de términos (cfr. Veatch, 1970; Sommers, 1982; Englebretsen, 1996; Correia, 2017; Simons, 2020) como herramientas que pueden ser más interesantes y poderosas de lo que originalmente habríamos creído (cfr. Carnap, 1930; Russell, 1937; Geach, 1962; Geach, 1980); y para la teoría de la computación, porque no sólo nos permite reducir el número de reglas de la jerarquía de Moss, sino que, junto con la técnica de árboles, puede ser útil para la programación lógica (cfr. Mozes, 1989; Castro-Manzano y Lozano-Cobos, 2018; Castro-Manzano, 2021).

Por último, nos gustaría añadir que en investigaciones futuras debemos reconsiderar dos tipos de estudios: comparativos y extensivos. Para los primeros sería necesario llevar a cabo una comparación más detallada con los sistemas de demostración algebraica (Carnielli, 2005; Carnielli y Agudelo, 2011), ya que estos sistemas nos permiten reconstruir el análisis booleano de la silogística empleando polinomios además de que pueden extenderse para modelar otros sistemas lógicos. Para los segundos sería necesario extender el modelo de traducción a inferencias en lenguaje natural pero con operadores modales (cfr. Englebretsen, 1998, Malink, 2006), numéricos (cfr. Murphree, 1998) o probabilistas (cfr. Thompson, 1986), además de modelos diagramáticos (cfr. Englebretsen, 1991), y diseños experimentales en psicología (cfr. Keil, 2005; Khemlani y Johnson-Laird, 2012) e inteligencia artificial (cfr. Mozes, 1989).

## Referencias

- Carnielli, W. A. y Agudelo, J.C. (2011). Polynomial ring calculus for modal logics: A new semantics and proof method for modalities. *The Review of Symbolic Logic*, 4 (1), 150-170.
- Carnielli, W. A. (2005). Polynomial ring calculus for many-valued logics. *35<sup>th</sup> International Symposium on Multiple-Valued Logic (ISMVL'05)*, 20-25.
- Castro-Manzano, J.M. (2018). A Tableaux Method for Term Logic. *LANMR 2018*, 2264, 1-14.
- Castro-Manzano, J.M. (2020). Distribution Tableaux, Distribution Models. *Axioms*, 9(41).
- Castro-Manzano, J.M. (2021). Traditional Logic and Computational Thinking. *Philosophies*, 6(12).
- Castro-Manzano, J.M y Lozano-Cobos, L.I. (2018). TFL<sup>PL</sup>: Programación con lógica de términos. *Research in Computing Science*, 147(6), 265-283.
- Castro-Manzano, J.M. y Reyes-Cárdenas, P.O. (2018). Term Functor Logic Tableaux. *South American Journal of Logic*, 4(1), 1-22.
- Correia, M. (2017). La lógica aristotélica y sus perspectivas. *Pensamiento*, 73(275), 5-19.
- D'Agostino, M., Gabbay, D.M., Hähnle, R. y Posegga, J. (1999). *Handbook of Tableau Methods*, Springer.
- Englebretsen, G. (1987). *The New Syllogistic*. Peter Lang.

- Englebretsen, G. (1988). Preliminary Notes on a New Modal Syllogistic. *Notre Dame J. Formal Logic*, 29(3), 381-395.
- Englebretsen, G. (1991). Linear Diagrams for Syllogisms (with Relationals). *Notre Dame J. Formal Logic*, 33(1), 37-69.
- Englebretsen, G. (1996). *Something to Reckon with: The Logic of Terms*. University of Ottawa Press.
- Englebretsen, G. y Sayward, C. (2011). *Philosophical Logic: An Introduction to Advanced Topics*. Bloomsbury Academic.
- Geach, P. (1962). *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Cornell University Press.
- Geach, P. (1980). *Logic Matters*. University of California Press.
- Keil, F. (2005). "Exploring Boundary Conditions on the Structure of Knowledge: Some Nonobvious Influences of Philosophy on Psychology", en Oderberg, D. (ed.), *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, Bradford, 67-84.
- Khemlani, S. y Johnson-Laird, P. N. (2012). Theories of the Syllogism: a Meta-Analysis. *Psychological Bulletin*, 427-457.
- Kuhn, S. (1983). An Axiomatization of Predicate Functor Logic. *Notre Dame J. Formal Logic*, 24(2), 233-241.
- Malink, M. (2006). A Reconstruction of Aristotle's Modal Syllogistic. *History and Philosophy of Logic*, 27, 95-141.
- Moss, L. (2015). "Natural logic", en Lappin, S. y Fox, C. (eds.), *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, John Wiley & Sons.
- Mozes, E. (1989). A Deductive Database Based on Aristotelian Logic. *Journal of Symbolic Computation*, 7(5), 487-507.
- Murphree, W. (1998). Numerical Term Logic. *Notre Dame J. Formal Logic*, 39(3), 346-362.
- Noah, A. (1980). Predicate-functors and the Limits of Decidability in Logic. *Notre Dame J. Formal Logic*, 21(4), 701-707.
- Noah, A. (2005). "Sommers's Cancellation Technique and the Method of Resolution", en Oderberg, D. (ed.), *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, Bradford, 69-182.
- Peterson, P. L. (1979). On the Logic of "few", "many", and "most". *Notre Dame J. Formal Logic*, 20, 155-179.
- Priest, G. (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1970). *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Quine, W. V. O. (1971). "Predicate Functor Logic", en Fenstad, J. E. (ed.), *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*, North-Holland.
- Rini, A.A. (1998). Is There a Modal Syllogistic?. *Notre Dame J. Formal Logic*, 39(4), 554-572.
- Russell, B. (1937/1900). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz: with an appendix of leading passages*, G. Allen & Unwin.
- Simons, P. (2020). Term Logic. *Axioms*, 9(18).
- Sommers, F. (1967). "On a Fregean Dogma", en Lakatos, I. (ed.), *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Elsevier, 47-81.

Sommers, F. (1982). *The Logic of Natural Language*. Oxford University Press.

Sommers, F. (2005). “Intellectual Autobiography”, en Oderberg, D. (ed.), *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, Bradford, 1-24.

Sommers, F. y Englebretsen, G. (2000). *An Invitation to Formal Reasoning: The Logic of Terms*. Ashgate.

Thompson, B. (1982). Syllogisms using “few”, “many”, and “most”. *Notre Dame J. Formal Logic*, 23(1), 75-84.

Thompson, B. (1986). Syllogisms with Statistical Quantifiers. *Notre Dame J. Formal Logic*, 27(1), 93-103.

Veatch, H. B. (1970). *Intentional Logic: A Logic Based on Philosophical Realism*. Archon Books.

Apéndice A. Silogística

La *silogística* asertórica es una lógica de términos que tiene sus orígenes en *Primeros analíticos* y que estudia la relación de inferencia entre enunciados categóricos. Un *enunciado categórico* es un enunciado compuesto por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado del enunciado se llaman *términos*: el término-esquema S denota el término sujeto y el término-esquema P denota el predicado. La cantidad puede ser universal (*Todo*) o particular (*Algún*) y la cualidad puede ser afirmativa (*es*) o negativa (*no es*). Estos enunciados se suelen representar mediante una etiqueta: “a” para los enunciados universales afirmativos (i.e. SaP); “e” para los universales negativos (i.e. SeP); “i” para los particulares afirmativos (i.e. SiP); y “o” para los particulares negativos (i.e. SoP). El uso de estas etiquetas nos permite identificar una secuencia de tres enunciados que se conoce como modo: un *modo* es una secuencia de tres enunciados categóricos ordenados de tal manera que los primeros dos enunciados son premisas y el último enunciados es una conclusión. Un *silogismo categórico*, entonces, es un modo con tres términos uno de los cuales ocurre en ambas premisas pero no en la conclusión. Este término especial, usualmente denotado con el término-esquema M, funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como término medio. De acuerdo a la posición del término medio se pueden definir los cuatro arreglos o *figuras* que codifican los silogismos válidos (Cuadro A1).<sup>6</sup>

Tabla A1. Modos válidos de la silogística

Figura	1	2	3	4
	aaa	eae	iai	aee
Modo	eae	aee	aii	iai
	aii	eio	oao	eio
	eio	aoo	eio	

6 Sin pérdida de generalidad, omitimos los silogismos que requieren carga existencial.

## Apéndice B. Reglas de TFL

- Reglas de inferencia inmediata.
  - Premisa (*P*): Cualquier premisa o tautología puede introducirse en una prueba (se excluyen las tautologías que repitan el correspondiente condicional de la inferencia. El correspondiente condicional de una inferencia es un condicional cuyo antecedente es la conjunción de las premisas y cuyo consecuente es la conclusión).
  - Doble negación (*DN*): Pares de signos menos unarios pueden ser añadidos o borrados de una fórmula (i.e.,  $--X=X$ ).
  - Negación externa (*NE*): Un signo menos unario puede ser distribuido dentro o fuera de cualquier frase (i.e.,  $-(\pm X \pm Y) = \pm X \pm Y$ ).
  - Negación interna (*NI*): Un signo negativo puede ser distribuido dentro o fuera de cualquier término-predicado (i.e.,  $\pm X - (\pm Y) = \pm X + (\pm Y)$ ).
  - Conmutación (*Comm*): El signo positivo binario es simétrico (i.e.,  $+X+Y = +Y+X$ ).
  - Asociación (*Asoc*): El signo positivo binario es asociativo (i.e.,  $+X+(+Y+Z) = +(X+Y)+Z$ ).
  - Contraposición (*Contra*): Los términos sujeto y predicado de una afirmación universal pueden ser negados y pueden intercambiar lugares (i.e.,  $-X+Y = -(-Y)+(-X)$ ).
  - Distribución de predicado (*DP*): Un término sujeto universal puede ser distribuido dentro o fuera de un predicado conjuntivo (i.e.,  $-X+(+Y+Z) = +(-X+Y)+(-X+Z)$ ) y un término sujeto particular puede ser distribuido dentro o fuera de un predicado disyuntivo (i.e.,  $+X+(-(-Y)-(-Z)) = -(+X+Y)-(-X+Z)$ ).
  - Iteración (*It*): La conjunción de un término consigo mismo es equivalente a dicho término (i.e.,  $+X+X=X$ ).
- Reglas de inferencia mediata
  - *Dictum de omni* (*DON*): Si un término *M* ocurre universalmente cuantificado en una fórmula *y*, o bien *M* ocurre no universalmente cuantificado o su contrario lógico ocurre universalmente cuantificado en otra fórmula, entonces se puede deducir una nueva fórmula que es exactamente como la segunda excepto que *M* ha sido reemplazada por lo menos una vez por la primera fórmula menos el término *M* universalmente cuantificado.
  - Simplificación (*Simp*): Cualquier conyunto puede ser deducido de una fórmula conjuntiva; de una fórmula cuantificada particularmente con un término sujeto conjuntivo, se puede deducir el término sujeto o un nuevo enunciado justo como el original pero sin uno de los conyuntos del término sujeto (i.e., de  $+(+X+Y)\pm Z$  se deduce cualquiera de las siguientes fórmulas:  $+X+Y$ ,  $+X\pm Z$ , o  $+Y\pm Z$ ), y de una fórmula cuantificada universalmente con un predicado conjuntivo se puede deducir un nuevo enunciado como el original pero sin uno de los conyuntos del término predicado (i.e., de  $-X\pm(+Y+Z)$  se deduce  $-X\pm Y$  o bien  $-X\pm Z$ ).
  - Adición (*Ad*): Cualesquiera dos fórmulas previas en una secuencia pueden ser unidas para obtener una nueva fórmula, y de cualesquiera dos fórmulas universales afirmativas que compartan un término sujeto común, una nueva fórmula que

puede ser deducida es una afirmativa universal que tiene el sujeto de las fórmulas anteriores y tiene la conjunción de los términos predicados de las fórmulas anteriores como el término predicado (i.e., de  $-X+Y$  y  $-X+Z$  se deduce  $-X+(+Y+Z)$ ).

## Mesianismo y modernidad radicalizada. El lazo social fiduciario a través de la mesianicidad derrideana

### Messianism and radicalized Modernity. The fiduciary social bond through Derrida's messianicity

GUILLEM MARTÍ SOLER\*

**Resumen:** Este artículo propone una articulación entre la noción de lo mesiánico en la filosofía de Jacques Derrida y ciertos rasgos sociales propios de la Modernidad. Defiendo que el concepto de fe en Derrida es indesligable de las propiedades fiduciarias del vínculo social, propiedades que se radicalizan en la modernidad tardía. Apoyándonos en algunos aportes sociológicos, sostendremos que la fe derrideana es una hipérbole de lo que se pone de manifiesto en el *socius* presente, y que la modernidad socava su horizonte normativo en la forma de una mesianicidad sin mesianismo.

**Palabras clave:** Mesianicidad, Fe, Fiabilidad, Reflexividad, Alteridad, Secreto

**Abstract:** This paper attempts to suggest a link between Jacques Derrida's concept of messianism and certain characteristics of Modernity. We uphold that Derrida's concept of faith is strongly attached to the fiduciary properties of the social bonds, which have been radicalized in the late Modernity. On the basis of some sociological contributions, we sustain that Derridean faith is a hyperbole of what the *socius* is currently bringing to light, and that Modernity undermines its normative horizon as a messianicity without messianism.

**Keywords:** Messianicity, Faith, Trust, Reflexivity, Otherness, Secret

## 1. Introducción

El concepto de lo mesiánico, o mesianicidad sin mesianismo, lo propone Jacques Derrida en varios escritos de la década de los noventa<sup>1</sup>. Citemos unos fragmentos como aproximación al concepto:

[Lo mesiánico] sería la apertura al porvenir o a la venida del otro *como* advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética. (Derrida, 2000, p. 30)<sup>2</sup>

...mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), (...) desierto abisal y *caótico*, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par –en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante (*l'arrivant*) *como justicia*. (Derrida, 1993, p. 56)<sup>3</sup>

La promesa de [la] que hablo (...) no entrega ni transmite aquí ningún *contenido* mesiánico o escatológico. Ningún saludo que salve o prometa la salvación, aun si, más allá o más acá de toda soteriología, esta promesa se parece al saludo dirigido al otro, al otro reconocido como otro muy otro (...).

Pero el hecho de que no haya ningún *contenido* necesariamente determinable en *esta* promesa del otro y en la lengua del otro no hace menos irrecusable la apertura de la palabra por algo que *se asemeja* al mesianismo, la soteriología o la escatología. Es la apertura estructural, la mesianicidad, sin la cual el *mesianismo* mismo, en el sentido estricto o literal, no sería posible. (Derrida, 1996, p. 128)<sup>4</sup>

Lo mesiánico incluye dos elementos estrechamente relacionados. Por un lado, está el elemento utópico o escatológico inherente a todo mesianismo, la referencia a un *porvenir* absoluto (suspensión o interrupción del tiempo) que, según las citas anteriores, consiste en el advenimiento de la justicia. Dado que Derrida establece una equiparación estricta entre la justicia y el otro, el aspecto escatológico coincide con la alteridad y la singularidad absolutas del otro. Por otro lado, atendiendo a la relación entre el presente y ese porvenir, así como a la “experiencia posible” de lo mesiánico, está el elemento de la fe (en la promesa mesiánica). Fe sin horizonte de espera, sin anticipación profética; fe en el desierto, desesperada, y por

1 Principalmente, aunque no únicamente, en Derrida, 1993; 1994a; 1994b; 1996; 2000; 2003. También habría que tener en cuenta los seminarios impartidos por el autor en los que trata específicamente el concepto o lo construye a través de temáticas como la del perdón (2019; 2020) o la hospitalidad (2021).

2 Traducción castellana en «Derrida en Castellano»: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm) (consultado: 19/06/22)

3 Traducción castellana: Derrida, J. (2012), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta; p. 42

4 Traducción castellana en «Derrida en Castellano»: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/monolin-guismo.htm> (consultado: 6/7/22)



tanto, fiabilidad sin pruebas; donación de crédito sin reservas, fidelidad a una promesa sin contenido ni garantía de cumplimiento.

Ahora bien, y esto es muy importante para lo que se expondrá después, esta fe relativa a un porvenir mesiánico *es la misma* que la que Derrida sitúa en el corazón o en el “origen” de todo vínculo social:

[Esta] mesianicidad abstracta pertenece desde un principio a la experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber y de una fiabilidad que “funda” toda relación con el otro en el testimonio. Esta justicia, que yo distingo del derecho, es la única que permite esperar, más allá de los “mesianismos”, una cultura universalizable de las singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse. Ella se inscribe de antemano en la promesa, en el acto de fe o en la llamada a la fe que *habita todo acto de lenguaje y todo apóstrofe* [adresse] *al otro*. (Derrida, 2000, p. 31; cursivas mías).

Si bien Derrida insiste en que la promesa mesiánica es «necesariamente indeterminada, vacía, abstracta y seca» (Derrida, 1993b, p. 264; trad. p. 186), se suscita inmediatamente la pregunta por la relación entre la mesianicidad derrideana y los mesianismos históricos. Sobre esto, no obstante, Derrida permanece indeciso:

Me resulta difícil decidir si la mesianicidad sin mesianismo (como estructura universal) precede y condiciona toda figura histórica y determinada del mesianismo (en cuyo caso sería radicalmente independiente de todas estas figuras y se mantendría heterogénea respecto a ellas, convirtiendo el nombre mismo en algo accesorio) o si la posibilidad misma de pensar esta independencia no ha podido producirse o revelarse como tal, llegar a ser posible, sino a través de los acontecimientos “bíblicos” que nombran al mesías y le dan una figura determinada. (Sprinker (ed.), 2002, p. 297).

En el contexto de la discusión sobre la hospitalidad, en la que se establece la misma estructura aporética entre “La” hospitalidad incondicional y las leyes de la hospitalidad histórica, social, cultural y económicamente condicionadas, aparece la misma duda:

Est-ce que *La Loi* de l’hospitalité, ce que nous appelons ici *La Loi* de l’hospitalité, comme appel ou invitation avant la loi même comme commandement, est une ouverture plus originaire et plus radicale sur les fond de laquelle un événement comme le don de la Torah, le don de la loi (...) aura été possible comme événement à la fois déterminé et déterminant, venant déterminer mais aussi restreindre, comme je viens de l’indiquer, une loi de l’hospitalité plus vieille, quasi ontologique ou transcendante, préhistorique, historique ou même préhistorique ? Ou bien, au contraire, si on peut dire, est-ce seulement à l’heure où la Torah est donnée, à partir de la Torah ou de l’événement historique préannonçant, promettant et enjoignant l’attente sans attente (...) que s’est révélée, de façon à la fois discrète et fulgurante, ce que nous appelons *La Loi* inconditionnelle de l’hospitalité ? (Derrida, 2021, p. 312).

En el marco de este debate sobre la relación entre lo mesiánico como «estructura universal» y los acontecimientos históricos concretos, cabe preguntarse por el vínculo entre la mesianicidad y ese acontecimiento en mayúsculas que llamamos Modernidad; acontecimiento caracterizado, curiosamente, por procesos que suelen catalogarse como “secularización”, “racionalización” o “desencantamiento del mundo”. La cuestión surge, entre otras cosas, porque el propio Derrida establece un lazo entre “lo” religioso y “lo” ilustrado, una especie de pliegue por el que las promesas con contenido religioso, sometidas a abstracción y desarraigo, vienen a “traducirse” en una idea de la democracia como *promesa incondicional*<sup>5</sup>. Pues bien, si en algunos puntos el texto de Derrida parece plantear la idea de lo mesiánico como una condición absolutamente formal y universal de toda intersubjetividad, hay una interpretación alternativa que puede autorizarse igualmente en el texto de Derrida. Según ésta, la fiabilidad en la que se “funda” el lazo social –y todavía más la radicalidad mesiánica que le confiere Derrida– sólo emergería y se haría pensable *dadas* ciertas condiciones socio-históricas; y en particular, *dadas* unas transformaciones sociales (vinculadas a la modernización y a la racionalización social) que socavarían el fundamento del vínculo social abriéndolo a la fiabilidad desmesurada de lo mesiánico.

Dadas estas coordenadas, en este artículo propondré una lectura de lo mesiánico basada en la idea según la cual habría una relación estrecha y condicionante entre ciertos procesos sociales y lo que Derrida entiende por mesianicidad. Pese a que ésta parece surgir a partir de una reflexión filosófico-teológica, la idea es que no es pensable sin tener en cuenta ciertas transformaciones socioculturales acaecidas en la modernidad, y que se aceleran o radicalizan en la llamada modernidad tardía. Si bien es necesario mantener la distinción entre lo empírico-descriptivo y lo utópico-normativo (pues la mesianicidad derrideana no pretende ser un concepto para el análisis sociológico), la relación es más estrecha y productiva de lo que cabría pensar. En contraposición a la indecisión de Derrida, aquí se abogará por una lectura de corte dialéctico: lo mesiánico no es pensable sin tener en cuenta ciertos procesos sociales que lo posibilitan *tanto como* lo niegan. La vida social en condiciones de modernidad se resiste o se cierra al horizonte de incondicionalidad que Derrida propone con su noción de lo mesiánico (pues ninguna socialidad podría hacer real y efectiva la venida del otro *como otro*); sin embargo, la modernidad parece tender aceleradamente a ese mismo horizonte normativo, proyectándolo como *su* horizonte y forzando su apertura.

Esta lectura de lo mesiánico se desarrollará en dos pasos: primero, se llevará a cabo una introducción de carácter psicosocial a la cuestión de la fiabilidad como fundamento del lazo social. En un segundo paso, se tenderá un puente entre la mesianicidad derrideana y ciertos aspectos de la teoría social de Anthony Giddens, cuya concepción de la modernidad y de la identidad personal se sustenta de forma preeminente en la temática de la confianza.

En relación a este segundo paso, es necesario señalar lo siguiente: se han dado algunas tentativas de relacionar la filosofía de Derrida con la sociología de Giddens. De hecho, el propio Giddens, en un texto de 1987 titulado “El estructuralismo, el post-estructuralismo y

5 «La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que *se parece* a la vía negativa, *hasta confundirse con ella*, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que si se desarraiga la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera, sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisoluble» (Derrida, 2000, p. 32; trad.: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm) (consultado 19/06/22)).

la producción de la cultura”<sup>6</sup>, se ocupa con intención crítica de algunos aspectos del pensamiento de Derrida. Más recientemente, Sam Han<sup>7</sup> ha contrastado la posición post-estructuralista, supuestamente iniciada por Derrida entre otros, con las ideas de Giddens, aunque sin confrontar directamente ambos autores. Lo que tienen en común estas aportaciones es que se centran en las virtudes y los límites de las tesis post-estructuralistas a la luz de cuestiones que también atañen a la teoría social, como la producción cultural, en el texto de Giddens, o la identidad, en el de Han. Pero ahí, el pensamiento de Derrida es tomado exclusivamente como un ejemplo paradigmático del enfoque centrado en el lenguaje que, sobrepujando la semiología de Saussure, se dio a conocer como post-estructuralismo, lo que supone limitarse a los primeros escritos del filósofo francés. No es este el enfoque del presente artículo, que sin duda también tiene un carácter tentativo. Aquí se parte del supuesto de que los escritos de Derrida que tratan de la mesianicidad permiten una aproximación a la cuestión de la intersubjetividad y del lazo social independiente de las tesis canónicas del post-estructuralismo. La idea es que hay un conjunto valioso de ideas derrideanas que pueden entrar en diálogo con la teoría social sin presuponer o arrastrar, al menos no inmediatamente ni como un bloque, los sospechosos habituales –escritura, *différance*, traza...– de los debates en torno a Derrida y el post-estructuralismo.

Sin duda, este artículo es también una tentativa que, en algunos puntos, más que tender puentes, salta al vacío, si puede decirse así, dejando en el tintero varias cuestiones de la relación entre el pensamiento de Derrida y el de Giddens. Las diferencias de enfoque y trayectoria de ambos autores obligan a admitir que el acercamiento propuesto aquí no está exento de forzamientos y conflictos<sup>8</sup>. No obstante, la pretensión de este artículo no es tanto demostrar similitudes o compatibilidades entre Derrida y Giddens, cuanto sugerir que el *cruce* de ambos autores ilumina algo de la “naturaleza” del lazo social en las condiciones de la tardomodernidad, lo que no obsta para que haya tensiones y distancias, tal vez infranqueables, entre ellos.

## 2. La fe como “fundamento” de lo social

Al margen de la filosofía derrideana, hay un corpus asentado de teorizaciones psicosociológicas que consideran la fiabilidad, el crédito y la confianza como un elemento fundamental y constituyente del lazo social. Según éstas, más allá de lo epistémico (confianza no tematizada en un trasfondo de verdades), y de la dimensión moral (valores y prácticas tenidas por normativamente válidas), es la misma trama social la que se mantiene gracias a la confianza. A nivel subjetivo, la fiabilidad está implicada en un sentimiento de “seguridad” básico para la existencia, consistencia y continuidad tanto del entorno físico y social como del propio yo.

Algunas de las aportaciones más importantes sobre el papel de la confianza básica se encuentran en el ámbito psicoanalítico, por ejemplo, en los trabajos de Erik Erikson (1993)

6 Giddens, Turner et. al., 2010

7 “The fragmentation on identity: post-structuralist and postmodern theories”, en Elliott (ed.), 2020

8 Por ejemplo, Giddens elabora una teoría social de la identidad que pivota sobre un concepto del “yo” (*self*) iluminado, en parte, desde el psicoanálisis, mientras que Derrida problematiza tal concepto y sus referencias al psicoanálisis, por otra parte constantes a lo largo de su obra, no están orientadas por la pretensión de fundar una teoría de la identidad.

o de Donald Winnicott (2012). Según estos autores, las relaciones tempranas de la niñez, incluso antes de la diferenciación de un “yo” y de un “mí”, aportan anclajes existenciales fundamentales basados en la fiabilidad de las personas de referencia y en las relaciones de reciprocidad y de mutualidad que se establecen con ellas. La confianza fraguada en las primeras relaciones es condición para una experiencia consistente y coherente del mundo externo, así como de la propia identidad<sup>9</sup>.

Desde el mismo psicoanálisis se han introducido matices relevantes a esta perspectiva. Algunos autores han rechazado el «mito del lactante feliz», esto es, la idea de una originaria fase de relación fusional e indiferenciada entre el bebé y la madre. Bajo esta idea, la confianza básica es vista como una conjura contra el desamparo producido por la pérdida de este Uno originario. Frente a esto, algunos psicoanalistas han defendido que debe concederse una cierta individualización desde el nacimiento. La noción de mutualidad en Bruno Bettelheim (2012), o la dialéctica de la demanda en Jacques Lacan (1998), conllevan el reconocimiento de una actividad precoz por parte del bebé, una actividad de tipo interactivo-comunicativo. Lo esencial es que, incluso antes de que aparezcan las primeras expresiones lingüísticamente articuladas, la actividad del bebé debe inscribirse en un horizonte de demanda o apelación al otro; esto es, en un marco de intercambio de “actos de habla” dotados de fuerza ilocucionaria. Esto implica que el infante no se limita a recibir pasivamente los dones del Otro, sino que goza sintiendo que «provoca una respuesta análoga o en otro sentido apropiada en la madre» (Bettelheim, 2012, p. 48), es decir, que sus gestos motivan al Otro a corresponderle. Pero, más importante aun, esto implica que debe haber una “distancia” o “separación” (comunicativas) sin las cuales la interacción es imposible. De hecho, de estos enfoques se deduce que lo que arruina la confianza básica es la inhabilitación por parte del Otro de la capacidad de (inter)acción, la inhabilitación del sentimiento de que más allá de la necesidad cubierta hay una pretensión que es aceptada o rechazada. Lo más angustiante no es la fractura simbiótica, sino la total saturación del vacío que abre la relación comunicativa (demanda)<sup>10</sup>.

La fiabilidad básica no es, según esto, un manto tejido en una primigenia situación de seguridad absoluta; está más bien articulada en vínculos que *desde el comienzo* implican una dialéctica de alienación-y-separación<sup>11</sup>. El sentimiento de “seguridad ontológica” no depende de un estadio fusional en el que el sujeto gozaría de *certeza* respecto de la respuesta del otro; más bien al contrario. Si el sujeto pudiera anticipar en toda ocasión y lugar la respuesta a su demanda, difícilmente se desarrollaría una interacción en un marco de *fiabilidad*. Ésta debe implicar, por un lado, que el sujeto (en su advenimiento) depende de una apelación que lo deja radicalmente a expensas (de la respuesta) del otro. Pero este “estar arrojado” al otro no puede ser, por otro lado, un “caer en sus brazos”; incluso en la comunicación más correspondida, debe haber una infinita distancia irreducible. El otro debe seguir siendo *inanticipable* para que la relación pueda dar espacio y tiempo al crédito, para experimentar que llegar a él, o dejar que él llegue a mí, exige un acto de fe.

Desde una perspectiva sociológica, la importancia de la fiabilidad como cemento social está en la base de los trabajos, entre otros, de Erving Goffman (2004; 2006) y de Harold

9 Giddens, 1998, p. 54

10 Lacan, 2004, p. 80

11 Lacan, 1973

Garfinkel (2006). Pero si hay un autor que ha recapitulado las tesis sobre la confianza como elemento básico del lazo social encuadrándolas en una amplia teoría de la modernidad, este es Anthony Giddens. Este sociólogo destaca cómo la ruptura estructural e institucional que supone la modernidad convierten a la confianza en un elemento clave. La generalización de patrones de cognición y acción altamente racionalizados no obsta para que estas transformaciones modernizadoras se apoyen en una dimensión de fe o fiabilidad. Así, la modernidad implica una reconfiguración particular de los aspectos socializadores e integradores de la «fiabilidad básica» que en absoluto consiste en una disminución de las “demandas” sociales de fe debido a la disposición de más y mejores conocimientos.

Veámoslo en la figura del “extraño”. A diferencia de lo que ocurre en contextos premodernos, en los que la diferencia entre lo propio y lo ajeno, lo interior y lo exterior, es más tajante y tiende a investir a la “persona total”, en las circunstancias de la modernidad estas fronteras se transforman y el espacio público se convierte en un lugar donde paradójicamente el encuentro con el/lo extraño es “lo propio” y lo habitual. El espacio de la modernidad está poblado de anónimos-conocidos y extraños-cercanos. En estas circunstancias, la fiabilidad necesaria para mantener la textura social se manifiesta en rituales como el de la «desatención cortés» estudiado por Goffman:

La mirada concede el reconocimiento del otro como agente y como potencial conocimiento. Manteniendo brevemente la mirada en el otro y mirando luego hacia delante cuando cada uno pasa al lado del otro, iguala esa actitud a la de la tranquilidad que implica la ausencia de intenciones hostiles. (...) La desatención cortés representa el tipo más básico de los compromisos de presencia que se dan en los encuentros con extraños en las circunstancias de la modernidad. (Giddens, 2015, p. 82).

El encuentro con el prójimo, podríamos decir en este caso, implica una menor fiabilidad en coordenadas “externas” (tiempos y escenarios del encuentro, y demás instancias que permiten preconcebir la naturaleza, origen e intenciones del prójimo) y una incrementada necesidad de fiar la fiabilidad en tanteos y microrrituales informales. Aunque esta “gestión” de la fiabilidad está integrada en el trasfondo inconsciente de la racionalidad práctica, en contextos de modernidad ocurre que esta “gestión” es sumamente extendida y adaptable (en lugares, tiempos y situaciones muy diversas), permanentemente activa y acechada por constantes perturbaciones.

Uno de los rasgos distintivos del enfoque de Giddens es su atención a los llamados «sistemas abstractos». El desenclave, la deslocalización y la desestabilización de los contextos premodernos va acompañada de la diferenciación e institucionalización de esferas de acción altamente formalizadas y especializadas. Aunque no podemos ocuparnos detalladamente de esta cuestión, cabe destacar su importancia en relación a la fiabilidad social:

Será un aspecto básico de mi tesis que la naturaleza de las instituciones modernas está profundamente ligada con los mecanismos de fiabilidad en los sistemas abstractos, especialmente en lo que respecta a la fiabilidad en los sistemas expertos. En condiciones de modernidad el futuro se presenta siempre abierto, no solo en términos de las corrientes contingencias de las cosas, sino también en términos de la reflexividad

del conocimiento en relación con el cual las prácticas sociales están organizadas. Este carácter contrafáctico, orientado al futuro, de la modernidad, está estructurado principalmente por la fiabilidad conferida a los sistemas abstractos. (Giddens, 2015, p. 84)<sup>12</sup>

Lo importante es que esta fiabilidad difiere fundamentalmente de un razonamiento inductivo; se puede justificar la confianza en los sistemas abstractos en su “probada” fiabilidad, pero en último término hay siempre implicado un salto de fe. En la práctica cotidiana, uno no interroga constantemente la fiabilidad de los sistemas abstractos, simplemente “se fía”. La verificación o certificación de los sistemas abstractos, *cuando existe*, se basa en una variedad y complejidad de instancias de las que, por lo general, poseemos un ínfimo y extremadamente brumoso conocimiento.

La fiabilidad está relacionada con otro rasgo esencial de la modernidad: la reflexividad. No solo como ampliación retroalimentada de saberes y competencias, sino como auto-observación, evaluación, crítica y reinención *autorreferencial* de las propias estructuras. Esta noción de reflexividad está íntimamente vinculada a la idea de una modernidad que no puede “darse” su propio fundamento, abocada, por ello, a una infinita sobrepuja desfundamentadora<sup>13</sup>. Lo crucial es que esta reflexividad cala en los sujetos y se convierte en un factor elemental de los procesos de individuación y socialización. Los sujetos no se limitan a padecer los resultados de la performatividad reflexiva de los sistemas expertos, sino que reproducen una reflexividad generalizada por medio de una continua labor de interpretación y reapropiación de lo elaborado por esos sistemas. Esto significa que los sujetos, tanto en su fuero interno como en sus relaciones interpersonales, reproducen y reverberan la reflexividad social *con el carácter de desfundamentación que le es propio*.

### 3. Mesianicidad y relaciones puras

¿Qué papel jugaría lo mesiánico en el contexto de una modernidad que reconfigura, y a la vez, exagera, el elemento socializador de la fiabilidad? Lo primero que hay que decir es que, si bien la fe derrideana puede *inscribirse* en este contexto sociológico, su relación con lo que hemos descrito como confianza básica no es simple ni directa. Derrida alude a una forma de fe que, en su carácter radical, no puede ajustarse o corresponder a una experiencia de fiabilidad como la que sostiene la textura social. De hecho, la confianza básica es un *compromiso*: si bien expresa la ausencia de toda certeza o agarre incondicional para el sujeto, *a la vez*, implica que el sujeto se constituye y se desarrolla *como defensa* frente a la incertidumbre; luego también frente a lo que define el acontecimiento mesiánico: la falta absoluta de previsión ante la venida del otro. Y es que la fiabilidad, en el sentido de Giddens, es lo que *posibilita* el lazo social, mientras que la fe derrideana implica *someter el lazo social a la prueba (à l'épreuve) de lo imposible*. Pues esta fe, *inscrita* en la apelación o apertura

12 Ver también Giddens, 1998, p. 31

13 «Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden –del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo individual y de la conexión entre los tres– es *reflejada en su interior*; un asunto de consideración, interés y de una práctica que es consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y *cauta del vacío que dejaría si se detuviera* o meramente se erosionara» (Bauman, “Modernidad y ambivalencia” en Beriain (comp.), 2011, p. 78; últimas cursivas mías)

que comporta *todo* lazo social, desfonda éste hacia una alteridad absoluta, impresentable, irrealizable, con la que no puede haber otro vínculo que la promesa mesiánica. Por lo tanto, el vínculo social efectivo no puede darse *más que* allí donde la apertura mesiánica empieza protegerse de sí misma, a contaminarse de cálculo, negociación y compromiso.

Sin embargo, sigue siendo pertinente explorar la relación entre lo mesiánico y el lazo social en el contexto de la tardomodernidad. Porque en esta, las transformaciones en la fiabilidad se radicalizan de tal modo que adquieren inequívocos rasgos mesiánicos. Esto tiene que ver con el hecho de que lo que caracteriza la modernidad no es tanto la sustitución de un orden normativo por otro (con sus respectivos perfiles de riesgo y de fiabilidad), cuanto el desencadenamiento de una sobrepuja constante del horizonte normativo. Siendo así, hay una tensión *interna* en la modernidad que propende a abismar los marcos normativos situando una ausencia de horizonte en el “lugar” del fundamento del lazo social.

Reparemos en uno de los “efectos” de las transformaciones de la modernidad. Giddens afirma que «los vínculos sexuales razonablemente duraderos y las relaciones de matrimonio y amistad tienden a aproximarse hoy en día a la *relación pura*» (Giddens, 1998, p. 114)<sup>14</sup>. ¿Qué significa aquí “pura”? El término alude a una desestabilización de lo que permitiría distinguir y jerarquizar modalidades de la relación social, y de la tendencia a que las relaciones queden desprovistas de los marcos referenciales que tradicionalmente las prefiguraban, limitaban sus contornos y encauzaban su evolución. En los procesos de individuación modernos las relaciones puras se equiparan con la intimidad y con la interioridad del “yo”. Una relación es más íntima cuanto más pura, y a la inversa, porque, no pretendiendo fundamentarse en instituciones, normas, roles y expectativas sociales, se presume que se basa en los “verdaderos” y “reales” sentimientos y deseos de dos “yoes” auténticos y libres. Pero, al mismo tiempo, una relación pura, basada en la inmanencia radical del vínculo con el otro, pone al descubierto, para decirlo con Derrida, que *tout autre est tout autre*. Lo que la relación pura de Giddens se arriesga a desvelar es la *falta de razón* de mi vínculo con el otro: ¿por qué este otro en vez de aquél? En este sentido, la “pureza” de la que habla Giddens alude a una *desertificación*, a una abstracción que apunta a una forma de vínculo *sin* vínculo, en el que *la ausencia de vínculo es la hipérbole del vínculo social*.

Giddens dice que la relación pura flota «en el vacío», pues «a diferencia de los lazos estrechos que se establecen en ambientes tradicionales, la relación pura no está anclada en condiciones externas de la vida social o económica» (Giddens, 1998, p. 116). Por otro lado, la pureza de la relación está estrechamente ligada a la reflexividad, y promueve una demanda permanente de evaluación y confirmación: la pregunta “¿va todo bien?” aparece como una letanía constante, y esto, a su vez, remite directamente al proyecto reflejo del yo (¿Cómo soy yo? ¿Por qué soy así?...). En definitiva, una relación es pura porque, en último término, pretende sostenerse “puramente” en la confianza mutua de los implicados. Esta confianza, no estando ya fijada por criterios externos, pasa a depender de los lazos fraguados en condiciones de intimidad, sin que, pese a ello, o precisamente por ello, pueda nunca «darse por supuesta» (Giddens, 1998, p. 124). Estos rasgos permiten afirmar que *responder de y al* otro en el contexto de una relación pura solo es posible en el marco de una fiabilidad básica sobreexigida: debo “fiarme de mí mismo” en un contexto de desfundamentación y

14 Para un desarrollo más extenso: Giddens, 2017.

de exploración constante y abierta de las “razones” que me unen al otro; y, a su vez, debo “fiarme del otro” en un contexto de ausencia de «criterios externos» (Giddens, 1998, p. 117), de acrecentada duda sobre “¿qué soy (yo) para el otro?”, y, en el límite, de ausencia radical de saber sobre “qué hace” que dos personas se sientan unidas. Una relación pura, “sostenida” sólo en la confianza, convoca un análisis infinito –una reflexividad crítica insaciable– sobre los “motivos”, sobre el valor y el sentido de la relación y, en último término, sobre las razones sin razón que me ligan al otro. El *horizonte* de una tal relación pura es, por ello, mesiánico, es decir, *sin horizonte*: no solo porque en el transcurso de la (auto)exploración y (auto)análisis de las “verdaderas” razones de mi vínculo con el otro la confianza está esencialmente invocada, sino porque jamás voy a ser capaz de responder *fundada* ni *definitivamente* de las razones de mi vínculo con el otro.

En *Políticas de la amistad*, Derrida reflexiona sobre y *desde* una deconstrucción de la amistad (y del vínculo social en general) que *está aconteciendo* en el presente. Luego, si bien es cierto que la amistad que tematiza Derrida no se da en ningún tiempo ni contexto social concretos (de ahí su carácter mesiánico), no es menos cierto que sin la deconstrucción del vínculo social producido por la reflexividad moderna no podría vislumbrarse esa amistad por venir. En esta obra, entre otras cuestiones, Derrida se ocupa de problematizar el fraternalismo. Derrida afirma la «condición *soñada*», imposible de retrotraer a naturalidad, realidad o sustancialidad alguna, del lazo fraterno; éste «no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal” (...)» (Derrida, 1994b, p. 114)<sup>15</sup>. Ahora bien, con esta crítica se pretende abrir el lazo social a su radical carácter mesiánico, esto es, a su condición de no ser, en último término, sino apertura al otro en la fe. El rostro del amigo debe liberarse de los rasgos que todavía lo hacen reconocible como hermano, rasgos que configuran una confianza de responsabilidad limitada, para abrirse a todo/cualquier otro (*tout autre*).

Nótese que, respecto a esto, la relación pura de Giddens se presenta como el resultado de la «desnaturalización» de la que habla Derrida y, a la vez, como un acicate que propende a desbordar la fiabilidad social básica hacia la hipérbole de la amistad derrideana. Sin duda, la relación pura está muy lejos de esa hipérbole, pues se establece y pervive como un proceso de reanclaje en el que los implicados negocian constantemente los límites de la confianza, y en un medio que todavía permite apoyos en fianzas “externas” (ritos, roles, instituciones...). Además, las relaciones que Giddens califica como puras se establecen en buena parte por contraste con otros vínculos que aún conservan un importante componente institucional o tradicional, como por ejemplo las relaciones de parentesco. Y aun con todo, Giddens admite que en condiciones de modernidad los vínculos familiares no son inmunes a la reconfiguración de la intimidad y de los lazos de confianza. Incluso entre padres e hijos, «a medida que el niño avanza hacia la edad adulta y la autonomía, los elementos de la relación pura intervienen cada vez más» (Giddens, 1998, p. 127). Así pues, con la progresiva erosión de los parámetros tradicionales, las relaciones familiares tienden a mimetizar muchos de los rasgos de las relaciones puras, pese a la aparente incontestabilidad de su arraigo biológico o cultural. Ahora bien, si esto es así es porque se da un proceso de desnaturalización o

15 Traducción castellana: Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta; p. 114.



deconstrucción que, como afirma Derrida, no deja indemne ninguno de los vínculos que parecían irremovibles. La relación pura de Giddens está en el meollo de esa deconstrucción en curso: se opone al horizonte mesiánico de la amistad derrideana y produce efectos de reappropriación que justifican una confianza “bien fundada”. Haciendo esto, sin embargo, la relación pura empuja sin cesar las relaciones institucionalizadas a reencuadrarse en ese marco de fiabilidad desanclada, pues deseca sus presupuestos normativos y las deja a merced de las negociaciones de crédito propias de las relaciones puras. En este sentido, la “pureza” que describe Giddens es una fisura por la que, en la socialidad propia de la modernidad, se vislumbra el horizonte mesiánico de un vínculo completamente desfondado.

La relación pura se sitúa en la tensión propia de la modernidad radicalizada: entre, por un lado, el *no poder ya fiarse* de los criterios tradicionales-naturales que fundaban el lazo social y, por otro, el *no querer fiarse* de una socialidad no fundada en nada más que en la fe. Esa fe, siendo la *esencia* de la relación pura es también la *imposibilidad* del vínculo: pues ella supone la supresión de esa negociación de expectativas, cálculos, proyecciones y anticipaciones en un marco de fiabilidad recíproca, base de toda relación social. *La fe mesiánica es el secreto de la relación pura*, la cual *se mantiene como relación gracias a la guarda de ese secreto*.

Precisamente el secreto es otra cuestión inevitablemente invocada tanto por la mesianicidad derrideana como por la relación pura giddensiana. Derrida trabaja la crucial relación entre amistad y secreto de un modo que tampoco puede dejar de relacionarse con la radicalización de la fiabilidad en el contexto de la tardomodernidad. Puede establecerse un doble nivel de lectura: en un sentido más laxo, la relación pura convierte la cuestión del secreto en un elemento problemático más, de algún modo inesquivable, dentro de una economía de confianza. Así, una relación fundamentada en esa fiabilidad tensionada, y que apela constantemente a la presencia “auténtica” y entregada del otro, convierte el secreto en un fantasma acuciante y acechante, en una *virtualidad* siempre operante<sup>16</sup>. No obstante, en un sentido más fuerte, una relación pura *exige* el secreto como su fundamento: el otro *debe tener* un secreto, pues solo así está a la altura de una fidelidad y entrega *en el testimonio*. Aquí se pone de manifiesto la aporía derrideana: esta paradójica entrega –que guarda celosamente el secreto para hacerse merecedora de una amistad “pura”– es la imposibilidad de la confianza mutua que requieren las relaciones puras, pues estas se basan precisamente en una constante negociación de reciprocidad. Y, sin embargo, el secreto de la relación pura (Giddens) es la relación en el puro secreto (Derrida). Esta última está siendo constantemente conjurada por

16 En efecto, no se trata de que el otro *pueda* tener un secreto. Más bien se trata de que el secreto *está ahí*, efectivo sin hacerse presente, el otro lo tiene, *no puede no tenerlo*, si la relación pura, desanclada de criterios y expectativas externos, se basa en un proceso de exploración, conocimiento y confianza mutuos. Ninguna relación social se ha basado jamás en un saber total del otro. Mas la cuestión estriba en que lo que Giddens llama «criterios externos» (tradicionales) no son nada más que operadores que eluden o desactivan la necesidad del saber para la funcionalidad social de la relación. Una relación que «flota en el vacío» es, por el contrario, una relación en la que la reflexividad del saber está constantemente activa (lo que sé del otro, lo que podría saber, lo que debería saber, lo que sé que sabe de mí, lo que sé de mí en relación con la relación, lo que sé de los otros en relación con el otro, en relación conmigo y en relación con la relación...). La negociación del secreto –esto es, no el mero no-saber, sino el no saber si el otro querría saber y si querría que yo supiera– no es más que una consecuencia directa de esa reflexividad. En la medida en que esa negociación es constante, el secreto es algo activo en todo momento.

las relaciones que establecen los individuos en el contexto ultramoderno de purificación o abstracción de los vínculos sociales.

Así pues, *secretamente* la relación pura *requiere del otro* un secreto, o mejor, requiere al otro *como secreto*. Ahora bien, si seguimos a Derrida, esta exigencia se desdobra en dos (secretos): por un lado, el otro (como yo) debe ser o tener un secreto, pues solo así puede pensarse un lazo social en el respeto absoluto a la alteridad. Mas, por otro lado, si bien lo anterior implica compartir (que hay) un secreto, este debe silenciarse, guardarse en secreto, convertir en separación lo que reúne en una comunidad del secreto. Doble separación, pues, por el secreto y por el secreto del secreto. Es más: el secreto en el primer sentido podría no ser nada, o el secreto podría ser que no hay secreto para el otro. Y aun así, parece decir Derrida, yo debería guardar el secreto de mi (falta de) secreto. No porque la confesión supusiera reconocer que no hay confianza, sino porque supondría confesar que la confesión es «inverificable», que en ella el «equívoco es imborrable y el perjurio siempre posible» (Derrida, 2001, p. 82)<sup>17</sup>; o sea, que se funda en una solicitud de fe sin fondo.

Ahora bien, lo capital es que esta alianza en el (doble) secreto, a la vez simétrica y disimétrica<sup>18</sup>, se da en todo vínculo social: pues todo sujeto –y esto es lo que las relaciones puras hacen emerger a la superficie en comparación con los vínculos sociales en condiciones de premodernidad–, aun sin saberlo, comparte con todo/cualquier otro la “verdad” secreta del lazo social, a saber: que no hay razón o fundamento “último” del lazo. A este respecto, reciprocidad absoluta del, y en el, secreto. Pero hay un segundo secreto y una asimetría radical en él: las “razones” singulares e irreconocibles que hacen posible el lazo con el otro. En otras palabras: habida cuenta de que no hay razón (primer secreto), el archi-secreto es que lo incomprensible, lo injustificable, ocurriera, y que haya lazo (en la fe). Este no es solo un secreto asimétrico e irrevelable, sino radicalmente individual; es el secreto de la singularidad del lazo (para *cada uno*). Este secreto singular es el que hace que el otro esté marcado por una alteridad radical e inaccesible que, como tal, sólo puede ser objeto de una relación mesiánica. Sin embargo, esta alteridad no está en otro lugar ni en otro tiempo; está ya encarnada en el prójimo de las relaciones puras, las que se sostienen en la denegación de este secreto pero que, a la vez, no dejan de confesar lo inaudito del lazo social en el horizonte sin horizonte de la modernidad.

#### 4. Conclusiones

La mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida, pese a su aparente nicho teológico, es un concepto a través del cual pensar con cierta radicalidad cuestiones como la hospitalidad, la amistad, el secreto, y ante todo, la fe como núcleo de la intersubjetividad. En este

17 Traducción al castellano: Derrida, J. (2003), *Papel máquina*, Madrid: Trotta; p. 73

18 Se propone aquí una relectura de lo que tematiza Derrida en torno a la alianza entre Dios y Abraham. En efecto, entre Dios y Abraham hay un doble secreto: «Primer secreto: no debe desvelar que Dios le ha llamado y le ha pedido el mayor sacrificio en el cara a cara de una alianza absoluta. Dicho secreto, él lo conoce y lo comparte. Segundo secreto, pero archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificial. Al respecto, Abraham está obligado al secreto sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él. Está obligado entonces al secreto no porque comparte sino porque no comparte el secreto de Dios» (Derrida, 1999, p. 172. Traducción al castellano: Derrida, J. (2000), *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós; p. 121)

sentido, se ha tratado de justificar la posibilidad, y hasta la necesidad, de articular las ideas de Derrida con otras ideas procedentes de la teoría social, en particular, con las tesis de Anthony Giddens sobre la modernidad, la identidad y el papel que la fiabilidad juega en ellas. No se pretendía mostrar que Derrida y Giddens dicen “lo mismo” en relación a la fiabilidad, o que sus tesis congenien fácilmente. De hecho, se podría parafrasear a Han y afirmar que la amenaza para la «seguridad ontológica» que implica la mesianicidad es la «pesadilla» de Giddens<sup>19</sup>. Pero esto no quiere decir que no pueda llevarse a cabo una articulación con un carácter dialéctico, como se ha propuesto en este artículo. Ciertamente, en la medida en que por medio de la fiabilidad la teoría social trata de explicar el establecimiento y el mantenimiento del lazo social, debe necesariamente avanzar de espaldas a las implicaciones de la mesianicidad derrideana. Sin embargo, no son pocas las consideraciones teóricas sobre la modernidad que destacan su carácter desfundamentador y auto-socavador. Las ideas de Giddens sobre la confianza, en este sentido, mantienen una ambigüedad: si por un lado se afirma que con la modernidad hay un cambio de paradigma en la fiabilidad social (*otras* formas de confianza que garantizan la identidad y el vínculo interpersonal), por otro lado, sus ideas pueden ser leídas como afirmando que, en la modernidad radicalizada, la fiabilidad es tensionada, sobreexigida o abrumada; llevada a un extremo. Para pensar este extremo quizá sea imprescindible la filosofía, y en particular, una cierta noción de lo mesiánico.

## Referencias

- Beriain, J. (comp.) (2011), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Rubí: Anthropos.
- Bettelheim, B. (2012), *La fortaleza vacía: autismo infantil y el nacimiento del yo*, Buenos Aires: Paidós
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1994a), *Force de loi*, París: Galilée
- Derrida, J. (1994b), *Politiques de l'amitié*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1996), *Le monolingüisme de l'autre*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1999), *Donner la mort*, París: Galilée.
- Derrida, J. (2000), *Foi et savoir*, París: Seuil.
- Derrida, J. (2001), *Papier machine*, París: Seuil
- Derrida, J. (2003), *Voyous*, París: Galilée.
- Derrida, J. (2019), *Le parjure et le pardon I. Séminaire (1997-1998)*, París: Seuil.
- Derrida, J. (2020), *Le parjure et le pardon II. Séminaire (1998-1999)*, París: Seuil
- Derrida, J. (2021), *Hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*, París: Seuil
- Elliot, A. (ed.) (2020), *Routledge handbook of identity studies*, New York: Routledge International
- Erikson, Erik H. (1993), *Infancia y sociedad*, Buenos Aires: Lumen.
- Garfinkel, H. (2006), *Estudios en etnometodología*, Rubí: Anthropos.
- Giddens, A. (1998), *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península.
- Giddens, A. (2015), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza

19 Elliott (ed.), 2020, p. 114

- Giddens, A. (2017), *La transformación de la intimidad*, Madrid: Cátedra
- Giddens, A., Turner, J, et al. (2010), *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza
- Goffman, E. (2004), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006), *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Lacan, J. (1973), *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París: Seuil.
- Lacan, J. (1998), *Le Séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*, París: Seuil.
- Lacan, J. (2004), *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*, París: Seuil.
- Sprinker, M. (ed.) (2002), *Demarcaciones espectrales*, Madrid: Akal.
- Winnicott, Donald (2012), *Realidad y juego*, Barcelona: Gedisa.

## División y reintegración del concepto. La asimilación en la Lógica de Hegel

### Division and Reintegration of the Concept. Assimilation in Hegel's Logic

EDUARDO ASSALONE\*

**Resumen:** En el presente artículo abordo el concepto de «asimilación» en la Lógica de Hegel. En primer lugar explico en qué consiste la vida lógica y qué papel juegan el «juicio» y el «género» en esa categoría. En segundo lugar expongo el «proceso vital», del cual extraigo la «lógica» de la asimilación. Lo cual me permite concluir que la Lógica hegeliana nos ofrece la estructura lógica de la asimilación. El objetivo de la asimilación es en última instancia la reintegración del concepto consigo mismo, lo cual implica su objetivación tanto en la naturaleza orgánica como en el espíritu subjetivo y objetivo.

**Palabras clave:** Asimilación, lógica, vida, juicio, género, naturaleza.

**Abstract:** In this paper I present the concept of «assimilation» in Hegel's Logic. Firstly, I explain what logical life is and why «judgment» and «genus» play a role in that category. Secondly, I expound the «life process», from which I gather the «logic» of assimilation. That allows me to conclude that Hegel's Logic offers us the logical structure of assimilation. The aim of assimilation is ultimately the reintegration of concept with itself, which implies its becoming objective in nature as well as in subjective and objective spirit.

**Keywords:** Assimilation, logic, life, judgment, genus, nature.

---

Recibido: 11/07/2022. Aceptado: 17/07/2023.

\* Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesor Adjunto de las cátedras de Gnoseología y Filosofía Moderna del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). En la UNMDP dirige *Bildung*, Grupo de Investigación de Filosofía Moderna en el Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE). Es miembro del Grupo de Estudios Hegelianos (GEH) de la Universidad de Buenos Aires y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SIEH). Entre sus publicaciones más recientes como único autor se encuentran los siguientes trabajos. *La mediación ética. Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones Llanes, 2021. "Ethical Mediation in Hegel's *Philosophy of Right*", *Hegel-Studien*, N° 55 (2021), pp. 103-121. "Hegel's Political Organicism. A Proposal for Renewal", en: Sembou, Evangelia (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Themes and Interpretations*, Oxford: Peter Lang, 2021, pp. 79-105. "El consumo en Hegel. De la Filosofía del Derecho a la Fenomenología del Espíritu", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 39 (2022), pp. 147-155. Su correo electrónico es: [eduardoassalone@yahoo.com.ar](mailto:eduardoassalone@yahoo.com.ar).

## Introducción<sup>1</sup>

El presente artículo aborda el concepto de «asimilación» (*Assimilation*) en la Lógica de Hegel, tanto en la *Ciencia de la Lógica* (en adelante, WL), como en la Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* de 1830 (en adelante, ENZ.). Para un lector o una lectora no familiarizados con la Lógica hegeliana puede ser sorprendente recurrir a esta sección del sistema para profundizar en la concepción de la asimilación. Incluso para los especialistas sigue resultando un tanto extraño toparse con la «vida», la «sensibilidad», la «asimilación», la «irritabilidad», la «reproducción» y el «género» en un libro, como la WL, dedicado a las determinaciones puras del pensamiento.

En la Doctrina del Concepto, la *Begriffslehre* de la WL, Hegel introduce, luego del capítulo sobre la Teleología que concluye la sección sobre la Objetividad, la tercera y última sección de esta doctrina, dedicada a la Idea. El primer capítulo de esa última sección se titula: «La vida». Hegel explica que «si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la Idea o la vida» (WL, II, p. 469 [479]). Pero como Hegel reconoce la necesidad de tratar en su Lógica «el concepto concreto del conocimiento», el conocimiento como algo vivo, no como una forma del pensamiento vacía o muerta, entonces abordar la Idea, el objeto de la Lógica, implica en primer lugar «considerarla en su inmediación [...] que es *vida*».

La vida es entonces «la Idea inmediata» o la Idea en su inmediación o inmediatez (*Unmittelbarkeit*). Claro que se trata de la «vida lógica», no la vida natural o la espiritual, que serán tratadas en otras secciones del sistema: en la Filosofía de la Naturaleza de la ENZ. y en la Filosofía del Espíritu, respectivamente (WL, II, pp. 470-472 [480-481]).<sup>2</sup> En la Lógica lo que nos debe importar es la vida como categoría del pensamiento, no sus realizaciones en la esfera de la naturaleza o del espíritu. Por esta razón no debería sorprendernos que la forma lógica de los procesos vitales, tanto naturales como espirituales, se encuentre aquí, en la Lógica.

En el primer apartado de este trabajo explicaré en qué consiste esa vida lógica, la Idea en su inmediatez, en especial con respecto a la asimilación, y qué papel juegan el «juicio» y el «género» en esa categoría. Tomaré como base la *Begriffslehre* de 1831, pero la complementaré con la Lógica de la ENZ. de 1830 y las *Lecciones sobre la Lógica* de 1817 y 1831. En el segundo apartado expongo lo que Hegel denomina en la Lógica el «proceso vital». Luego de ello extraigo la «lógica» de la asimilación. Todo lo cual me permite concluir que la Lógica hegeliana nos ofrece la estructura lógica de la asimilación, tanto en lo relativo a sus componentes como al contexto en el que ella se inscribe. El objetivo de la asimilación es en última instancia la reintegración del concepto consigo mismo, lo cual implica a la vez una objetivación del concepto, que encuentra espacios de manifestación cada vez más complejos tanto en la naturaleza orgánica como en el espíritu subjetivo y objetivo.

1 El presente artículo es resultado del proyecto de investigación «El consumo en la filosofía de Hegel. De la asimilación en la Lógica y la Filosofía de la Naturaleza al consumo en la Filosofía del Derecho» llevado a cabo como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

2 Sobre este tema, véase mi trabajo: Assalone (2017).

## 1. La vida lógica: el juicio y el género desde un punto de vista lógico

Lo primero que debemos comprender al momento de abordar la vida en su sentido lógico es esa oscura afirmación de que la vida es la «Idea inmediata». En un reciente libro, Karen Ng explica que, cuando el pensamiento aparece determinado como la capacidad de auto-realización del concepto (tal es el resultado de la Doctrina del Concepto), la inmediatez relevante ya no es la del «ser» (*Sein*), es decir, el punto de partida de la Doctrina del Ser y de la Lógica en su conjunto, sino la vida (Ng, 2020, p. 175). El concepto de inmediatez o inmediatez en la filosofía hegeliana admite diferentes sentidos y no todos representan el mismo nivel de indeterminación y abstracción que se le suele atribuir incorrectamente.<sup>3</sup> La vida, como inmediatez de la Idea, es la única inmediatez apropiada para comenzar el tratamiento específico de la Idea. Ya no se trata del «puro ser», sino de la actividad viviente. En la vida el concepto está inmediata e irreflexivamente hundido en lo material. Ello explica que la realidad efectiva esté viva, articulada conceptualmente de manera intrínseca y movida por un principio interno de determinación (Herszenbaun, en prensa).

Pero para que la Idea sea efectivamente «el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea *lo verdadero como tal*» (WL, II, p. 462 [471]), en otras palabras, para que la Idea sea «la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero» (WL, II, p. 464 [473]), debe existir cierta correspondencia de base, cierta comunidad ontológica entre el concepto y la objetividad. La objetividad (o la realidad) no puede seguir siendo el mero ser, porque no podría corresponder con la actividad del concepto. El objeto propio del concepto debe expresar la actividad auto-fundante del concepto. Debe ser él mismo algo auto-fundado. Tal cosa es la vida. Dicho de otro modo: cuando aparece la Idea en la Lógica, la correspondencia entre el concepto y la objetividad ya está demostrada, por lo tanto, la realidad ya no es más simple objetividad, sino vida. Por eso Hegel sostiene que la objetividad que tiene en sí la vida «está compenetrada en absoluto por el concepto [*ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen*]; tiene sólo el concepto como substancia» y «el concepto es aquí el alma omnipresente» (WL, II, p. 472 [482]).<sup>4</sup>

La vida existe como un «alma» (*Seele*), un «individuo que se refiere a la objetividad como a un otro, como a una naturaleza carente de vida [*eine unlebendige Natur*]» (WL, II, p. 473 [483]). Por esta razón el tratamiento de la vida en la Lógica comienza con el «individuo viviente», continúa con el «proceso vital que consiste en eliminar su presuposición», esto es, la naturaleza inorgánica, su medioambiente vital, y finaliza con el «proceso del género» (*Prozeß der Gattung*), en el cual se elimina (*aufheben*) la individualidad en lo universal, se

3 Véase: WL, II, p. 406 [413], donde Hegel afirma al comienzo de la sección sobre la Objetividad: «Se han presentado ya, como se mencionó, varias formas de inmediatez, pero en diferentes determinaciones. En la esfera del ser, la inmediatez es el ser mismo y el ser determinado; en la esfera de la esencia es la existencia [*Existenz*] y después la realidad [*Wirklichkeit*] y la sustancialidad; en la esfera del concepto, además de la inmediatez como universalidad abstracta es ahora ya la objetividad».

4 Robert Pippin (2019, p. 281) explica a este respecto que el concepto de un ser vivo no es externo al ser vivo como un ente particular. La particularidad es esencialmente el devenir de su concepto. El concepto es interno a la naturaleza del ser vivo, es una naturaleza auto-determinante, no determinada desde afuera. Por esta autodeterminación, que es la actuación del concepto desde dentro del ser vivo particular, Hegel afirma que la vida es la primera y más inmediata manifestación de la Idea, de la unidad de la subjetividad y la objetividad.

restablece la unidad, y al mismo tiempo se produce un nuevo individuo. En lo que sigue quisiera detenerme en el «proceso vital» (*Lebensprozeß*), el segundo momento, porque el mismo incluye expresamente la asimilación como parte esencial de la relación del individuo viviente con su entorno.

Antes de ello es necesario explicar cómo entiende Hegel el enfrentamiento entre el individuo y la naturaleza inorgánica. Al respecto, el filósofo sostiene: «El juicio originario de la vida [*das ursprüngliche Urteil des Lebens*] consiste, por ende, en que ella se separa, como sujeto individual, respecto de lo objetivo, y al constituirse como la unidad negativa del concepto, forma [*macht*] la *presuposición* de una objetividad inmediata» (WL, II, p. 473 [483]). Cabe preguntarse por qué introduce aquí Hegel el juicio, cuando ya le ha dedicado todo un capítulo completo en la *Begriffslehre* (es el segundo capítulo de la sección sobre la Subjetividad). El término «juicio» (*Urteil*) tiene aquí un sentido más aferrado al significante, a la materialidad de la palabra alemana, que al significado que le otorga la lógica tradicional, aunque no lo excluye para nada. Hegel comprende al juicio como una *división primitiva*, una *Ur-Teilung* o una *ursprüngliche Teilung*, la escisión de la unidad original en el sentido que le dio Hölderlin, aunque, a diferencia de éste, Hegel entiende que la división es tan original como la unidad misma (Ng, 2020, pp. 169-170).<sup>5</sup>

El juicio introduce la división del sujeto y el objeto, una separación entre la dimensión individual, subjetiva e intencional y la dimensión universal, substancial y objetiva. Por virtud de esta división de la vida tenemos por un lado al individuo viviente y por otro a la «naturaleza carente de vida»; por un lado, lo orgánico, por otro lado lo inorgánico, pero entendido este último como presupuesto *de* lo orgánico, *puesto* por él, no como su otredad absoluta. Esta división originaria de la vida explica también la actitud del viviente en relación con la objetividad carente de vida que Hegel denomina «proceso vital».

El concepto de «género» (*Gattung*), a su vez, como el de juicio, tiene en la Lógica hegeliana un sentido peculiar que es necesario reponer aquí antes de introducirnos en el tratamiento del proceso vital. La comprensión del género ayuda a entender tanto la concepción de la vida como la del propio «concepto» en la filosofía de Hegel. Este filósofo introduce por primera vez el concepto de género en la WL en el tránsito del «juicio universal» al «juicio categórico», que es la primera forma del «juicio de necesidad». En el comienzo de la sección dedicada al juicio categórico, Hegel afirma que «[e]l género se divide [*teilt sich*] o se descompone esencialmente en *especies*; es género sólo por cuanto comprende [*begreift*] en sí las especies; y la especie es tal sólo por cuanto de un lado existe en los individuos, y de otro lado representa una universalidad superior en el género» (WL, II, p. 335 [341]). Vemos entonces que el género supone una división similar a la del juicio en general: por un lado, tenemos el sujeto, un individuo «que pertenece a la inmediación de la existencia exterior», y, frente a él, el género o la especie como predicado (*ibid.*). Pero el juicio categórico implica también la unidad de los elementos separados sobre la base de una «identidad substancial»

5 En otro trabajo, Ng (2018, pp. 133-134) conecta directamente la concepción hegeliana del juicio con el concepto lógico de vida, puesto que entiende la vida como un presupuesto necesario del juicio, no tanto en el sentido trivial de que sólo los seres vivos pueden juzgar, sino también, y específicamente, porque la forma del juicio, sujeto/objeto, proviene de la división original de la vida («el juicio originario de la vida») y porque esta división es el fundamento y la primera realización de los actos de juicio autoconscientes. Sobre la inspiración de Hölderlin, véase: Henrich (1971).



del sujeto y el predicado; esa identidad confiere necesidad a la cópula de esta forma de juicio.<sup>6</sup> «El sujeto está reflejado [*reflektiert*] en su predicado en su ser-en-sí y por-sí», dice Hegel (WL, II, p. 334 [341]). Que la rosa sea roja es algo accidental, porque bien podría ser blanca o amarilla y seguiría siendo una rosa. Pero afirmar «La rosa es una planta», dice algo más que un hecho accidental, habla de algo necesario: no hay rosa que no sea una planta; ser vegetal forma parte de la esencia de la rosa. De modo que sujeto y predicado, la especie (la rosa) y el género (las plantas), si bien se presentan de forma dividida en el juicio, se hallan no obstante unidos substancialmente.

El concepto de género está ligado al de la vida. En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, cuando Hegel aborda la teoría de las ideas de Platón, comenta que la palabra griega *eidos*, origen del término «idea», suele traducirse por «género» y «tipo», y que «la idea es también, evidentemente, el género». Pero agrega:

Claro está que cuando nuestro entendimiento cree que el género consiste, pura y simplemente, en que la reflexión compendie, para mayor comodidad nuestra y como criterio distintivo, determinaciones iguales de varias cosas concretas, se fija solamente en lo general [*das Allgemeine*] concebido bajo una forma totalmente externa. El animal es género, está vivo; este es su género, la vitalidad [*Lebendigkeit*] es su substancia, su verdad, su realidad [*ist sein Substantielles, Wahres, Reelles*]; si se le quita al animal su vida, entonces no es nada. (Hegel, 1986, pp. 63-64 [160]. Traducción modificada)

Con ello habla a favor de Platón y su teoría de las ideas, porque la Idea o el género no debe ser confundido con una mera generalización empírica y subjetiva, sino que es algo vivo, substancial. La relación entre lo singular y lo universal o entre el individuo y el género se comprende mejor sobre la base del «modelo de la vida». En palabras de Thomas Sören Hoffmann: «Quien [...] habla de lo universal, debe hablar también inmediatamente de su particularización; quien habla de lo singular, debe hablar inmediatamente de su ser asumido en la relación con otro singular y en ésta en relación con lo universal. Quien habla de la vida

6 Georg Sans (2004, pp. 195-196) explica a este respecto: «El género es más que una propiedad inherente al sujeto. El género tampoco designa sólo una clase de objetos que pudieran ser subsumidos en él. El predicado del juicio categórico debe expresar más bien la “naturaleza inmanente” del sujeto. Entre el sujeto y el predicado existe según Hegel una relación que no es ni de inherencia ni de subsunción, sino de “identidad substancial”». En el juicio categórico se conectan, en base a esta identidad substancial, la «singularidad inmediata» con la «universalidad objetiva», como cuando se afirma que «Sócrates es hombre». Ser hombre es un elemento substancial de Sócrates. Sans ofrece un interesante rastreo del concepto del género y de la concepción de la vida (íntimamente asociada con él) en la filosofía hegeliana. Para este especialista lo viviente le proporciona a Hegel desde muy temprano en su carrera un modelo para comprender la relación entre lo universal y lo singular. La vida orgánica debe ser concebida como la interacción entre el individuo y el género o la singularidad y la universalidad, respectivamente (pp. 192-194). Richard Kroner entiende que hacia 1800 el joven Hegel tenía una perspectiva biológica, al punto tal de que encuentra una suerte de «metafísica biológica» en el *Systemfragment* de 1800: «Lo que [Hegel] había llamado “Vida” en sus manuscritos anteriores, ahora –en el fragmento de 1800– trata de entenderlo en términos de una metafísica biológica. Él identifica el misterio de la unidad orgánica con el misterio de lo Real y considera la relación entre el organismo y sus partes como la oposición primordial de la cual surgen todas las contradicciones metafísicas» (1975, p. 13).

no puede excluir a los vivos, y quien habla de los vivos sólo los entiende si los entiende como vida que se pone a sí misma» (2014, pp. 107-108).

La concepción especulativa de la vida que trae Hegel desde su juventud conecta lo viviente con la actividad del concepto y viceversa. Recordemos que en la WL el filósofo se refiere a las determinaciones del concepto (universalidad, particularidad y singularidad o individualidad) como «movimientos animados» o «vivos» (*lebendige Bewegungen*) del concepto (WL, II, p. 294 [298]). De modo que la vida es esencial al concepto: el ser vivo es el modelo de la relación entre el concepto y el individuo, lo universal y lo singular.<sup>7</sup> Pero lo contrario también es válido, en la medida en que los procesos vitales siguen el movimiento de las determinaciones conceptuales. Como explica Cinzia Ferrini, «la vida comienza a partir de un principio esencial pero todavía abstracto, distingue o particulariza sus componentes y luego reintegra estas divisiones reales dentro del principio esencial original para formar un individuo viviente concreto» (2011, p. 204). Esta estructura de la vida es idéntica al movimiento especulativo y dialéctico del concepto: se parte de una universalidad abstracta que se determina a sí misma, es decir, se particulariza y, en la medida en que la determinidad que se refiere a sí misma es la singularidad, entonces el concepto alcanza también lo singular (Sell, 2013, p. 12. Sell, 2020). La estructura de la vida y la del concepto son idénticas y por eso no puede faltar la categoría de la vida en la Doctrina del Concepto.

## 2. El proceso vital en la Lógica

Retomo en este punto el tratamiento de la vida en la Lógica para abocarme especialmente al proceso vital, donde se incluye la asimilación. Veamos cómo explica Hegel ese proceso:

Al formarse el individuo viviente en sí mismo, se pone en tensión [*spannt es sich*] contra su presuposición originaria [i.e., la naturaleza inorgánica], y se coloca [*stellt sich*] como sujeto que es en sí y por sí, frente al presupuesto mundo objetivo. El sujeto es el fin para sí mismo [*der Selbstzweck*], es decir, el concepto, que tiene su medio y su realidad [*Realität*] subjetiva en la objetividad que le queda sometida; con eso está constituido como la Idea existente en sí y por sí, y como lo independiente esencial, frente al cual el mundo externo presupuesto tiene sólo el valor de un negativo, carente de independencia [*eines Negatives und Unselbständigen*]. En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta certeza de la nulidad [*Nichtigkeit*], existente en sí, del ser-otro [*Andersseins*] que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar [*aufzuheben*] este ser-otro y de darse la verdad de aquella certeza. (WL, II, p. 480 [490]. Traducción apenas modificada)

<sup>7</sup> A este respecto Ilting sostiene que, para Aristóteles y luego para Hegel, el modelo de la relación entre el concepto y el individuo se encuentra en lo viviente, puesto que un ser vivo es esencialmente su «forma» (*eidos*), la especie (*Art, species*) a la que pertenece y de la cual ese ser vivo es un ejemplar. Hegel hizo propia esta concepción aristotélica de la forma para pensar la Idea porque también para él el concepto es primariamente la especie como forma inmanente. (Ilting, 1987, p. 354)

En la medida en que tenemos un individuo viviente, un sujeto, está presupuesto siempre ya lo otro de él, el mundo externo, la objetividad. Ese sujeto que es un fin para sí mismo, un organismo viviente (WL, II, p. 476 [486]), es el concepto que ha convertido toda objetividad en *su* objetividad y que, en tanto alma, se relaciona con el mundo externo por medio de su corporalidad que procede de la naturaleza (WL, II, p. 475 [485]).<sup>8</sup> Por cuanto la objetividad corresponde al concepto, tenemos ya la Idea, que indica justamente la realización de esa correspondencia. El sujeto es «lo independiente esencial», en el sentido de lo que es tanto independiente como esencial, pero también, y sobre todo, en el sentido de que es lo esencialmente independiente. Frente a él se encuentra el mundo externo, que es un presupuesto del sujeto, y que se presenta como algo que tiene «el valor de un negativo, carente de independencia», es decir, algo esencialmente dependiente. Pero el sujeto viviente no permanece indiferente ante lo otro de sí. Tiene la certeza de la nulidad del ser-otro, de su carácter esencialmente dependiente, de algo que no puede subsistir por sí mismo o que no tiene un valor intrínseco sin la mediación del sujeto. Esa certeza se traduce en el impulso de eliminar el ser-otro, de probar la certeza de que ese otro no tiene ninguna realidad por sí mismo. Es decir, al eliminar lo otro de sí, el sujeto prueba la nulidad de la objetividad exterior, con lo cual demuestra la verdad de su certeza subjetiva. El paralelismo con la actitud de la conciencia al comienzo del capítulo sobre la autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu* es palmario. Lamentablemente no tengo espacio aquí para desarrollar ese paralelismo.<sup>9</sup>

Esta relación de tensión entre el sujeto y su ser-otro presupuesto por él constituye el proceso vital. Ese proceso comienza con la «necesidad» (*Bedürfnis*), la cual manifiesta una negatividad en el sujeto, una «carencia» (*Mangel*) que apunta a una objetividad externa o ajena. El sujeto experimenta la falta de algo que está fuera de él. En segundo lugar, se presenta el «impulso» o la pulsión (*Trieb*) de convertir el ser-otro en algo propio, es decir, el impulso de eliminar lo exterior y con ello, al mismo tiempo, objetivarse. En este punto se manifiesta la «contradicción absoluta» al interior de la vida: «el concepto se ha *desdoblado*» (*mit sich entzweit*), «el viviente es así por sí mismo este desdoblamiento [*Entzweiung*], y tiene el sentimiento de esta contradicción, que es el *dolor* [*Schmerz*]» (WL, II, p. 481 [490-491]).<sup>10</sup> Dicho de otra manera: en la medida en que el individuo viviente siente en sí la

8 En la *Enz.* Hegel afirma que, en la vida, como Idea inmediata, «[e]l concepto está realizado como alma en un cuerpo [*Leibe*]». La relación alma/cuerpo proporciona una imagen arquetípica o un modelo de la plena correspondencia entre el concepto y la objetividad. (ENZ., I, § 216, p. 373 [287])

9 Sobre este tema, véase mi artículo: Assalone (2022).

10 Véase también: ENZ., I, § 60, Obs., p. 144 [162-163]: «Las cosas vivas tienen el privilegio del dolor por encima de las cosas que carecen de vida [*leblosen*]; incluso [se puede decir que] las cosas vivas sienten una determinación *singular* como algo *negativo*, porque en cuanto vivas tienen en ellas mismas la *universalidad* de la vitalidad que está por encima de lo singular; en lo negativo de sí mismas se conservan, y esta *contradicción* la sienten como algo que existe en ellas. Esta contradicción está en ellas solamente en la medida en que las dos cosas se encuentran en un único sujeto, la universalidad de su sentimiento vital y la singularidad negativamente enfrentada a este sentimiento». Aquí aparece nuevamente la contradicción que se da en todo lo viviente entre el sentimiento vital, que es universal, y la singularidad que se presenta como algo nulo pero que pone en entredicho la autosuficiencia del individuo viviente. Michela Bordignon explica a este respecto que en el proceso vital la primera negación consiste en la distinción entre el ser vivo y la objetividad que éste debe asimilar para realizarse. El ser vivo tiene en sí mismo su otro, el concepto como finalidad interna a realizar. Tiene dentro de sí, por tanto, una contradicción intrínseca. En un segundo momento, la negación se muestra como carencia, como el sentimiento que experimenta el individuo de que algo le falta. La carencia es una segunda negación,

necesidad de algo otro fuera de sí, siente por ello dolor, tiene la negatividad dentro de sí, tiene el sentimiento de una carencia y, por ello, experimenta el impulso irrefrenable de aliviar el dolor, de saciar la necesidad. «La identidad», aclara Hegel, «que está en el impulso como tal, es la certeza subjetiva de sí mismo, según la cual el viviente se refiere a su mundo externo, que existe de modo indiferente [*seiner äußerlichen, gleichgültig existierenden Welt*], como a una apariencia [*Erscheinung*], o como a una realidad que carece en sí de concepto y es inesencial [*an sich begrifflosen und unwesentlichen Wirklichkeit*]» (WL, II, p. 482 [491]).

Las *Lecciones sobre la Lógica* de 1831, según el manuscrito de Karl Hegel, suministran más detalles de este proceso de objetivación que involucra la misma secuencia estructural que observamos recién en la WL:

El sujeto viviente se relaciona con algo ajeno [*einem Fremden*]. Pero este sujeto tiene la certeza infinita de sí mismo y niega la independencia de lo que sea ajeno a él. Ponerse en relación con algo más significa negar el propio sentimiento de sí, y esta negación ocurre dentro del sujeto viviente mismo. La vida es, dentro de él, una contradicción, es el sentimiento de la carencia [*Mangel*], de la necesidad [*Bedürfnis*], y esta carencia está particularizada de acuerdo con cada especie [*ist spezifisch partikularisiert*]. Cada animal tiene su naturaleza inorgánica particular. [...] El impulso [*Trieb*], la necesidad [*Bedürfnis*], el sentimiento de sí, la infinita certeza de sí mismo, su unidad consigo mismo, por tanto, la negación de esta contradicción suya, la resolución [*Auflösung*] de la misma, es la satisfacción. Lo [*que está*] satisfecho preserva el sentimiento de sí [*das Befriedigte erhält Selbstgefühl*]. (Hegel, 2015, p. 798. La traducción y las cursivas son mías)

Nuevamente se aprecia la tensión entre el sujeto y lo otro de él, que este texto nombra como «algo ajeno» (*ein Fremden*). Otra vez el sujeto tiene una certeza de sí que implica negar toda independencia a lo que está fuera de él. El solo hecho de ponerse en relación con algo exterior supone negar el sentimiento de sí. Esa negación, que el sujeto vive dentro de sí mismo, es una contradicción de la vida misma que se expresa con el sentimiento de carencia, como necesidad, la cual es particular a cada especie animal. Eso significa que las necesidades no son las mismas para cada animal y por eso no todos los animales sobreviven en los mismos entornos naturales. «Cada animal tiene su naturaleza inorgánica particular», dice Hegel; cada especie está atada, por así decir, a un medio ambiente particular en el cual puede satisfacer sus necesidades.

---

una negación concreta en la que el ser vivo se realiza. Lo otro se encuentra dentro del propio individuo. La carencia mueve al individuo en dirección a lo otro de sí a fin de asimilarlo. De allí que ella sea lo que guía el proceso de autodeterminación del individuo por el cual la presencia de la ausencia se transforma en presencia real. De esa forma el individuo niega su negación intrínseca, niega la carencia y se satisface en el proceso de asimilación. Esta es la negación de la negación a través de la cual el ser vivo alcanza su realización concreta. Un elemento especialmente interesante en esta perspectiva que introduce Bordignon es que este movimiento dialéctico de todo lo viviente también alcanza a las categorías de la Lógica hegeliana, en la medida en que la lógica especulativa de Hegel puede ser entendida como una «lógica de la vida», basada en un modelo de racionalidad «organicista». (2014, pp. 248 y 263-265)

Nuevamente aparece el impulso hacia la negación de la contradicción interna. La satisfacción del viviente es la resolución de esa contradicción. La última frase citada lo sintetiza muy bien: «lo que está satisfecho preserva el sentimiento de sí», es decir, le da realidad a ese sentimiento, lo hace subsistir. O, como traduce Clark Butler en la edición inglesa de estas lecciones: «Obtener satisfacción es conservar el sentimiento de sí» (*To reach satisfaction is to preserve self-feeling*). El viviente puede sobrevivir como un sujeto, un ser auto-referenciado que subsiste por sí mismo y es un centro no sólo de su propia corporalidad, sino también de la naturaleza inorgánica que subsume en su interioridad.

Lo interesante de esta cita es que explica la dialéctica por la cual la constitución de un individuo viviente supone una contradicción que debe ser superada por él mismo. Pues, en la medida en que logra constituirse un individuo viviente, ello supone la concomitante aparición de un «afuera», de un espacio exterior no viviente, un entorno, la naturaleza inorgánica. Pero la presunta subsistencia de un ser ajeno al sujeto desmiente la certeza que éste tiene de sí mismo, la de ser algo independiente, un ser en sí y por sí, lo substancial que es para sí, algo que no necesita de otra cosa para ser, lo verdadero, la coincidencia del concepto con la objetividad, la Idea. De modo que el solo hecho de ponerse en relación con algo fuera de sí entraña una contradicción en el sujeto que niega su propio sentimiento de sí. Esa negatividad se expresa en el sujeto como carencia o necesidad de algo exterior, algo que pueda satisfacer ese vacío. Por ello se explica la posterior actitud aniquiladora del sujeto que, al devorar el objeto, cree eliminar esa contradicción y restaurar de este modo la certeza de sí.

Sin embargo, la indiferencia del mundo exterior que se contrapone inmediatamente a la actitud intencional del sujeto en tanto fin en sí mismo (uno es indiferente, el otro no), resulta clave para el individuo viviente porque constituye la capacidad del mundo exterior de adecuarse al sujeto, a sus fines. Si el mundo exterior fuera capaz de proponerse fines, éstos podrían colisionar con los fines del sujeto. Sin embargo, la indiferencia del mundo, su determinismo mecánico, su falta de libertad «constituyen su impotencia para mantenerse frente a lo viviente» que, a diferencia de la objetividad externa, tiene la libertad del concepto como algo inmanente (WL, II, p. 482 [491]).<sup>11</sup> El objeto, o bien actúa de manera mecánica con respecto al sujeto, como causa (una manzana golpea la cabeza de Newton cuando cae de la rama por su propio peso y maduración), o bien actúa de forma «orgánica», podría decirse, no ya como causa, sino como algo que «excita» (*erregt*) al sujeto (una manzana despierta el apetito de Newton). Pero el objeto externo de alguna manera ya está en el sujeto, de lo contrario éste no podría ser excitado por aquél. El objeto es algo adecuado al impulso subjetivo porque *efectivamente* puede satisfacer la necesidad (la manzana *en efecto* sacia el apetito).

Aquí se verifica que la vida supone la teleología, como bien lo expone la Lógica. En la sección sobre la Teleología de la ENZ. se presenta al objeto (*Objekt*) como «sólo una realidad ideal, nula en sí» (*eine ideelle, an sich nichtige Realität*). La «realización del fin» significa que el concepto se ha objetivado, ha superado o eliminado (*aufgehoben*) la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo (ENZ., I, § 204, p. 359 [278]). En las observaciones al § 204 que estoy

11 Es importante señalar aquí que, desde el punto de vista de la naturaleza inorgánica, la aniquilación del objeto externo por parte del sujeto viviente puede ser representada como un fin de dicha naturaleza, como explica Hegel en las *Lecciones sobre la Lógica* de 1817: «La naturaleza inorgánica es la contradicción en sí misma; ella aspira a aniquilarse y a convertirse en su contraparte [*sie strebt, sich zu zernichten und in ihr Gegenteil überzugehen*]» (Hegel, 1992, p. 181).

comentando aquí, Hegel introduce la relación entre necesidad, impulso y fin que reaparecerá luego en la sección sobre la vida. Dice: «Necesidad, impulso, son los ejemplos más a mano de fin [*Zweck*]. Son la contradicción *sentida* [*der gefühlte Widerspruch*] que tiene lugar en el interior mismo del sujeto viviente y pasan a la actividad de negar esta negación que es aún mera subjetividad. La *satisfacción* pone paz entre sujeto y objeto» (ENZ., I, § 204, Obs., pp. 360-361 [279]). Inmediatamente explica el impulso:

Este impulso es, por así decirlo, la *certeza* de que lo subjetivo es unilateral y no tiene verdad, como tampoco la tiene lo objetivo. El impulso es además el *llevar a cabo* [*Ausführung*] esta certeza suya; pone en disposición de superar esta oposición y su finitud, a saber, no dejar que lo subjetivo sea y permanezca meramente subjetivo, y no dejar igualmente que lo objetivo sea y permanezca meramente objetivo. (ENZ., I, § 204, Obs., p. 361 [279])

En la actividad finalística hay una referencia al objeto externo y un apoderamiento de él como un «medio» (*Mittel*) y como algo «nulo en sí» (*an sich nichtig*) (ENZ., I, § 208 y Obs., p. 364 [280-281]). El Agregado de este párrafo de la ENZ. aclara que el «fin se apodera [*ergreift*] del objeto de modo inmediato porque él es el poder sobre el objeto [*er die Macht über das Objekt ist*], él *domina* el objeto. Ejemplo de ello es la relación del alma humana con el cuerpo: «Lo viviente tiene un cuerpo [*Körper*]; el alma se apodera [*bemächtigt sich*] del mismo y con ello se ha objetivado inmediatamente. El alma humana tiene por tanto mucho que hacer para convertir su corporalidad [*Leiblichkeit*] en un medio. El ser humano tiene primero que tomar posesión de su cuerpo, por así decir, para que éste pueda ser el instrumento de su alma» (ENZ., I, § 208, Zusatz, pp. 364-365. La traducción es mía).

### 3. La lógica de la asimilación

Si tomamos como referencia lo que se afirma en la WL, en la vida el objeto ya no actúa como una causa externa, sino como algo que excita al sujeto. Antes de que la satisfacción de la necesidad restablezca la paz entre el sujeto y el objeto, la tensión entre ambos llega a un extremo insostenible. A la dolorosa excitación por parte del objeto le corresponde una «violencia» (*Gewalt*) sobre el objeto ejercida por el sujeto: «la exterioridad se transforma en interioridad». El sujeto «se apodera [*aneignet*] del objeto, de manera tal, que lo priva de su constitución particular, lo reduce a su medio, y le da como substancia su propia subjetividad» (WL, II, p. 483 [492]). Esto es la «asimilación» (*Assimilation*), que se conecta con el proceso de «reproducción» (*Reproduktion*) del individuo viviente que Hegel analiza en el punto anterior y que alude, no a la procreación, como uno creería en principio, sino al proceso por el cual el individuo se mantiene a sí mismo mediante la metabolización de los nutrientes externos en componentes de su propia corporalidad (WL, II, pp. 478-479 [488-489]).<sup>12</sup> La reproducción es la producción continua de sí mismo (Valls Plana, 2018, p. 428). Pero sin asimilación no hay reproducción: cuando el sujeto logra someter al objeto y le da

12 La reproducción aparece como una de las tres determinaciones del individuo viviente, junto a la «sensibilidad» (*Sensibilität*) y la «irritabilidad» (*Irritabilität*).

su propia subjetividad ha logrado transformar así la exterioridad en interioridad, la objetividad en subjetividad. Así, «el individuo, en este proceso, primeramente se alimenta de sí mismo [*es zehrt... aus sich*] pues convierte en objeto de él su propia objetividad» (WL, II, p. 483 [492]).<sup>13</sup> El individuo se ha fundido con su objetividad. Esto significa, por un lado, que «se ha constituido como unidad real», pero por otro lado ello implica que «ha eliminado [*aufgehoben*] su particularidad y se ha elevado [*erhoben*] a la universalidad» (WL, II, p. 484 [493]). De allí que la deducción de las categorías pase ahora inmediatamente al «género» (*Gattung*), la universalidad concreta donde el individuo llega a la identidad con su ser-otro.

En la ENZ. de 1830, el concepto de *Assimilation* se enmarca en la Doctrina del Concepto, en la sección sobre la Idea, y en especial en parte dedicada a la vida (§§ 216-222), tal como en la WL. En el tratamiento del «viviente» (*das Lebendige*), se describen tres procesos: 1) el de la «corporeidad» (*Leiblichkeit*); 2) el de la «asimilación»; y 3) el «proceso del género» (*Gattungsprozeß*). La corporeidad refiere al viviente que hace de su propio cuerpo su naturaleza inorgánica. Esto incluye la tríada de sensibilidad, irritabilidad y reproducción (§ 218, Agregado). La asimilación, por su parte, apunta a la eliminación del objeto externo y, con ello, al mismo tiempo, a la objetivación del viviente (§ 219). Finalmente, en el proceso del género el sujeto se relaciona con «otro sujeto de su mismo género», lo cual conduce a la diferencia sexual (§ 220).

Con respecto a la asimilación, que es lo que me interesa destacar, Hegel explica lo siguiente: «La dialéctica en virtud de la cual se supera [*sich aufhebt*] el objeto como algo nulo en sí [*als an sich Nichtiges*], es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y objetiva [*objektiviert*]» (ENZ., I, § 219, p. 375 [288]). Aquí se verifica la misma tensión entre lo orgánico y lo inorgánico que detectamos en la sección correlativa de la WL. Sólo que se agrega que por medio de este proceso de asimilación no sólo se supera el objeto, sino que el viviente se objetiva.

En el primer proceso ya verificábamos una cierta división del individuo viviente que da lugar a la corporeidad como naturaleza inorgánica del sujeto. Pero en esa división, «[e]l juicio del concepto en cuanto libre sigue empero adelante hasta desprender de sí [*aus sich zu entlassen*] lo objetivo como una totalidad autosuficiente» (*loc. cit.*). Se trata de la naturaleza inorgánica enfrentada al viviente que en verdad es la «presuposición» (*Voraussetzung*) que éste hace. Hegel explica que, como lo negativo es un momento del concepto del individuo viviente, lo negativo por tanto está en él como una «carencia» (*Mangel*). E inmediatamente afirma lo que ya observábamos en la sección equivalente de la WL: «La dialéctica en virtud de la cual se supera [o elimina] el objeto como algo nulo en sí [*als an sich Nichtiges sich aufhebt*], es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y objetiva» (*loc. cit.*). Reaparece en este contexto la consideración del objeto como «algo nulo en sí» y la caracterización del proceso de asimilación como una dialéctica por la cual el sujeto se desarrolla y gana objetividad gracias al apoderamiento de una realidad externa, la naturaleza inorgánica, sin la cual no podría demostrar la certeza de ser, no ya algo nulo en sí como el objeto externo, sino algo esencial e independiente.

13 Sobre este tema véase: Brinkmann (1996).

En suma, lo que vemos en el proceso vital es un movimiento por el cual la vida parte de un desdoblamiento o una escisión que es experimentada en el sujeto como necesidad, carencia e incluso dolor. Podemos pensar en el hambre, por ejemplo. Para el hambriento la presencia de alimento cerca de él acentúa el dolor y produce una excitación que llega a ser todavía más insoportable cuanto más próximo esté el alimento. Es la tortura de Tántalo, condenado por los dioses a la eterna proximidad con el agua y el alimento que nunca podrá ingerir. Ante la presencia del alimento se manifiesta el impulso o la pulsión de incorporarlo, de volverlo una misma cosa con su propio cuerpo. Pero para eso debo realizar un movimiento que es más mecánico que orgánico: tengo que tomar con mis manos o con mi boca ese objeto externo, destruirlo, devorarlo. Recién entonces puede producirse la asimilación como proceso propiamente orgánico. Gracias a ella, la exterioridad se confunde con la interioridad y el cuerpo logra subsistir gracias a incorporar los nutrientes del entorno. Pero lo que nos explica Hegel es que en última instancia lo que está en juego es un desdoblamiento del concepto (la contradicción) y una reintegración del concepto o, lo que es lo mismo, una identidad del concepto con la objetividad. La satisfacción que produce la asimilación es en definitiva de un orden conceptual: es el fin (momentáneo) de la contradicción del concepto consigo mismo, es la prueba (provisoria) de la certeza de sí del viviente. El viviente prueba su sustancialidad subsistiendo y, en el mismo acto, demuestra que el ser-otro que se le enfrentaba y hasta desafiaba en términos ontológicos es efectivamente algo nulo. Prueba de ello es que ese otro desaparece en él. El sujeto subsiste y el objeto (en este caso el alimento), no.

Este proceso, que caracteriza esencialmente al desarrollo de lo viviente, sea éste el pensamiento, la naturaleza orgánica o el espíritu, y que tiene a la asimilación como un momento fundamental, es lo que denomino la «lógica de la asimilación». Por ella entiendo la explicación que ofrece Hegel de la raíz lógica y la estructura conceptual de fenómenos vitales como la necesidad, el impulso, el deseo, el dolor y la excitación, el apoderamiento mecánico del objeto de deseo, su consumo y la satisfacción que ello produce en el sujeto. Cómo se relacionan estructural y conceptualmente estos fenómenos propios de la vida, cuál es la razón de la satisfacción que encontramos en la asimilación, cuál es la finalidad a la que apunta en última instancia la búsqueda del alimento o del abrigo, todas estas preguntas son respondidas por la lógica de la asimilación.

## Conclusión

El propósito de este artículo es mostrar la importancia del concepto de asimilación en la Lógica de Hegel. Ella explica, por un lado, las razones del dolor que solo los seres vivos pueden sufrir, mientras que, por otro lado, da cuenta de por qué encontramos satisfacción en el consumo de objetos sensibles. No se trata por cierto de dos lados independientes, desconectados uno del otro, sino, por el contrario, de dos extremos de un mismo proceso vital que parte de la necesidad y concluye en la satisfacción y en la reproducción del individuo viviente. Lo que revela la importancia de la asimilación es la explicación lógica que Hegel ofrece: la asimilación busca producir la reintegración de la vida o, en definitiva, del concepto, esto es, superar la contradicción del concepto consigo mismo. De allí que la asimi-



lación y, en general, la vida ocupe un lugar tan destacado en la deducción de las categorías del pensamiento puro.

Como la asimilación forma parte de lo que Hegel llama «proceso vital», comencé la exposición de mi argumento con el sentido lógico de la vida, así como también del juicio y del género. El juicio corresponde al momento de necesaria división de la vida, por la que el individuo viviente queda enfrentado a su medioambiente vital, su «naturaleza inorgánica». El género, por su parte, constituye el momento de reintegración de la vida, gracias al cual el individuo se funde en lo universal. Como la vida es la Idea inmediata, es la unidad sin mediación del concepto y la objetividad, en esa división y reintegración de la vida está en juego en verdad la división y reintegración del concepto consigo mismo.

Esta presentación de la vida, el juicio y el género en sentido lógico me permitió reponer el sentido más amplio y profundo del proceso vital. Gracias a ello pude luego analizar el proceso vital y en especial de la asimilación en la Doctrina del Concepto de la Lógica. De ese análisis quisiera destacar ahora tres elementos. En primer lugar, la división originaria de la vida en dos polos: uno subjetivo, cierto de sí, y otro objetivo, caracterizado como «nulo» por el sujeto. Esta división replica la oposición entre el concepto y la objetividad que comenzará a ser superada en el proceso vital, en la medida en que lo objetivo llega a ser asimilado por el individuo viviente. De esta manera se verifica que la vida es la inmediatez de la Idea y que la Idea es la unidad del concepto y la realidad. En segundo lugar, destaco la secuencia estructural de necesidad, dolor, excitación, impulso y apoderamiento mecánico del objeto que está presente en el *Lebensprozeß*. En tercer lugar, remarco la actitud aniquiladora del sujeto frente a lo otro de sí, que se consolida en la asimilación y en la reproducción, y que persigue en última instancia un fin cognitivo para el sujeto: la demostración de la certeza subjetiva.

A partir de estos tres elementos mencionados es posible concluir que el tratamiento de la asimilación en la Lógica (tanto en la WL como en la ENZ.) nos ofrece la estructura lógica de la asimilación o, como la he llamado antes, la «lógica» de la asimilación. Esto incluye tanto los *componentes* de la asimilación, me refiero a la secuencia estructural que lleva de la necesidad a la reproducción, como también el *contexto* de la asimilación, esto es, la tensión en el seno de lo viviente entre un polo subjetivo, cierto de sí, y un polo considerado «nulo» por el sujeto. Por la Lógica sabemos que esa tensión se produce por la «división originaria» de la vida, la separación primordial de la vida en esos dos polos que mencioné recién. Esta división es la contradicción del concepto consigo mismo, que produce dolor en el individuo viviente. La asimilación apunta a la reconciliación de esos dos polos, la «paz» entre sujeto y objeto, la reintegración del concepto consigo mismo, lo cual se expresa como una concomitante objetivación del concepto.

Pero si la Lógica nos muestra la estructura lógica de la asimilación, otras secciones del sistema hegeliano presentan las manifestaciones más concretas de la asimilación. El primer lugar donde veremos realizada la asimilación es en la Filosofía de la Naturaleza Orgánica. La asimilación como «proceso real» conectará el organismo animal con el medio ambiente (ENZ., II, § 357). La misma estructura lógica de la asimilación se realizará también en el mundo espiritual, tanto en el espíritu subjetivo como en el objetivo. Pero, si bien mantiene su estructura lógica, la asimilación se hará cada vez más sofisticada. Del devorar inmediato

(*Aufzählen*) pasaremos al consumo (*Konsum*) en el mercado moderno.<sup>14</sup> Pero para desarrollar apropiadamente esta tesis más amplia sobre la asimilación serán necesarios futuros trabajos específicos para cada sección del sistema de Hegel. Aunque un primer paso para ese desarrollo más ambicioso es el que he dado en este artículo, en la medida en que pude explicitar el sentido y la estructura de la asimilación, que sólo la Lógica de Hegel los puede ofrecer.

## Referencias

- Assalone, E. (2017). El sentido de la “vida” ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano. En H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco (Eds.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel* (pp. 141-161). Editora Fi.
- Assalone, E. (2022). El consumo en Hegel. De la *Filosofía del Derecho* a la *Fenomenología del Espíritu*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39, 147-155.
- Bordignon, M. (2014). A lógica especulativa como lógica da vida. En H. Ferreira, Th. S. Hoffmann y A. Bavaresco (Eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel* (pp. 247-273). Editora Fi-EdiPUCRS.
- Brinkmann, K. (1996). Hegel on the Animal Organism. *Laval théologique et philosophique*, 52 (1), 135-153.
- Ferrini, C. (2011). The Transition to Organics: Hegel’s Idea of Life. En S. Houlgate y M. Baur (Eds.), *A Companion to Hegel* (pp. 203-224). Wiley-Blackwell.
- Hegel, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*. En G. W. F. Hegel Werke, Suhrkamp, 1986. Tomo I: Die Wissenschaft der Logik, Band 8. Tomo II: Die Naturphilosophie, Band 9. Estos tomos se indican como “I” y “II”. La traducción utilizada en las referencias es la siguiente: Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza. Los números de página de las traducciones se indican entre corchetes.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. En: G. W. F. Hegel Werke, Band 19, Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. (1995). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2008). *Lectures on Logic. Berlin, 1831*. Transcriptas por Karl Hegel y traducidas por Clark Butler. Indiana University Press.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, Sommersemester 1831, Nachschrift Karl Hegel. En *Gesammelte Werke*, Band 23.2. Felix Meiner Verlag.
- Henrich, D. (1971). *Hegel im Kontext*. Suhrkamp.

---

14 He podido desarrollar esta tesis en: Assalone (2022).

- Herszenbaun, M. (en prensa). Método analítico – método sintético – método absoluto. Interpretación de la idea del conocer en la *Ciencia de la Lógica*. En R. Aragüés y P. Pulgar Moya (Eds.), *La lógica del concepto*. UMA Editorial.
- Hoffmann, Th. S. (2014). *Hegel. Una propedéutica*. Trad. Max Maureira y Klaus Wrehde. Biblos.
- Ilting, K.-H. (1987). Hegels Philosophie des Organischen. En M. J. Petry (Ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (pp. 349-376). Frommann-Holzboog.
- Kroner, R. (1975). Introduction. Hegel's Philosophical Development. En Hegel, G.W.F., *Early Theological Writings* (pp. 1-66), Trad. T. M. Knox. University of Pennsylvania Press.
- Ng, Karen (2018). Life and the Space of Reasons: On Hegel's Subjective Logic. *Hegel Bulletin*, 40 (1), 121-142.
- Ng, K. (2020). *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford University Press.
- Pippin, R. B. (2019). *Hegel's Realm of Shadows. Logic and Metaphysics in The Science of Logic*. The University of Chicago Press.
- Sans, G. (2004). *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*. Akademie Verlag.
- Sell, A. (2013). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*. Verlag Karl Alber.
- Sell, A. (2020). "Lo dialéctico es el pulso de la vida en general". El concepto viviente en la lógica de Hegel. *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, 4 (1), 91-105.
- Valls Plana, R. (2018). *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Abada Editores.



## La imagen-muerte en el ocaso de la representación: Violencia y reproducción digital

### The death-image in the downfall of representation: Violence and digital reproduction

PAULA KUFFER\*

*Shut your eyes and see*  
James Joyce

**Resumen:** Este artículo ofrece una reflexión crítica de la imagen de la muerte contemporánea (vídeos de violaciones, decapitaciones y torturas registradas en tiempo real) en un presente atravesado por la reproducción digital. Esta *imagen-muerte*, como se sugiere denominar a esta «nueva» producción de imágenes, se interpreta a la luz del análisis de Jean Luc Nancy de la idea de «presencia manifestada», que se descubre como la voluntad de visibilidad integral y da cuenta del espectáculo del aniquilamiento de la propia posibilidad representativa. Según Nancy, este final

**Abstract:** This article offers a critical reflection on the image of contemporary death (videos of rapes, beheadings and tortures recorded in real time) in a present traversed by digital reproduction. This image-death, as it is suggested to call this «new» production of images, is interpreted in the light of Jean Luc Nancy's analysis of the idea of «manifested presence», which is defined as the will of integral visibility and accounts for the spectacle of the annihilation of the representational possibility itself. According to Nancy, this end of representation is located at the time of

---

Recibido: 29/11/2022. Aceptado: 03/08/2023.

\* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona, sus investigaciones se centran en cuestiones de política y estética contemporánea. Especialista en Walter Benjamin, ha publicado diversos artículos y editados volúmenes sobre el autor. Entre sus últimas publicaciones se cuentan «Sebald, lector de Benjamin: la rememoración como crítica espectral», *Convivium*, Universitat de Barcelona, Barcelona, ISSN0010-8235, Nº. 29-30, 2016-2017, «Benjaminian Memory in Contemporary Work of Art», en *Cultural and Ethical Turns: Interdisciplinary Reflections on Culture, Politics and Ethics*, Brill, Leiden, 2020. ISBN: 978-1-84888-054-2, o «Después de perder la pérdida: la función curatorial como organización (imposible) de la esfera pública. Reflexiones alrededor de Fisher y Marchart», en *Crítica estético-política de la subjetividad neoliberal*, coordinado por A. Rivera García, Guillermo Escolar Editor (en prensa). Posee una dilatada trayectoria como traductora de filosofía, de autores como Judith Butler, Peter Sloterdijk, Byung Chul Han o Sigmund Freud. En estos momentos ultima el libro *Walter Benjamin: crítica y violencia*, de próxima aparición en la colección de Pensamiento Político Posfundacional, dirigida por la Dra. Laura Llevadot, en editorial Gedisa. Es miembro del proyecto de Investigación «Pensamiento contemporáneo posfundacional: análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento», financiado por el Ministerio de Ciencia (PID2020-117069GB-I00). [paula.kuffer@ub.edu](mailto:paula.kuffer@ub.edu)

de la representación se ubica en el momento de emergencia de los campos de exterminio nazi. Hoy, mucho tiempo después, ese momento sirve como genealogía para medir los efectos de ese final con la llegada de la producción y reproducción digital en la época de “la realidad horror multimedia”, en palabras de Marzano. Este nuevo dispositivo se hace manifiesto en las imágenes-muerte, que se presentan como síntoma de este más allá de la representación que se impone frente a otras posibles estrategias, como el propio Nancy planteó un par de décadas atrás con su término «representación prohibida». En el marco de esta nueva configuración del dispositivo de exposición digital, el sujeto genera un nuevo vínculo con las imágenes, un «nuevo sentido común» que emerge en el contexto del final de la representación y que plantea problemas éticos y políticos, ya anunciados por filósofos como Benjamin o Arendt, tales como la atrofia del pensamiento, la indiferencia. En este escenario, la pulsión (*Trieb*) encuentra un campo fértil para la diseminación de la violencia y se revela como síntoma que va más allá del malestar en la representación.

**Palabras clave:** imagen-muerte, representación, presencia manifestada, fascismo, malestar, pulsión

the emergence of the Nazi extermination camps. Today, many decades later, that moment serves to establish a genealogy to measure the effects of that end with the advent of digital production and reproduction in the era of «multimedia horror reality», in Marzano's words. This new device is made manifest in death-images, which are presented as a symptom of this beyond representation that imposes itself in the face of other possible strategies, as Nancy himself proposed a couple of decades ago with his term «forbidden representation». Within the framework of this new configuration of the digital exhibition device, the subject generates a new link with images, a «new common sense» that emerges in the context of the end of representation and that raises ethical and political problems, already announced by Benjamin or Arendt, such as the atrophy of thought, indifference. In this scenario, the drive (*Trieb*) finds a fertile field for the dissemination of violence and reveals itself as a symptom that goes beyond the discontentment in the representation.

**Keywords:** death-image, representation, manifested presence, fascism, discontent, drive

## ¿Malestar en la representación o supervivencia más allá de la cultura?

Afirma Jean Luc Nancy que «una civilización no es otra cosa que la conformación de un mundo según una representación» (Nancy 2006: 44). En este sentido, la pregunta por «nuestro mundo» está estrechamente ligada al interrogante por el dispositivo representacional. Si, como sostiene el autor, después de Auschwitz hemos llegado al final de la representación (Nancy 2006: 20-21),<sup>1</sup> debe plantearse «lo que este acontecimiento representa en el (o del) destino occidental» (Nancy: 2006:33). Su propuesta permite interpretar que es precisamente la ejecución de la representación acaecida en los campos de exterminio lo que ha dado pie a la emergencia, en los últimos veinte años, de un nuevo tipo de imágenes, que este artículo propone definir como «imagen-muerte». Estas son imágenes de horror y de odio producidas y reproducidas digitalmente, en las que la pulsión ocupa todo el espacio sin dar lugar a ningún tipo de representación, sino más bien a una exposición integral.

En su centro se ubica el imperativo del «todo se puede», el cual responde a «la manía destructora de los miembros de la cultura». (Freud 1991: 10)<sup>2</sup> Se pone en obra una imagen

1 Sin duda resuena la sentencia adormiana sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz.

2 Los deseos pulsionales a los que se refiere Freud son «los del incesto, el canibalismo y el gusto por matar». Es su prohibición lo que habría propiciado el «desasimiento del estado animal». Sin embargo, estos deseos «siguen siendo eficaces». De especial importancia para este escrito resulta aquel gusto por matar, combinado con la pulsión escópica.

con anhelos de visibilidad total, que ya no se estructura a partir del «no-todo» constitutivo de la verdad y la identidad. En el sentido lacaniano, se exhibe como una imagen-toda que aspira a la verdad y, por eso mismo, es incapaz de representar ni de mostrar nada. (Lacan 1981: 111-112)<sup>3</sup> «Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real.» (Lacan 1980: 83) En este sentido, la imagen debe entenderse como un acto y no una cosa, y todo el mal, como sentencia Sartre, procede de haber llegado a la imagen con una idea de síntesis. (Sartre 1981: 162). También la propuesta de Nancy alrededor de la «representación prohibida» frente a la ejecución de visibilidad total que “introduce en el mundo el campo” se articula alrededor de la reivindicación de la ausencia que atraviesa toda representación y voluntad de visibilidad que busque el «sentido».

La representación también es, pues, un campo de batalla en el que la elaboración de lo pulsional —su renuncia— ocupa un lugar central (Freud 1991: 41).<sup>4</sup> Es sabido que esta elaboración conlleva de manera intrínseca un malestar, e incluso una hostilidad hacia la cultura, que las distintas épocas, en función de la intensidad de la violencia y los ardides que logra tejer cada presente para enfrentarla, es capaz —o no— de soportar (Freud 1991: 15).<sup>5</sup>

Hace poco menos de un siglo, en 1933, Benjamin afirmaba que la decadencia de la experiencia es inversamente proporcional al desarrollo de la técnica, y atisbaba el siniestro (*unheimlich*) retorno de la barbarie, es decir, de lo reprimido, que no por ello es menos propio, sino todo lo contrario (Kuffer 2017).<sup>6</sup> «En sus edificaciones, en sus *imágenes* y en sus historias, la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura. Y lo que resulta primordial, lo hace riéndose. Tal vez esta risa suene a algo bárbaro. Bien está» (Benjamin 1989: 173). En el mundo moderno, las imágenes tampoco se salvan en el marco de la catástrofe de la experiencia, una decadencia que está íntimamente ligada a la posibilidad de la transmisión, es decir, de la representación, y que en Benjamin se traduce en la idea «narración».

La experiencia es elaboración más allá de la mera recepción a la manera del sujeto del empirismo, y a su vez articulación activa ajena a la pura contemplación. De ahí su carácter intersubjetivo, pues es lo común lo que está en juego. No se trata de expresar aquello que el sujeto vive en su interioridad, sino de entender la narración —o la forma de representación— como espacio de configuración de la propia experiencia. Lo que se ha perdido es una «facultad que nos pareciera inalienable»: aquella que se tenía por la «más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias». (Benjamin 1998: 112)

3 «Toda la verdad es lo que no puede decirse. Es lo que no puede decirse a condición de no extremarla, de sólo decirla a medias.»

4 Freud reflexiona acerca de «las renunciaciones de lo pulsional indispensables para la convivencia humana» y añade que estas renunciaciones luego quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura en las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una «represión».

5 Esta represión genera «una hostilidad a la cultura (...) por las renunciaciones de lo pulsional que exige».

6 «En el efecto de lo siniestro, lo familiar deviene ominoso y se experimenta como algo extraño, es decir, no familiar; como algo nuevo y desconocido, sin serlo. *Das Unheimliche* es la revelación de lo que está escondido y reprimido, pero no de los demás sino de uno mismo.» (Kuffer 2017: 220)

La figura del moribundo, de aquel que está en el umbral de la muerte, resulta fundamental en la construcción de la experiencia y el espacio de la narración para la posibilidad de generar vínculos y legados:

«¿Acaso los moribundos dicen hoy palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación en generación? (...) La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal» (Benjamin 1989b: 167-168).<sup>7</sup>

La denominada Gran Guerra —grande por lo inimaginable hasta entonces de su violencia— no sería sino el disparador de un *continuum* destructor cada vez más atroz.

Hoy las imágenes-muerte son síntoma de esa muerte de la experiencia propia de lo humano vaticinada por el diagnóstico de Benjamin, de esa supervivencia a la cultura que plantea que hay vida más allá de esta y de la representación tal y como se había entendido hasta la emergencia de los campos.<sup>8</sup> Son imágenes-muerte que muestran la filiación macabra entre técnica y barbarie en el marco del advenimiento del imperio de la guerra. Así se vislumbra en las palabras de Virilio, cuando expresa que «el uso de la *photo-finish*» infunde a la representación «la instantaneidad de su violencia», que se acaba convirtiendo, «como la guerra», en un mero «exhibicionismo que impone su voyeurismo terrorista: el de la *muerte en vivo*» (Virilio 2001: 62-63). En el marco de la reproductibilidad digital, desaparece la figura del moribundo y la imagen de la muerte se disemina sin el dique de la cultura que contenga la insaciable violencia de la pulsión.

### La imagen-muerte

En su texto *La muerte como espectáculo: la difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*, Marzano presenta el vínculo entre reproducción digital y violencia. Este se encarna en lo que denomina «realidad-horror» que muestra, a partir de imágenes que exponen torturas y asesinatos reales, la «crueldad en estado puro» (Marzano 2009: 11 y 15). Tras haber visionado durante horas y horas estos vídeos al alcance de cualquiera, la autora plantea que «el fenómeno está muy cerca de nosotros, incluso en nuestras propias casas, donde la crueldad penetra por el pequeño tragaluz del ordenador y del móvil. Después del reinado de la telerrealidad, ¿hemos entrado en el de la realidad-horror?» (15) No se trata únicamente de la proximidad espacial de la que las pantallas de los dispositivos dan cuenta, sino también de la ruptura de toda distancia que, frente a esa crueldad pura, lo ocupa todo y anula la posibilidad representativa.

A diferencia de la dureza de otro tipo de escenificaciones, aquí la ficción queda atrás y entra en escena la «realidad», su producción y reproducción digital. Si bien «la realidad»

<sup>7</sup> Traducción modificada.

<sup>8</sup> En este sentido, las reflexiones de Agamben alrededor de Auschwitz apuntan a la transformación de la experiencia, y en concreto de la experiencia de la muerte: «El hombre es lo que puede sobrevivir al hombre». Precisamente la destrucción del vínculo privilegiado del hombre con lo que lo constituye como humano hace que quede en entredicho la humanidad misma del hombre. (Agamben, 2000: 85)



no puede entenderse como algo dado a representar, lo «horroroso» de estas imágenes es precisamente lo que pone en juego «lo real». En un intento sin duda abocado al fracaso, pero sumamente provocador y agresivo, estas imágenes pretenden ir más allá de la mediación ineluctable que siempre atraviesa cualquier expresión. Porque, como sostiene Didi-Huberman, «todo lo real no es soluble en lo visible», pues «existe una impotencia de la imagen para transmitir todo lo real» (Didi-Huberman 2004: 94).

Los primeros vídeos conocidos datan del año 2000 y reproducen las imágenes de malos tratos y asesinatos a civiles durante los enfrentamientos de Chechenia (Marzano 2009: 23). Este planteamiento se entronca con lo que Cavarero ha dado en llamar «horrorismo», una formulación que intenta, como reza el propio subtítulo de su texto, el ejercicio de mediar ese «real» en la forma verbal del gerundio: «nombrando la violencia contemporánea» (Cavarero 2009). La autora, ante una nueva violencia de formas «inauditas»,<sup>9</sup> da cuenta del reto que enfrenta la representación, en este caso en su declinación lingüística: «La lengua contemporánea tiene una dificultad para darle nombres plausibles», afirma Cavarero, y agrega que justamente «los procedimientos de nominación que suministran los marcos interpretativos de los acontecimientos y que orientan la opinión, sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, son parte integrante del conflicto» (16). Es entonces en el campo de la nominación, de la mediación de lo real, de la posibilidad representativa, donde se juega este conflicto. La realidad de los cuerpos destrozados y desmembrados no puede confiarse a «la lengua en general o a un sustantivo en particular» (17). Su imposibilidad de integración en el marco del dispositivo de representación de la denominada cultura occidental, el cual ha operado hasta el momento de la emergencia de los campos nazis, es lo que da lugar a estas imágenes que solo exponen, pero no dejan ver —ni ser mirados—,<sup>10</sup> justamente por su voluntad de totalidad.

El pensamiento de las imágenes pertenece al propio ámbito político que se disputa en aquel terreno (Huberman 2004: 91). En este sentido, no se plantea, como sostiene Cavarero, la incapacidad de la lengua para renovarse a la hora de nombrar una violencia que no es nueva, sino más bien constitutiva e inmemorial (Cavarero 2009: 18), tal y como expresa por ejemplo la temible Medusa, rostro nítido, desde siempre, del horror. El mito condensa la impotencia del sujeto frente al horror directo, real; un horror que paraliza y petrifica. Es un horror que solo en tanto que un *horror reflejado* y reconstruido puede enfrentarse, conocerse y combatirse. El escudo de Perseo no es una mera protección, sino el ardid, el medio (*médium* y no instrumento) que da lugar a la posibilidad de decapitar a la monstruosa y despiadada gorgona.

En un principio, las grabaciones de torturas y asesinatos estaban destinadas a colegas militares, a familiares y amigos (Marzano 2009: 26).<sup>11</sup> Estas imágenes, ya sean vídeos o

9 Cavarero, A., *Horrorismo*, op. cit., pág. 16.

10 «El acto de ver (...) es el momento preciso en que lo que vemos comienza a ser alcanzado por lo que nos mira, un momento que no impone ni el exceso de plenitud de sentido (al que glorifica la creencia) ni la ausencia técnica de sentido (a la que glorifica la tautología). El momento en que se abre el antro cavado por lo que nos mira en lo que vemos.» (Didi-Huberman 2002b: 47).

11 Marzano sostiene que en 2004 se produjo un punto de inflexión con la aparición de los vídeos realizados por los grupos islamistas. En la actualidad, en Francia, entre 6 mil y 8 mil personas visitaron los sitios francófonos que muestran este tipo de imágenes. En 2006 se cerró Ogrish-com, donde 200.000 personas por día veían estas

fotografías, no profesan una voluntad representativa, pero no porque sus destinatarios pertenezcan a un círculo íntimo, sino porque en ellas *no hay reflejo*: su sola visión «convierte a los hombres y las bestias en piedra (...). La moraleja del mito es, desde luego, que no vemos, ni podemos ver, los horrores reales porque nos paralizan con un terror cegador» (Kracauer 1996: 373-374). Se trata de muertes reales que no son representaciones, precisamente porque están llenas de muerte y, en este sentido, operan un borramiento y no una revelación. Frente a la representación, se impone la *reproducción*.

Estas no son «imágenes intolerables» en el sentido que plantea Rancière, pues ya no se trata de imágenes que «nos vuelven incapaces de mirar [...] sin experimentar dolor o indignación» (Rancière 2008: 85), sino más bien al contrario: son imágenes que seducen, hipnotizan, narcotizan. Surge, entonces, otra pregunta: «¿Es tolerable hacer y proponer a la vista de los otros tales imágenes» siendo lo que muestran «demasiado real, demasiado intolerablemente real para ser propuesto en el modo de la imagen»? (85). En el centro de estas imágenes, lo intolerable ya no es objeto de rechazo, sino que se convierte en el objeto de la pulsión. Estas imágenes no despiertan una incomodidad, no nos hacen apartar la mirada, por ejemplo, como en el caso de la famosa fotografía de la guerra de Vietnam en la que se ve a una niña desnuda en una carretera gritando entre soldados. Esas imágenes todavía dan cuenta de «las tensiones que afectan al arte político» (86). Hoy, sin embargo, tal como plantea Rancière, «ya no habría más realidad intolerable que la imagen pueda oponer al prestigio de las apariencias sino un único e idéntico flujo de imágenes, un único e idéntico *régimen de exhibición* universal, y es ese régimen lo que constituiría hoy lo intolerable» (86). Precisamente la imagen-muerte invierte el uso militante de la imagen intolerable y da cuenta de un uso más bien reaccionario de la imagen, ligado a la gratificación de la pulsión. Estas imágenes ya no «denuncian la realidad de un sistema» sino que constatan la conversión de lo intolerable en la imagen a lo intolerable de la imagen, el propio «régimen de exhibición». En este sentido, Rancière desplaza la cuestión de lo intolerable:

«El problema no es saber si hay que mostrar o no los horrores sufridos por las víctimas de tal o cual violencia. Reside en cambio en *la construcción de la víctima* como elemento de una cierta distribución de lo visible. Una imagen jamás va sola. Todas pertenecen a un dispositivo de visibilidad que regula el estatuto de los cuerpos representados y el tipo de atención que merecen. La cuestión es saber *el tipo de atención* que provoca tal o cual dispositivo.» (99).

El tratamiento de lo intolerable, pues, se convierte en una cuestión alrededor del «dispositivo de visibilidad» que crea «un sentido común», definido «antes que nada [como] una comunidad de datos sensibles: cosas cuya visibilidad se supone que es compartible por todos, modos de percepción [...] Es la forma de estar juntos [...] como maneras comunes de percibir, de ser afectado y de dar sentido.» (102).

---

imágenes, que llegaban a alcanzar las 700.000 visualizaciones cada vez que colgaban un vídeo nuevo. No se dispone de ningún dato sobre los sitios anglófonos y árabes.

## Indiferencia y barbarie como nuevo sentido común

En el centro de la construcción de las imágenes-muerte, en el nudo del lazo del vínculo que conforma el sentido común, aquello que se siente de manera común, se trenzan el odio y la diversión. Un odio no solo dirigido al otro, «a los demás», sino también «hacia uno mismo» (Marzano 2009: 14), y una diversión que pareciera sin objeto. Los soldados en la época de la *técnica digital*—a diferencia del gesto nazi, que registraba la muerte para controlar y ordenar, demostrar los momentos de éxito asesino—<sup>12</sup> intercambian imágenes y las envían simplemente por diversión, «*for fun*» (Marzano 2009: 44). Esta diversión únicamente es posible siempre y cuando el otro quede reducido a una cosa de la que se puede disponer a placer: cuando el otro ya no es otro, cuando ya no hay lugar para la compasión, uno de los diques a la pulsión planteados por Freud.

Es precisamente la Segunda Guerra Mundial la instancia histórica del declive de la representación que a su vez supone el apogeo de la *reificación*, tanto de la víctima como del propio verdugo. A partir de esa operación surge esta síntesis de odio y diversión conjugada en la imagen-muerte, que tiene como principal consecuencia la atrofia radical de la experiencia y la neutralización del juicio del espectador, ya dignosticadas por autores como Benjamin o Arendt.<sup>13</sup> De ahí que estos vídeos generen «una nueva forma de barbarie, la de la indiferencia» (Marzano 2009: 14). El problema, como plantea Rancière en relación con el tejido del sentido común, es saber «qué clase de humanos nos muestra la imagen y a qué clase de humanos está destinada, qué clase de mirada y de consideración es creada» (Rancière 2008: 102).

Freud sostiene que la barbarie se presenta como un aspecto indestructible de lo humano, una posibilidad siempre latente en toda civilización: «Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie.» (Freud 1991b: 52) Los procesos inconscientes no solo son «indestructibles», sino también «incorregibles», afirma (75). Lo bárbaro es la pulsión desatada y eso es precisamente lo que proporciona una gratificación, la transgresión misma: «El sentimiento de felicidad experimentado al satisfacer una pulsión instintiva indómita, no sujeta por las riendas del yo, es incomparablemente más intenso que el que se siente al saciar un instinto dominado. Tal es la razón económica del carácter irresistible que alcanzan los impulsos perversos y quizá de la seducción que ejerce lo prohibido en general» (Freud 2010: 24).

En un texto temprano, Freud ubica la vergüenza, el asco y la compasión como mecanismos de inhibición de la pulsión, a los que denomina diques psíquicos (Freud 1991c: 200). Pero los vídeos que exponen la imagen-muerte, que no son solo imágenes de la muerte, sino que son la ejecución material de la muerte que puede verse y reproducirse hasta el infinito, encuentran millones de personas dispuestas a visionarlos, a rebasar cualquier límite, a entrar en la lógica de la barbarie. La satisfacción del placer de ver, de la pulsión escópica, brinda

12 Como ha dicho Hannah Arendt en relación con los nazis, «el mayor éxito de su empresa residía en que nadie podría llegar a creerse algo así». Los nazis estaban convencidos de que habían entrado en un «terreno» que ni siquiera «sus peores enemigos podrían considerar verdad». (Arendt, 1995: 29-64). «La voluntad era, pues, convertir Auschwitz en algo inimaginable», (Didi-Huberman 2004: 41).

13 Véase, en este sentido, por ejemplo, uno de los últimos textos de Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», en el que la autora, retomando a Kant, reivindica el juicio como la más política de las facultades.

un sentimiento de felicidad superior al que podría proporcionar una representación, ligada en este caso a la «vergüenza» (Freud 1991c: 143),<sup>14</sup> a las «riendas del yo» y del nos-otros.

En los campos, sostiene Caverero, el «horrorismo» alcanza su punto culminante, que pasa, precisamente, porque es la naturaleza humana, es decir, el plano ontológico, aquello implicado. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt esgrime de manera explícita el lazo ontológico que anuda la esfera del horror a la del mal radical. El *horrorismo* radical, para Arendt, está ligado a la propia condición humana. Ni vivir ni morir pueden inscribirse en cuanto tales: conciernen a un viviente interpretado como «espécimen de la especie animal hombre» (Arendt 1999: 366) en el que ha sido aniquilada la unicidad singular de cada ser humano y por eso mismo de la dimensión necesariamente singular de una vida que concluye con la muerte. El horror es, en este sentido, el ataque a la materia ontológica, que hace de la singularidad de la vida humana una masa de seres superfluos cuyo «homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito» (59) y que les arrebató también su propia muerte, su propia humanidad. Por el contrario, el horror, por más que resulte extremo en los comentarios que Arendt le dedica, permanece sin adjetivos calificativos, como si ninguna ulterior especificación fuese aquí necesaria para revelar todo el abismo de perversión. Como si el horror, en la constitutiva inmensidad de su crimen ontológico, se bastase a sí mismo. (Caverero 2009: 84)

### La representación prohibida frente a la representación aplastada

Nancy cuestiona en *La representación prohibida* los discursos que rechazan la posibilidad de representación<sup>15</sup> de los campos de concentración nazis como uno de los capítulos más oscuros en la historia humana de la destrucción: «Circula en la opinión corriente, con respecto al tema de la representación de los campos o de la *Shoá*, una proposición mal planteada pero insistente: el exterminio no podría o no debería representarse» (Nancy 2006: 17). En este sentido se revela como una pista genealógica a la hora de abordar la denominada imagen-muerte en la época de la reproductibilidad digital en el marco contemporáneo. El

14 «El poder que se contrapone al placer de ver y que llegado al caso es suprimido por este (...) es la vergüenza.»

15 No es objeto de este artículo -puesto que aquí se aborda un estadio posterior del régimen de exposición, marcado por la reproducción digital de la muerte en directo-, exponer el debate alrededor de la posibilidad -o imposibilidad- de la obra de arte para representar una memoria de exterminio, que despertó un debate intrincado a principios de siglo, pero sí se apunta porque sirve para construir una arqueología que permita entender el marco actual de la imagen-muerte, que pertenece a régimen de exposición posterior. En este sentido, cabe destacar el volumen «L'Art et la mémoire des camps» publicado en *Le Genre Humain*, al que, bajo la dirección de Jean-Luc Nancy, contribuyeron filósofos, artistas, y psicoanalistas (entre los que se cuentan el propio Nancy con su artículo «La représentation interdite» y Rancière con su artículo «S'il y a de l'irreprésentable»). En este sentido, es interesante mencionar también el debate posterior entre Wajcman y Didi-Huberman. El primero considera que Auschwitz fue «un acontecimiento sin testigos» y que «no hay imagen de la Shoah», «no hay imagen», «no hay» -en consonancia con el planteamiento de la película *Shoah* de Lanzmann-, y acusa a Didi-Huberman de «cristianización» y «fe en las imágenes» cuando éste entiende cuatro imágenes «supervivientes» de los campos de concentración como una posibilidad de saber, como una exigencia a imaginar la experiencia del otro. Véase Didi Huberman, *Imágenes pese a todo*, pág. 83 y ss. La posición de Wajcman se presenta, por ejemplo, en «De la croyance photographique», *Les Temps modernes*, págs. 47-83. Sobre la ambigüedad de la idea de irrepresentabilidad y su abuso como hipérbole especulativa véase Kuffer, P. (2011: 161).

autor se pregunta si esta prohibición es consecuencia del carácter insostenible de lo que habría que representar (18); si, en efecto, se trata de una imposibilidad o de algo ilegítimo. Afirma, aun así, que uno no se indigna por los horrores de la guerra de los grabados de Goya, ni ante las crudas muertes que exhiben multitud de películas. Si se tratara de una ilegitimidad, sostiene, esta no podría más que remitir al «interdicto de la representación», a una «prohibición religiosa». Sin embargo, «tiene poco y nada que ver con la prohibición de producir obras de arte figurativas» (20).

En realidad, Nancy plantea que la representación de la *Shoá* se instaura como un imperativo, siempre y cuando la representación sea comprendida en los términos en que él la concibe, como «representación prohibida». En su seno, sostiene el autor, la representación se enfrenta al reto fundamental de «cómo dar presencia a lo que no es del orden de la presencia» (32). Pero no apunta en ningún caso a la pura y simple presencia, sino a una presencia presentada. Su operación fundamental consiste en sacar a la presencia de su inmediatez, en hacerla valer «como tal o cual presencia». Aquello que presenta *es el valor o el sentido* «de estar ahí frente a un sujeto» (37), que indica el ahuecamiento constitutivo de toda presencia: «La representación no presenta solamente algo que por derecho o de hecho está ausente: presenta en realidad lo que está ausente de la presencia pura y simple, su ser como tal, o incluso su *sentido* o su verdad» (37 y 38). El prefijo «re», no alude en ningún caso a la repetición de la presencia, sino que implica un valor «intensivo» (36).<sup>16</sup> Aquello esencial de la representación es presentar lo que le falta a la presencia pura, y esto no es otra cosa que el sentido: el sentido de la presencia, pues, «es un *au-sentido* [*absens*]» (28).<sup>17</sup>

La «representación prohibida», pues, no es aquella que se inhibe frente a lo inconmensurable del horror y la tragedia como pretenden los discursos que plantean la imposibilidad de representar los campos, sino aquella que deja entrever «la puesta en presencia que divide la presencia y la abre a su propia ausencia (que le abre los ojos, los oídos y la boca) o para ser más exacto, la representación que se deja sorprender e interdecir en el sentido en que la *interdictio* del juez romano emitía un fallo entre las dos partes: puesta en *suspense* del ser ahí para dejar paso al sentido» (67).

La operación que ejecuta la imagen-muerte es precisamente la contraria de la que pone en obra la «la representación prohibida» que plantea Nancy: expone la pura presencia de la muerte, la inmediatez ligada a esa pulsión en busca de la «felicidad» que promete su satisfacción, al decir de Freud. La presencia aquí ya no vale nada. Tiene voluntad de presentar una presencia integral. Y es precisamente este tapar la falta de la imagen lo que lleva a su inflación, a su saturación y anulación. Porque es la ausencia aquello que confiere el rasgo esencial a lo representado; la ausencia *de* la cosa, y la ausencia *en* la cosa, el *au-sentido*, el sentido en tanto que no es la cosa.

La pregunta por la representación insiste: ¿puede haberla en la imagen-muerte, o más bien esta refiere ya a una nueva configuración del mundo que ya no está regida por la representación? ¿Qué sucede cuando la imagen apuesta por el todo y elude la estrategia, el dispositivo que pone la ausencia y la falta en el centro de su razón de ser, es decir, de su

16 Nancy aclara que, para ser más precisos, el valor inicialmente iterativo del prefijo re- en las lenguas latinas se transforma a menudo en valor intensivo o, como se dice a veces, «frecuentativo».

17 La idea de *absens*, como indica la traductora de la obra de Nancy, juega con la idea de ausencia de sentido (*ab-sens*), que es fonéticamente idéntico a «ausencia» (*absence*).

sentido? Entonces lo innombrable corre el riesgo de convertirse en lo demasiado nombrable de una esencia absoluta. ¿Es posible, aún, la «representación prohibida»?

Nancy reivindica la representación prohibida como dispositivo frente a los discursos que apuntan a la irrepresentabilidad del Holocausto. Pero, a su vez, a lo largo de su análisis, sostiene que la efectividad de los campos de exterminio, su gran victoria que se actualiza todavía hoy, «habría consistido, ante todo, en un aplastamiento de la representación» (31). La representación no debe entenderse como una operación particular o una técnica, sino que más bien se refiere, «a un nombre general para el acontecimiento y la configuración ordinariamente denominados Occidente» (34). En este sentido, algo extremadamente significativo nos han legado los campos: el final de aquello que se da en llamar sociedad occidental. La Shoá debe entenderse también como la crisis última y la última crisis de la representación.

### Anihilación por exceso

Sin duda la representación es uno de los ejes fundamentales sobre los que se construye el nazismo. No solo por su escenografía monumental, sino también por la *Weltanschauung* que cultiva, una visión de un mundo «que pueda dejarse ver y hacerse presente en su totalidad, su verdad y su destino y, por lo tanto, un mundo sin fallas, sin abismos, *sin invisibilidad oculta*» (Nancy 2006: 42). Aquí la imagen se entiende «como producción de la verdad *in praesentia*», (42) que viene a ser todo lo contrario de la ausencia que atraviesa la representación, según el autor. El rasgo fundamental de la operación nazi no pasa únicamente por su carácter colosal y espectacular, sino más bien por una estrategia representativa cuyo objeto o intención se cumple íntegramente en la «*presencia manifestada*» (45). Esta comporta una presencia plena, transparente; y a su vez se revela voraz e insaciable, precisamente por su anhelo de totalidad.

Su inmediatez e inmanencia apunta a una evidencia que se manifiesta por sí misma, y que no es otra cosa que su mera manifestación. En este sentido, sería exactamente lo contrario, y no por casualidad, de la revelación monoteísta: «La suprarrepresentación nazi es [...] la revelación que, al revelar, no retira lo revelado, sino que, por el contrario, lo exhibe, lo impone e impregna con él todas las fibras de la presencia y del presente» (46). Es una revelación que todo lo exhibe. Pero si el sentido solo puede surgir como lo *ab-sens*, en la presencia manifestada no tiene cabida alguna.

En la imagen-muerte, el muerto privado de la muerte se reproduce una y otra vez, hasta el infinito. La mirada del espectador coincide con la del verdugo, que ha entrado en el reino del todo está permitido. Es el espectáculo para aquel que, refugiado tras la pantalla, se identifica con la ejecución. La suprarrepresentación se impone como eje que define lo visible: exhorta a la manifestación absoluta, a la pura exhibición. Se entiende a sí misma como la verdadera representación: por eso el campo de exterminio puede entenderse como el lugar donde también se aniquila todo lo que encarna la no-representación, anunciada sobre todo por el judío, pero también por el gitano. Estas son figuras capaces de corromper la presentación misma de la presencia supuestamente auténtica —es decir, integral—, y corromper la presencia manifestada, una lógica de

exposición plena de la humanidad, el orden y el destino del mundo. La suprarrepresentación pretende traer a la presencia aquello que no es del orden de la presencia: la muerte. Por eso en el exterminio se da una transformación radical en la que es la ausencia por antonomasia. A partir de ahora, solo habrá cadáveres, ni siquiera muertos.

### Muerte sin muerte

En los campos, la muerte coincide con un vaciamiento que no opera a partir de la falta, sino del exceso: lo otro inapropiable de la propia presencia desaparece. Ya solo hay muertos idénticos a sí mismos y coincidentes con el gesto del asesino, ya no hay «ser para la muerte». Ha sido Agamben quien ha planteado la incapacidad de las categorías morales de nuestro tiempo para enfrentar la ejecución de lo humano —y de la representación— en Auschwitz, mostrando un rechazo radical de la ética heideggeriana del ser-para-la-muerte. Esta ya no puede darse en Auschwitz, pues allí lo imposible se apropia de lo posible: la fabricación de cadáveres implica que ya no se pueda seguir hablando propiamente de muerte, que la muerte de los campos no era tal muerte (Agamben 2000: 76-79). Así, no llega a sorprender ni inquietar no solo la emergencia de un nuevo régimen representacional que da lugar a la imagen muerte, sino también a que la muerte se muestre por todas partes, en asesinatos aleatorios en un supermercado o en la filmación de una decapitación en tiempo real.

El registro o el documento, plagado de listas infinitas de muertos, ya no apunta a una existencia que pueda proyectarse o ser parte de una representación, es decir, que se sitúe en la dialéctica entre la presencia y la ausencia, entre el sentido y el *ab-sens*. Solo queda y se consume el fin de la muerte en el horizonte del final de la representación. Ese final opera todavía hoy. Las imágenes-muerte son, del mismo modo, índice de la voluntad de una visibilidad total que instaurada por este nuevo régimen guiado por la suprarrepresentación. Rancière afirma que el régimen de este tipo de visibilidad, «aquel de la presentación incesante a todos y a cada uno de un real indisociable de su imagen no es la liberación de la apariencia. Es lo contrario, su pérdida». (Rancière 1995: 145).

El testimonio de Améry da cuenta de esta pérdida cuando explica que, en Auschwitz, «lo que sucedía de entrada era el hundimiento total de la representación estética de la muerte (...) Los hombres morían por todos lados, pero la figura de la muerte había desaparecido» (Nancy 2006: 57). Con sus palabras expone la descomposición de la capacidad y la disposición representativa, que no tiene nada que ver con la visión de una puesta en escena, sino con un régimen entre cuyos márgenes la presencia puede abrirse y ausentarse de sí misma en tanto que «representación prohibida». El nuevo dispositivo que impone el nazismo se rige por la presencia manifestada, en el que la simple presencia no puede abrirse y ausentarse de sí misma, en el que se ha acabado la representación de la muerte.

El marco de la representación guiado por esta voluntad absolutista negadora de toda alteridad y diferencia no solo vacía la muerte, sino que a su vez supone el apagamiento de la palabra y el propio pensamiento.<sup>18</sup> Benjamin ya había indicado la pérdida de «omnipre-

---

18 «La alteridad —expone Arendt— es propia de la experiencia del yo, una escisión que no se refiere en primera instancia al otro, sino a uno mismo: «La conciencia humana sugiere que la diferencia y la alteridad (...) son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano. Pues este ego, el yo soy yo, experimenta

sencia y fuerza plástica» del sentido de la muerte para lo común en la conciencia colectiva. Este morir en la época moderna ha sido expulsado cada vez más «del mundo perceptivo de los vivos». La muerte, que «antao fue un proceso público en la vida del individuo y altamente ejemplar» (Benjamin 1998: 74), ha sido depurada de lo común y ha perdido, pues, su sentido para los que siguen en vida. Esta muerte es, además, el fundamento de la autoridad de la narración. El moribundo es el transmisor de «lo inolvidable» y está en el origen de la propia transmisión. Es inextricable el vínculo entre el final de la narración y el de la muerte.

En los campos, la visión de lo intolerable se convierte en un deber, e incluso podría llegar a plantearse un imperativo del mal.<sup>19</sup> Es parte de la visión del mundo nazi, de su *Weltanschauung*: mantener la mirada frente al propio aniquilamiento que ejecuta, del otro y de sí, de la muerte y de su representación. El heroísmo pasa por una representación de sí capaz de mantener la mirada ante el horror, un heroísmo que consiste precisamente en no sentir ni asco ni vergüenza ni compasión. Ante la presencia obtusa y plena, el sentido queda limitado a sí mismo. Se convierte en pura ejecución, en este caso del exterminio: pero no hay sentido más allá de esta ejecución.

Si la posibilidad de la representación de la muerte es la del sentido, el exterminio, entonces, es la puesta en obra de una muerte sin-sentido. Pero el exterminado no es, solamente, un objeto para el exterminador. También se convierte en ídolo, presencia plena, masa vacía abismada de sí. Es la ejecución del exterminador la que convierte al exterminado en presencia amurallada frente a su verdugo, la que destruye la representación del otro. Alienada la víctima de cualquier espacio de representación, el verdugo tampoco puede acceder a una representación que no sea la de sí mismo ejecutando la anulación de este espacio. Esta operación se reproduce en las imágenes-muerte, en las que también desaparecen los rostros. No hay mirada, sino anhelo de pura visibilidad. Y esta voluntad no puede sino dar lugar a una representación que aspira a una representación sin resto ni vaciamiento. Y es lo contrario de lo que define el dispositivo de la representación en su vínculo con la presencia, que supone un desdoblamiento, un fuera de sí del sí mismo.

Este ejercicio de suprarrepresentación está marcado «por una vuelta a sí mismo que ya no tiene estructura de ‘sí mismo’, sino que se hace potencia pura (...), potencia agotada en su acto lanzada en el gesto del verdugo que en él se sacia y con él remata a un ser reducido a un golpe mortal» (Nancy 2006: 65). Un acto puro, una potencia pura en la que ya no hay lugar para la ausencia ni la retirada, y menos aún para el otro.

---

la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino sólo consigo mismo. Sin esta escisión original, que Platón más tarde utilizó en su definición del pensamiento como el diálogo silencioso (*eme emautô*) entre yo y mí mismo (...) no sería posible» (Arendt 1995a: 132-135). El pensamiento, pues, actualiza la diferencia que se da en la propia conciencia.

19 En este sentido, frente a la banalidad del mal arendtiana, véase el discurso de Himmler del 4 de octubre de 1943: «La mayoría de vosotros sabéis lo que significa tener delante 100 cadáveres, o 500, o 1.000. Haber soportado esto y -aparte de las excepciones causadas por la debilidad humana- haber conservado la decencia, nos ha endurecido. Esa es una página de gloria jamás escrita en nuestra historia y que jamás se escribirá». (Hildberg 2005: 1.119)



## De la representación a la reproducción

Si el rito impide el contagio de la violencia, el sacrificio humano exhibido en los vídeos que pueden encontrarse fácilmente en Internet, y que hace de las víctimas una presencia integral, supone su multiplicación en la lógica del espectáculo. El carácter de la presencia manifestada exhibe únicamente su propia exhibición. La imagen-muerte que ponen en circulación estos vídeos siempre accesibles, en todo lugar y en todo momento, solo puede abrirse en el campo de lo real después de la ejecución de la representación. Bienvenidos al desierto de la representación.

En este sentido, la muerte de la representación da cuenta de una «nueva» forma de civilización no ya marcada por la representación, sino por la reproducción. Esta no está atravesada por la ausencia, sino que se inscribe en el marco de la presencia integral, de la repetición de la pura identidad de un sí mismo que ha dejado atrás su alteridad constitutiva.

En 1936, Walter Benjamin advirtió, en una de las notas al pie de su conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* que «a la reproducción masiva corresponde en efecto la reproducción de masas (...). *Los movimientos de masas se exponen más claramente ante los aparatos que ante el ojo humano* (...). Los movimientos de masas y también la guerra representan una forma de comportamiento humano especialmente adecuada a los aparatos técnicos» (Benjamin 1989b: 55).

Es conocido el análisis de la masa de Freud (Freud 1991d) en el que el individuo encuentra la gratificación en la disolución de su singularidad y su identificación cabal con el líder como presencia plena y verdad absoluta, como manifestación íntegra donde no queda lugar para la diferencia ni la falta. Las masas, afirma Freud, «son indolentes y carecen de inteligencia, no aman la renuncia de lo pulsional, es imposible convencerlas de su inevitabilidad mediante argumentos y sus individuos se corroboran unos a otros en la tolerancia de su desenfreno» (Freud 1991: 7). Los bienes de la cultura siempre están amenazados por la esa «manía destructora» de los propios miembros que la conforman.

Tras el final de la época de la representación, se impone el solipsismo de la mirada en la que ya no hay nada que ver porque no ve más allá de sí misma; un sí mismo rotundo y pleno que se convierte en su fetiche, en espectáculo de sí mismo. La presencia deviene acto puro o pura potencia como expone la imagen-muerte. «La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su *propia destrucción* como un *goce estético* de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el *fascismo* propugna» (Benjamin 1989: 57).

El fascismo no es solo un régimen político. También es un dispositivo de representación que no ha desaparecido, sino que se ha intensificado en la época digital. La insensibilidad y la indiferencia, sea mera negligencia o voluntad expresa, se imponen hasta hacer de lo insoportable una cotidianidad en la que el sufrimiento de los demás no atraviesa ningún tipo de subjetividad y se convierte en puro producto de consumo y espectáculo. La historia occidental ha estado desde el principio combatiendo la presencia integral y sin resto, ya fuera como esencia humana o divina, pero finalmente ha caído en la «llamada cuestión de la representación de los campos» (Nancy 2006: 69). Conjugada con la reproducción digital,

esta nueva época da lugar a lo que se ha venido denominando la «imagen-muerte», que ejecuta la representación hasta reducirse a la mera reproducción.

### Imagen nunca toda

Todo ello no significa que no haya imágenes de Auschwitz. Hay imágenes, pese a todo. Este «pese a todo» es entendido por Didi-Huberman como imperativo ético. Hay que mirar, a pesar de no poder soportar, a pesar del dolor que implica esa mirada; pero, sobre todo, hay que mirar a pesar de que no podamos ver, porque la magnitud de la tragedia, como la violencia de formas inauditas, sea inimaginable, como el infierno mismo. De ahí que la imagen imponga el imperativo de la imaginación. «Para recordar, hay que imaginar» (Didi-Huberman 2004: 55).

Es otro el marco en las imágenes-muerte, donde el «mandamiento» de Didi-Huberman no puede inscribirse porque no hay, en esta inmediatez impuesta, la distancia que sustenta el propio ejercicio de la imaginación. En las imágenes-muerte no hay mirada, porque no se puede ver nada, precisamente, sin la falta que constituye toda imagen y todo mirar. Pero sigue habiendo imagen porque no hay borramiento real.

Es el campo el que prohíbe la representación, que no debe confundirse con la figuración (o desfiguración) de algunas obras de arte. La representación disloca, suspende, interrumpe para abrir paso al sentido. La representación prohíbe, se prohíbe, la plena presencia, como apunta la condena bíblica de los ídolos. «La imagen, en el sentido *antropológico* del término, está en el centro de la cuestión ética» (232) Pero en la imagen-muerte solo hay pura transgresión; una transgresión que «no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa» (Bataille 2002: 67).

Frente a la maquinaria de violencia, solo nos queda reconocernos: «Los verdugos son nuestros semejantes», pues al «igual que todos nosotros, los responsables de Auschwitz tenían olfato, una boca, voz, razón humana, se casaban y tenían hijos: como las Pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, el signo del hombre. La imagen del hombre es inseparable, desde entonces, de la de una cámara de gas» (Bataille 1988: 226-228). Ante la terrible violencia y la constitutiva agresividad humana en su relación inextricable con la imagen (Lacan 1979: 97), emerge la propia imagen del hombre en tanto que productor de la imagen-muerte.

Ingenuo sería obviar el aplastamiento de las imágenes en un mundo donde lo terrible — aquello insoportable que debería dar lugar al rechazo —<sup>20</sup> se ha convertido en una mercancía. Pero también sería ingenuo, y perezoso, tachar toda imagen de fetiche. Que la verdad se base sobre una negatividad no *dialectizable*, que ninguna imagen sea capaz de mostrar la ausencia no supone que la imagen pueda dar lugar a esa totalidad, sino que nos emplaza a buscar, en la relación entre la imagen y la verdad, el punto de contacto entre la imagen y lo real (Didi-Huberman 2004: 116). Fetichizar una imagen siempre es posible, por supuesto, como hace la imagen-muerte. Pero ese gesto no dice nada sobre la propia imagen, sobre su valor de verdad.

20 «En un determinado momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos rechazar. El rechazo es absoluto, categórico» (Blanchot, 2006: 23).

Solo la imagen fetiche puede ser total, de ahí la gratificación que proporciona. Al decir de Lacan, «en el fetichismo, el sujeto mismo dice que encuentra finalmente su objeto, su objeto exclusivo, tanto más satisfactorio cuando es inanimado. Así al menos estará tranquilo y seguro de no sufrir ninguna decepción por su parte [...] Un objeto desprovisto de toda propiedad subjetiva, intersubjetiva, incluso transubjetiva, proporciona más seguridad» (Lacan 1994: 88). El mostrarlo todo es una tentación. Pero no existe la transparencia, de ahí la inflación del mostrar y del mirar que solo lleva al borramiento. Por eso se va cada vez más lejos sin llegar nunca: la tentación de mostrarlo todo y la voluntad de verlo todo empuja a la transgresión infinita y exponencial.

La experiencia del otro solo es imaginable, y por eso accedemos únicamente a ella a través de su representación. Una representación, pero, que nunca es absoluta, porque lo que está en juego es lo que falta, ese no-todo que sin embargo es el único acceso al otro. En el marco de la ética, la representación, y la imagen, se presenta como un no todo, como un resquicio que nos permiten acceder al otro. Si es absoluto, no hay representación posible, sino tiránica suprarrepresentación.

La imagen del régimen de la suprarrepresentación pretende mostrar lo que no puede ser visto, ya sea el deseo, la muerte o el tiempo, pero lo real no es soluble en lo visible. Frente a esta imagen-fetiche propia del régimen de la suprarrepresentación, Didi-Huberman, en un gesto análogo al de la representación prohibida de Nancy, apuesta por una imagen que no es «ni la ilusión pura, ni toda la verdad, sino ese latido dialéctico que agita al mismo tiempo el velo y el jirón» (Didi-Huberman 2004: 122). Ni pura presencia, ni pura ausencia, sino lo que queda entre ellas, un resto, un resto que da lugar a la legibilidad, al sentido. Esa sería la vuelta al dispositivo que guio a Occidente durante siglos hasta la emergencia de los campos y el aplastamiento de la representación.

### ¿Medusa ha muerto?

Quien ha visto a la gorgona no ha vuelto para contarlo. La moral del mito griego que acompaña a la cultura occidental desde hace miles de años revela que el horror no puede contemplarse de frente sin quedar petrificado. La parálisis gangrena la mirada y el posible enfrentamiento a lo más destructivo y terrible de nosotros mismos. Es necesario un espejo que dé lugar a la elaboración de aquello imposible de encarar sin mediación.

Pero parece que la decapitación de Medusa no acabó con ella: hoy la imagen-muerte entumece a sus espectadores sumiéndolos en la gratificación gozosa ante las más oscuras escenas de odio. Frente al *continuum* de la violencia, se impone la interrupción dialéctica capaz de desgarrar el anhelo de visibilidad absoluta; la construcción de una armadura representativa que permita cortar de cuajo la cabeza del monstruo es la única protección posible frente a la impotencia en la que sume la imagen-muerte.

En el marco de la reproducibilidad digital se expone una exigencia esencial para la ética contemporánea en la relación de la imagen y lo real. No debe olvidarse el consejo de Atenea a Perseo: el reflejo vale en lo esencial por lo que falta en él y por eso mismo puede sortear la tentación de la presencia integral e imponerse a los monstruos de la barbarie. Hay que confiar, pese a todo, en la «indestructible» (Blanchot 1969: 180) humanidad del ser humano;

«ver en las imágenes *el lugar donde sufre*, el lugar donde se expresan los síntomas» (Didi-Huberman 2013: 27). Frente al «analfabetismo de la imagen», se apunta a una «arqueología de la cultura» (17) en la que no sólo se encuentre la barbarie escondida en el concepto mismo de cultura, sino en la que se pueda «reconocer, en cada documento de la barbarie, algo así como un documento de la cultura» que construya una «arqueología crítica y dialéctica» (17), una legibilidad de las imágenes capaz de restituir, «en tensión entre el vértigo del *demasiado* y el de la *nada*» (18), una experiencia, si acaso paradójica.

## Referencias

- Améry, J. (2001), *Más allá de la muerte y la expiación*, Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1995), «El pensamiento y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1950), «Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps», en *Jewish Social Studies*, 12 (1), 49-64.
- Bataille, G. (2002), *El erotismo*, Barcelona: Tusquets.
- Bataille, G. (1988), «Sartre», *Oeuvres complètes XI*, París: Gallimard.
- Benjamin, W. (2001), «El narrador», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1989), «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1989b), «Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1998), «El narrador», *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Buenos Aires: Taurus.
- Blanchot, M. (2006), M., *Escritos políticos*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Blanchot, M. (1969), *L'Entretien infini*, París: Gallimard.
- Caverero, A. (2009), *Horrorismo*, Barcelona: Anthropos.
- Didi-Huberman, G. (2006), *Ante el tiempo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Didi-Huberman, G. (2008), *Cuando las imágenes toman posición*, Madrid: Antonio Machado.
- Didi-Huberman, G. (2013), *Cuando las imágenes tocan lo real*, Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Didi-Huberman, G. (2004), *Imágenes pese a todo*, Barcelona: Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2002) *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires: Manantial.
- Freud, S. (2010), *El malestar en la cultura*, Barcelona: Alianza.
- Freud, S. (1991), «El porvenir de una ilusión», en *Obras completas*, tomo XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991d), «Psicología de las masas», en *Obras completas*, tomo, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1989), «Lo siniestro», en *Obras Completas*, tomo XVII, Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1991b), «Tótem y tabú», en *Obras completas*, tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991c), «Tres ensayos de teoría sexual» en *Obras completas*, tomo VII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hildberg, R. (2005), *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid: Akal.
- Kracauer, S. (1996), *Teoría del cine*, Barcelona: Paidós.
- Kuffer, P. (2017), «Sebald, lector de Benjamin: La rememoración como crítica espectral», en *Convivium*, 29-30, 215-224.
- Kuffer, P. (2011), «Escribir historia significa dar su fisonomía a las cifras de los años.» *De Benjamin a Sebald a través de la historia: en torno al testimonio y la representación*. [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lacan, J. (1981), *Aun*, en *El seminario 2*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J., (1979), *La agresividad en psicoanálisis*, en *Escritos II*, México: Siglo XXI.
- Lacan, J., (1980), *Psicoanálisis. Radiofonía & televisión*, Barcelona: Anagrama.
- Marzano, M. (2009), *La muerte como espectáculo: la difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*, Barcelona: Tusquets.
- Nancy, J.-L., (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena.
- Nancy, J.-L., (2006), *La representación prohibida*, Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
- Nancy, J.-L., (2001), *Le genre humaine*, «L'art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer», n.º 36, Paris: Le Seuil.
- Nancy, J.-L., (1998), *Le mythe nazi*, París: Éditions de l'Aube.
- Rancière, J. (2010), *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (1995), *La Mésentente*, París: Galilée.
- Sartre, J. P., (1981), *L'imagination*, París: PUF.
- Virilio, P. (2001), *Sartre El procedimiento silencio*, Buenos Aires: Paidós.



## Crusius and the Pre-critical Kant on the Principle of Determining Reason and the Ontological Argument

### Crusius y el Kant precrítico sobre del Principio de Razón Determinante y el Argumento Ontológico

IGNACIO GARAY\*

**Abstract:** In his version of the so-called *Thomistic objection* against the ontological argument, Kant follows Crusius in replacing the term “sufficient” for “determining” in the formulation of the ‘principle of reason’ as an attempt to distinguish logical possibility from real possibility more clearly. However, their respective reformulations of this principle and the *Thomistic objection* present some significant differences. In this paper, I will try to show two things: 1) The main differences between Crusius’ and Kant’s reformulation of the principle of reason. 2) The way in which these differences affect their respective formulations of the objection against the ontological argument.

**Keywords:** Crusius – Kant – Ontological argument – Principle of reason

**Resumen:** En su versión de la llamada *Objeción Tomista* contra el argumento ontológico, Kant sigue a Crusius al reemplazar el término “suficiente” por “determinante” en la formulación del ‘principio de razón’ para distinguir más claramente la posibilidad lógica de la posibilidad real. Sin embargo, sus respectivas formulaciones de ese principio y de la *Objeción Tomista* presentan algunas diferencias significativas. En este artículo, trataré de mostrar dos cosas: 1) Las principales diferencias entre las formulaciones del ‘principio de razón’ realizadas por Crusius y por Kant. 2) La forma en que estas diferencias afectan a sus respectivas objeciones contra el argumento ontológico.

**Palabras clave:** Crusius – Kant – Argumento ontológico – Principio de razón

---

Recibido: 23/01/2023. Aceptado: 24/08/2023.

\* Profesor / Investigador en Universidad Internacional de La Rioja. Líneas de investigación: Teología Filosófica – Argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios – Argumento Ontológico. Contacto: [juanignacio.garay@unir.net](mailto:juanignacio.garay@unir.net). Publicaciones recientes: Garay, Ignacio. 2022. “Christian Wolff y la ontología”, *Sapientia*, volumen LXXVII, N° 249, 175-229. (ISSN: 0036-4703). Garay, Ignacio. 2022. “Santo Tomás y Crusius, frente a Kant y los racionalistas”, *Espíritu*, LXXI, N° 164, 2022, 81-101.

## 1. Introduction

During his pre-critical period, Kant made two objections against the ontological argument: 1) The so-called ‘Thomistic objection’, according to which from the fact that the notion of existence is included in the concept of God it does not follow that God exists in reality; 2) The so-called ‘Empiristic objection’, according to which, given that existence is not a real predicate, existence is not included in the notion of any being.<sup>1</sup> The first objection is similar to Christian August Crusius’ objection to the ontological argument presented in his *Entwurf* (Crusius, Ch. A. 2006).<sup>2</sup> Both authors base their objections on a reformulation of the ‘principle of reason’ that allows for a distinction between the ‘reason of being’ and the ‘reason of knowing’.<sup>3</sup>

In his reformulation of the ‘principle of reason’, Kant follows Crusius in replacing the term ‘sufficient’ for ‘determining’, as an attempt to distinguish logical possibility from real possibility more clearly. Although both agree that, in order to make this distinction correctly, the principle of determining reason must be reformulated in terms of the ‘determining reason of being’ and the ‘determining reason of knowing’, their respective reformulations present some significant differences. Due to these differences in their respective reformulation of the principle of determining reason, Crusius’ and Kant’s objections to the ontological argument, based on the distinction between ‘reason of being’ and ‘reason of knowing’, are not exactly the same.

Some scholars in recent times, like Kanzian (2009),<sup>4</sup> Boehm (2016),<sup>5</sup> Perin (2015)<sup>6</sup> and Longuenesse (2001),<sup>7</sup> among others,<sup>8</sup> as well as the classical writing by Heimsoeth (1926),<sup>9</sup> have made substantial contributions concerning Kant’s ‘principle of reason’ from different perspectives. In this paper, I will take for granted the core of their findings and will not disagree with them. Instead, I will try to focus on two things: 1) The main differences between Crusius’ and Kant’s reformulation of the principle of determining reason. 2) The way in which these differences affect their respective formulations of the objection against the ontological argument.

---

1 The expressions and meanings of the names ‘Thomistic objection’ and ‘Empiristic objection’ are taken from Harrelson, K. J., *The Ontological argument from Descartes to Hegel*, 159 and 172. It is also important to point out that the so-called ‘Thomistic objection’ is not the only objection that Saint Thomas Aquinas raised against the ontological argument, nor perhaps the most decisive one for him.

2 References to this work will be made by the paragraph number and the abbreviation E. All translations were made by Alejandro Vigo and me.

3 I decided to translate *ratio* as *reason* in a more literal way, although in this context the meaning may be closer to *ground*.

4 Kanzian’s paper is an analysis of Crusius’ influence in Kant’s writings from 1762/63.

5 Boehm proposes that Kant’s rejection of ‘existence’ as a predicate is the key element of the mature Kantian opposition to any metaphysical thought based on the ‘principle of reason’.

6 Perin analyses the strife between Wolff, Crusius and Kant about the foundation of metaphysics.

7 Longuenesse compares Kant’s pre-critical and critical view on the ‘principle of reason’.

8 Hogan (2009) discusses the ‘principle of reason’ in relation to the Aesthetic’s argument for the Subjectivity Thesis. Nikkarla (2020) analyses the meaning of ‘God’ as the ‘reason’ or ‘ground’ for the existence of everything. Watkins (2003) studies the ‘principle of reason’ as regards to early Kant’s natural philosophy. There is also Lu-Adler’s (2021) investigation about the role of the ‘principle of reason’ in Kant’s arguments for the possibility of two branches of theoretical philosophy.

9 Heimsoeth is one of the firsts to point out the importance of Crusius’ metaphysical thought in order to understand Kant’s critical turn correctly.



## 2. Crusius' reformulation of the principle of reason

Crusius is known for leading the pietistic opposition against the philosophical tradition initiated by Leibniz and Wolff, which would culminate with Kant.<sup>10</sup> One of the main ideas of Crusius' opposition to the Leibnizian-Wolffian rationalism is the accusation that the power of reason has been exaggerated.<sup>11</sup> According to Crusius, due to this exaggeration, the logical and the ontological orders could not be properly distinguished. This confusion could lead to serious mistakes, such as the denial of human freedom. In order to bring reason back within its limits, Crusius makes two moves: 1) He rejects the identification between the mathematical and the philosophical method, and 2) He redefines the principle of reason in such a way that, in considering the distinction between the two orders more properly, it does not eliminate human freedom.<sup>12</sup> This reformulation is also the basis for his objection against the ontological argument.

Crusius' reformulation of the principle of reason does not respond to a merely theoretical discrepancy between his philosophy and the Leibnizian-Wolffian tradition, but rather to the fact that he sees an inevitable tendency to determinism in the principle of sufficient reason as presented by this tradition, as has already been mentioned.<sup>13</sup> Therefore, the principle of sufficient reason should be called 'principle of determining reason' and the principle of sufficient reason should be redefined in terms compatible with freedom. In *De usu*, Crusius states that, for both Leibniz and Wolff, a 'sufficient reason' is a reason that allows one to understand why something exists, and why it exists in one way and not in another (§1 DU). If this is so, this principle should not be called 'principle of sufficient reason', but rather 'principle of determining reason'. Indeed, given that 'to determine' is to actualize one way of existing of a thing, excluding every other, once a way of existing of a thing is determined, that thing cannot exist in any other way (§3 DU). Therefore, if this principle is not restricted, it introduces absolute necessity in everything that exists (§5 DU) and eliminates free

<sup>10</sup> See, for example Sassen (2014).

<sup>11</sup> Harrelson briefly enumerates some of the main ideas of this opposition: "In his chief metaphysical work, *Sketch of the Necessary Truth of Reason* (1745), he achieves a number of breaks with the German rationalist tradition that Kant will soon make more familiar: he distinguishes formal from real possibility; he rejects determinism; he defines existence with reference to space-time; he argues for a theology based largely on morality; most importantly, he rejects the derivation of the principle of sufficient reason from the principle of contradiction" (Harrelson, 2009, 160).

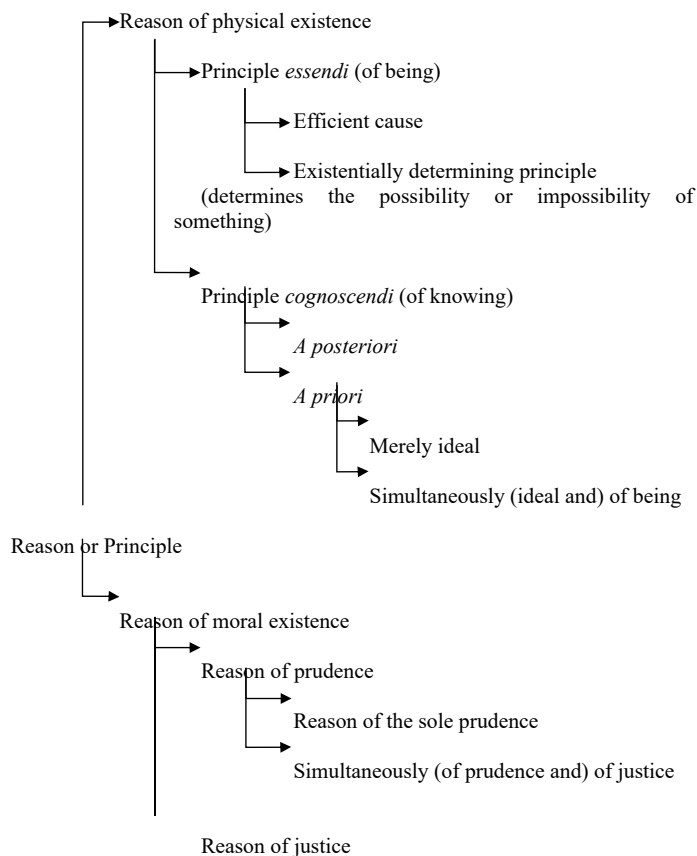
<sup>12</sup> Hogan agrees that, according to Crusius, in order to preserve freedom, the Leibnizian-Wolffian epistemology based on the universality of the 'principle of reason' must be reformed. "For Crusius, then, the metaphysical conditions of freedom rule out a construal of the PSR as an unrestricted law. Since Wolff's epistemology of rational knowledge relies essentially on such a construal, this epistemology must be rejected out of hand" (Hogan, 2009, 365). For a very complete description of Crusius' rejection of dogmatic rationalism, see: Heimsoeth, 1926, 4-15.

<sup>13</sup> It would be useful to point out that sometimes Crusius is very accurate about what he attributes to Leibniz and what to Wolff. For instance, his *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (Crusius, 1987), usually known as *De usu* he criticizes Wolff for trying to derive the truth of the principle of sufficient reason from the principle of contradiction but points out that Leibniz did not make this attempt (§11 y §14 DU). However, he refers to both Leibniz and Wolff when he says that the principle should be called 'principle of determining reason' and that it should be restricted because it introduces determinism (§1 - §5 DU). References to *De usu* will be made by the paragraph number and the abbreviation DU. All translations from this work were made by Agustín Echavarría and me.

will and moral responsibility (§8 DU). As we will see further on, when Kant redefines the ‘principle of reason’, he does not have this moral motivation. In fact, he explicitly disagrees with Crusius’ analysis as regards to freedom.

Aiming to preserve the existence of free will and to keep determinism within the boundaries of the physical world, Crusius elaborates a very complex division of the ‘principle of reason’. I will explain here only the aspects of this division that are useful for understanding Crusius’s objection to the ontological argument.

In the first place, Crusius distinguishes the ‘reason of physical existence’ from the ‘reason of moral existence’. The former refers to the reason that explains why things physically exist or can exist. The latter refers to the reason according to which things should be done one way or another (§34 DU). The ‘reason of physical existence’ is divided in two: the ‘principle of being’ (*essendi*) and the ‘principle of knowing’ (*cognoscendi*). The former refers to a thing considered in itself, existing outside the understanding. This obtains, for example, when we say that God is the reason for the world. The latter refers to the reasons that allow us to know something. This would explain why we know that one concept follows from another. For example, when we say that God’s supreme perfection is the reason of his eternity (§35 DU).



The first distinction, between the ‘reason of physical existence’ and the ‘reason of moral existence’, allows Crusius to preserve free will and determinism of the physical world at the same time. This is because human actions are ruled by the ‘principle of reason of moral existence’,<sup>14</sup> which is compatible with freedom. However, the physical world is ruled by the ‘principle of reason of physical existence’ (§26 DU), which guarantees determinism.

The second distinction, between the ‘reason of being’ (which includes the ‘principle of efficient cause’) and the ‘reason of knowing’, will allow Crusius to say, against the ontological argument, that even if the concept of the perfect being includes existence, this is only the reason of knowing, but not the reason of being. And so, the existence of God cannot be proven this way, as we will see further on.

### 3. Kant’s reformulation of the principle of reason

Kant’s reformulation of the ‘principle of reason’,<sup>15</sup> on which his first objection against the ontological argument is based, is developed in his *Nova Dilucidatio* (Kant, 1922, 1:385-416).<sup>16</sup> Here Kant does not have the same moral motivation of Crusius, as we will see, but he follows him in replacing the term ‘sufficient’ for ‘determining’ (IV ND) and both reformulations share the following intuition: in order to make inferences concerning the real world, we should postulate a principle independent from the ‘principle of contradiction’. However, the division of the ‘principle of determining reason’ proposed by Kant is much simpler than Crusius’.<sup>17</sup> In addition, he uses some terms with a different meaning, as we will soon see.<sup>18</sup>

Kant starts his analysis by explaining that, “to determine is to posit a predicate while excluding its opposite” (IV ND), as Crusius did. At the same time, he distinguishes the ‘antecedently determining reason’ (reason of being) from the ‘consequently determining reason’ (reason of knowing) also in a similar way to Crusius’ (§3 DU).

14 Crusius explains the idea of free will as a first cause in §25 DU. I will not explain this relationship more deeply in order to avoid diverging too much for the main topic of this article.

15 In this analysis, I mainly agree with Longuenesse’s description (Longuenesse, 2001, 70-76).

16 All translations of this work will be taken from Kant, 2003. References will be made by the proposition number and the abbreviation ND. For some good analysis of the ‘principle of reason’ in Kant’s mature works see: Lu-Adler, 2021, 1–13.

17 Kanzian notices that, even though Kant shares some ideas with Crusius, it is not accurate to say that he is ‘crusian’ at this time: “Die naheliegendste Folgerung besteht somit darin, Kant 1763 keinesfalls als ‘Crusianer’ zu bezeichnen. Der ideengeschichtliche Zusammenhang der Schriften besagter Schaffensperiode muß angesichts der Tatsache, daß sich auch gegenüber der rationalistischen Schulphilosophie ihrer Zeit wesentliche Abweichungen, die vor allem die ersten beiden hier behandelten Themen betreffen, namhaft machen lassen, differenziert betrachtet werden, will man einseitigen Urteilen entgegen” (Kanzian, 2009, 405).

18 Schönfeld also agrees that in *Nova dilucidatio* Kant uses the same terminology than Crusius, but with a different meaning: “Kant’s terminology in the New Elucidation reveals Crusius’s influence. But in contrast to the earlier distinction between logico-epistemic and ontological aspects of causality, Kant’s employment of these terms had little to do with how Crusius’s defined them. Whereas Crusius referred with ‘determining reason’ to physical process and with ‘sufficient reason’ to freedom, Kant used ‘determining reason’ as a label for the principle of causality, which applies to both free and deterministic events, and ‘sufficient reason’ as a label for the conception of causality proposed by Leibnizian-Wolffian School” (Schönfeld, 2000, 147).

That which determines a subject in respect of any of its predicates, is called the *ground*. *Grounds* may be differentiated into those which are antecedently determining and those which are consequentially determining. An *antecedently* determining ground is one, the concept of which precedes that which is determined. That is to say, an antecedently determining ground is one, in the absence of which that which is determined would not be intelligible. A *consequentially* determining ground is one which would not be posited unless the concept which is determined by it had not already been posited from some other source. You can also call the former the reason *why*, or the ground of being or becoming, while the latter can be called the ground *that*, or the ground of knowing (IV ND).<sup>19</sup>

In other words, the notion of reason refers to a link between a subject and any of his predicates. Furthermore, that link can be held in the sphere of being (in that case, it is called ‘antecedently determining reason’), or in the sphere of knowledge (and, in that case, it is called ‘consequently determining reason’). He illustrates this distinction with the example of the eclipses of Jupiter’s satellites. Thanks to those eclipses we know the fact of the diffusion of light. However, this constitutes only the ‘consequently determining reason’, that is, the reason why we arrived at that truth. Indeed, even if Jupiter didn’t have any satellites, the light would diffuse anyway, whether we knew that truth or not. The case of the ‘antecedently determining reason’ is different, because it concerns the reason why light spreads; without this reason, that determination would not take place (IV ND).

So far, it seems that Kant’s reformulation of the ‘principle of reason’ is only trying to draw the same distinction between the logical and the ontological order proposed by Crusius. However, Kant further defines the scope of the principle, restricting it to only contingent existent things. Indeed, nothing that exists contingently can exist without a reason that determines its existence.<sup>20</sup> The only necessary being is the only one that is not ruled by this principle, and so, the principle does not extend to every possible being.

First of all, namely, I had carefully to distinguish between the ground of truth and that of existence, although it might have seemed that the universality of the principle of the determining ground, which holds in the realm of truths, might equally extend over existence as well. [...] But, in the case of existing things, it is necessary to search for the antecedently determining ground. If there be no such ground, then the being in question exists absolutely necessarily (VIII ND).

19 Crusius also makes distinction between these two concepts. However, they do not belong to the distinction between ‘reason of being’ and ‘reason of knowing’ but to the distinction between the *a priori* y *a posteriori* demonstrations that Crusius explains in §33 DU.

20 According to Perin, Kant justifies the principle of sufficient reason in “two progressive steps: (i) the establishment of a transmutability or logical equivalence of the principle of contradiction and the so formulated “principle of determining, commonly called sufficient reason”; and (ii) the assurance that the latter principle, as long as specified as a principle of “antecedently determining reason”, is the reason of being or becoming to be [ration essendi vel fiendi] of what exists in a contingent way” (Perin, 2015, 523).

This means that the ‘principle of determining reason’ has universal scope in the field of knowledge. Therefore, a ‘consequently determining reason’ can be found for everything, and this principle is sufficient to establish a truth. On the contrary, in the field of being, only that which exists contingently has an ‘antecedently determining reason’, that is, a cause; if there exists something that does not have one, then this thing exists necessarily.<sup>21</sup> This restriction to the principle of reason of being only to contingent things does not appear explicitly in Crusius.<sup>22</sup> However, it will play an important role in distinguishing the different ways in which the two authors present their objections against the ontological argument, as we will see.

Finally, it’s clear that Kant’s division of the ‘principle of reason’ is much simpler than Crusius’, as has been said. This is because they also disagree about the scope of the ‘principle of reason of being’ regarding human actions. As we have already shown, for Crusius, free actions are ruled by the ‘principle of reason of moral existence’. However, this principle is different from the ‘principle of being’, which belongs to the ‘principle of reason of physical existence’, which governs physical world determinism. Nevertheless, Kant contradicts Crusius in this point, by arguing that free actions also have their ‘reason of being’.

So, too, in the case of the free actions of human beings: in so far as they are regarded as determinate, their opposites are indeed excluded; they are not, however, excluded by grounds which are posited as existing outside the desires and spontaneous inclinations of the subject, as if the agent were compelled to perform his actions against his will, so to speak, and as a result of a certain ineluctable necessity. On the contrary, it is in the very inclination of his volitions and desires, in so far as that inclination readily yields to the blandishments of his representations, that his actions are determined by a fixed law and in a connection which is most certain but also free. It is not a difference in the nature of the connection or the certainty which constitutes the distinction between physical actions and those possessed of moral freedom, as if these actions alone, subject to doubt in respect of their futurition and exempt from the chain of grounds, had a vague and indeterminate ground of coming to be. For, if that were the case, such actions would scarcely deserve to figure among the prerogatives of intelligent beings. But the way in which the certainty of their actions is determined by their grounds gives us all the room we need to affirm that they bear the characteristic mark of freedom. For such actions are called forth by nothing other than motives of the understanding applied to the will, whereas in the case of brute animals or physico-mechanical actions everything is necessitated in conformity with external stimuli and impulses and without there being any spontaneous inclination of the will (IX ND).

According to Kant, even free actions have a ‘reason of being’, not in an external being, but in the intelligence and the influx of will.<sup>23</sup> Therefore, it is not necessary to postulate

21 Longuenesse does a very clever analysis arguing that Kant jumped “too quickly from distinguishing between reason that and reason why to asserting that there is always a reason why” (Longuenesse 2001, 67-87).

22 Even when he speaks about different kinds of actions (constant and contingent) in §24 DU.

23 Nikkarla points out that, as regards to the difference between ‘ground’ and ‘determination’, Kant is closer to Leibniz and Wolff than to Crusius. “For Kant, a ground is that which determines, whereas Crusius thinks that a

another principle different from the ‘principle of being’ to explain human actions without introducing absolute necessity into them and eliminating moral responsibility.<sup>24</sup>

#### 4. Crusius’ objection against the ontological argument

Beside its implications in the moral field, Crusius’ reformulation of the ‘principle of reason’ also has a primary role in his objection against Leibniz’s and Wolff’s formulation of ontological argument, both based on that same principle. This objection is explained in his Natural Theology, the second part of his *Entwurf*. According to Crusius, only *a posteriori* demonstrations of the existence of God are possible. This is because any reasoning that starts from the field of concepts, arrives to its conclusion also only in the field of concepts, and it is impossible to infer any real existence from it (§377 E). This is the reason why Crusius finds no problem in accepting that existence is included in the idea of the most perfect being:

That of which it is said that nothing greater can be conceived, must possess every perfection, and possess it in the highest conceivable degree. Given that existence itself belongs to the number of perfections, if we attribute the concept of infinite perfection to a thing, we also must attribute to it the concept of constant and necessary existence (§137 E).<sup>25</sup>

However, even if Crusius accepts that existence is included in the concept of the most perfect being, for him, this does not imply that we also must accept that this is a demonstration of the existence of God. According to Crusius, these kind of inferences, the ones that allow us to know that a concept is included in the notion of another concept, are ruled by the ‘principle of reason of knowing’. To recall, this is the reason why we know that one concept follows from another. Therefore, as these inferences are based on the ‘principle of contradiction’, they can only have consequences in the logical order, but not in the ontological one. On the contrary, in order to lead to real existence, deductions must be based on the ‘principle of efficient cause’, which belongs to the ‘principle of being’, which refers to a thing considered in itself, existing outside the understanding, as has already been explained.

Given that every existence can only be proved by a reasoning based on a relation of cause an effect, even demonstrations of the existence of God cannot be carried out *a priori* by a geometrical method and based only on the ‘principle of contradiction’. In contrast, they must be carried out *a posteriori* and based on the ‘principle of sufficient cause’.

---

ground need not determine to be sufficient. According to Crusius, a free agent, whether it be God or a created rational soul, is a sufficient ground for its actions, even though in free action the effect does not have a determining ground. It is true, according to this view, that everything has a sufficient ground, but it is not true that everything necessarily has a determining ground. While respecting Crusius’ distinction between sufficiency of a ground and determination, Kant sides with Wolff and Leibniz on the question of free action” (Nikkarla, 2020, 258-259).

24 For a deep analysis of Leibniz, Crusius and the pre-critical Kant concept of free action see: Forman, 2013, 323-334.

25 It is possible that the fact that Crusius had included this argument in his Ontology, rather than in his Natural Theology, is what inspired Kant to call it “Ontological argument” (Harrelson, 2009, 160).

§234. On the contrary, in the demonstration of the existence of God, since it is asked for an efficient cause of the world, at least the principle of sufficient cause must be employed (§31), and this principle, by virtue of the concept of sufficient cause, can't be followed from the principle of contradiction [...]. This may well be what atheists obscurely perceive when they assure that the existence of God cannot be geometrically demonstrated (§234 E).

That is to say, the existence of God cannot be proved by the geometrical way because conclusions based on the 'principle of contradiction' only have a formal validity. Therefore, they are useful only on the logical order, but not in the ontological one. The epistemological meaning of the notion of existence reached by a reasoning that starts from *a priori* concepts and is based only on the 'principle of contradiction' is merely logical, but not real.<sup>26</sup> To confuse one with the other, as Crusius understands that Leibniz and Wolff do, constitutes an illegitimate step from the logical to the real order.

However, in order to satisfy the atheists in every possible way, some scholars had tried to prove the existence of God using exclusively the geometrical method and merely by the principle of contradiction. But it can be seen *a priori* that such a demonstration can't be right and that it is impossible to know the existence of God in any other way than by his work. One of those attempts is the Cartesian demonstration, which tries to deduce the existence of God from the concept of the most perfect being, a concept which would include existence. That is why it is thought that just by demonstrating the possibility of the most perfect being, his existence would be patent by the principle of contradiction (§235 E).

This is the reason why Crusius holds the 'Thomistic objection' against the ontological argument and argues that it is a syllogism with four terms, that falls into an equivocation fallacy. The term 'existence' does not have the same meaning in the premises than in the conclusion. In the premises, it means 'ideal existence', since it means that existence is included in the idea of God. In the conclusion, on the contrary, it means 'real existence', in the sense that God exists in reality.

This reasoning must go like this: the being that has every possible perfection, has also existence. God is a being that has every possible perfection, and so, he also has existence. Therefore, there is a God. This reasoning can be deceiving because the first sentence is an axiom and the other one a definition. Except that in its form it is not right, but it is a syllogism with four terms. The term "has existence" means

---

26 Heimsoeth sees in this objection made by Crusius one of the main breaks with dogmatic rationalism and an important antecedent of Kantian thought. "Zwar wird der sogenannte ontologische Beweis, der immer schon seit seiner ersten Aufstellung den krassesten Ausdruck eines Begriffsrationalismus darstellte, bestritten. Der Anspruch, die Existenz Gottes 'völlig nach geometrischer Manier, nemlich durch den bloßen Satz vom Widerspruch' zu erweisen, muß abgewiesen werden! Von der in einem Begriffe des Verstandes eingeschlossenen Existenz [...]. Das ist schon ein bedeutsamer Schritt vom klassischen Rationalismus weg in der Richtung auf Kant" (Heimsoeth, 1926, 26-27).

something different in the conclusion than in the major premise. In the last one, it refers to existence in the understanding because a concept in the understanding includes existence in itself in the sense that when it is thought it must be thought together with existence as a part of it. But in the conclusion, it refers to real existence outside the understanding. Both premises are ideal propositions, but the conclusion must establish a real proposition. That's why there is indisputably more in the premises than in the conclusion. Hence, even if one has demonstrated the possibility of a being that has every perfection, the only thing that this reasoning proves is that it is real existence outside the understanding is possible. But the question whether such a being exists outside the understanding still remains (§235 E).

For Crusius, this leap in the argumentation constitutes an illegitimate step from the logical to the ontological order. This illegitimate step is due to the lack of clarity in the formulation of the Leibnizian-Wolffian 'principle of reason', which introduces a confusion between the '*reason of being*' and the '*reason of knowing*'. As the former refers to a real thing outside the understanding, the latter only allows us to know that one concept follows from another. However, according to Crusius, in order to avoid this confusion, one must distinguish the properties that are attributed to a concept in the logical order from the properties that are attributed to a being in the real order. Therefore, based on this distinction, Crusius can agree with Leibniz and Wolff to the effect that in the concept of the most perfect being the notion of existence is included, but, at the same time, he can disagree with them in the fact that this inference proves that God exists in reality.<sup>27</sup>

§37. Sometimes we say that something is the reason for another thing, even if it is only the reason of knowing that thing [...]. This has to be taken into account not to fall into confusion and think, for example, that, in postulating a concept from which another one can be easily derived, with that, the real reason of the thing represented in that concept has also been explained (§37 E).

Furthermore, for Crusius, although the argument that proves that the idea of a most perfect being includes existence is not a demonstration of the existence of God, nevertheless it is not totally useless. It is useful in order to argue that, once the existence of God is demonstrated, his existence is necessary. This means that, if a maximally perfect being exists, it must necessarily exist.<sup>28</sup>

27 This objection against Leibniz and Wolff version of the ontological argument is very similar to the one made by Johannes Kater against Descartes formulation of Anselm's argument (Descartes, 2008, 203).

28 The idea that once God's existence has been proved, then we can attribute to him necessary existence because he is the most perfect being has already been stated by Saint Thomas Aquinas. "[...] Anselm's reasoning must be understood in the following way. Once we understand God, it cannot be thought what God is, and (at the same time) that he does not exist. However, it does not follow from this that someone cannot deny or think that God does not exist. Because he can still think that there is not something greater than which nothing can be thought. That is why his reasoning proceeds from a supposition, that there is something greater than which nothing can be thought" (Saint Thomas Aquinas, 1956, lib. 1 d. 3, q. 1, a. 2, ad. 4). The translation is mine.



But even if the existence of God cannot be proved by the concept of the most perfect being, the consideration that it includes existence has another utility. It shows that, as soon as every perfection is attributed to a thing that exists, then also necessary existence is attributed to that thing (§235 E).<sup>29</sup>

Kant will agree with Crusius in denying the possibility of a demonstration of the existence of God that moves from attributing existence to the idea of a perfect being to establishing its real necessary existence. However, in this text Crusius still maintains the idea that God is a necessary existent, because existence belongs to his essence, which Kant will deny. I think this difference is important because it shows that, for Crusius, there is still a link between maximal perfection and necessary existence. As we already said, if the concept of a perfect being includes necessary existence, once its existence has been established, the ontological argument can be used to prove that this being exists necessarily, because it has existence in its essence. The main contribution of this paper is that it is possible that Kant denied this and every possible link between maximal perfection and existence in order to also deny that something exists necessarily because it has existence in its essence, as we will see.

## 5. Kant's objection against the ontological argument

As we have already seen, Kant follows Crusius in criticizing Wolff's 'principle of sufficient' reason and in distinguishing the 'reason of being' from the 'reason of knowing'. However, his critique is not just the 'Thomistic objection' from the *Entwurf*, since he also criticizes the notion, typical of the Leibnizian-Wolffian tradition, of God as the being that has the reason of its existence in its essence<sup>30</sup>.

Kant states that nothing can have its reason of existence in itself. However, if God is defined as the being that has the reason of his existence in his essence, this principle would be violated. Thus, given that nothing is its own cause, any argument that tries to prove the existence of God from the concept of the most perfect being is invalid. Consequently, according to Kant, the being that exists necessarily has no reason of its existence. We say that it 'necessarily exists' because it cannot be thought as non-existing. However, this is only the 'reason of knowing' of its existence, that is, the 'consequently determining reason', but not its 'antecedently determining reason':

---

29 Here Crusius rejects the use of the 'principle of contradiction' and the 'principle of reason' to demonstrate the existence of God. However, he uses other two principles that allow him to prove that if God exists, then he necessarily exists. These are the 'principle of the inseparable' (that what cannot be thought as separate cannot exist separately) and the 'principle of the non-unifiable' (that what cannot be thought as united cannot be connected) (E §15).

30 Beyond his critiques to rational theology of a speculative nature, Kant maintains the canonical formulation of the problem of the existence of God, which he treats under that rubric not only in the pre-critical period, as it can be seen in his texts examined in this paper, but also in his works of the critical period (see: Kant, 1990, A 583-681 / B 611-658).

I find, indeed, the view repeatedly expressed in the teachings of modern philosophers that God has the ground of His existence posited in Himself. For my part, I find myself unable to support this view. To these good men it seems, namely, somehow rather hard to deny that God, the ultimate and most complete principle both of grounds and of causes, should contain within Himself the ground of Himself. Thus they maintain that, since one may not assert that there is a ground of God which is external to Him, it follows that He contains concealed within Himself the ground of Himself. But there could scarcely be anything more remote from sound reason than this. For when, in a chain of grounds, one has arrived at the beginning, it is self-evident that one comes to a stop and that the questioning is brought to an end by the completeness of the answer. Of course, I know that appeal is made to the concept itself of God; and the claim is made that the existence of God is determined by that concept. It can, however, easily be seen that this happens ideally, not really. Form for yourself the concept of some being or other in which there is a totality of reality. It must be conceded that, given this concept, existence also has to be attributed to this being. And, accordingly, the argument proceeds as follows: if all realities, without distinction of degree, are united together in a certain being, then that being exists. But if all those realities are only conceived as united together, then the existence of that being is also only an existence in ideas. The view we are discussing ought, therefore, rather to be formulated as follows: in framing the concept of a certain Being, which we call God, we have determined that concept in such a fashion that existence is included in it. If, then, the concept which we have conceived in advance is true, then it is also true that God exists (VI ND).

So far, Kant's reasoning is very similar to Crusius'. Both agree in that, while it is true that we have to confer existence to the concept of the most perfect being, it does not follow from that that it really exists. However, they disagree about the implications of this idea. On the one hand, at the end of his argument, Crusius states that if an argument proves that the concept of God is possible, it only proves that his existences is possible, but not real: "Even if one has demonstrated the possibility of a being that has every possible perfection, it has only been proved that its real existence is possible" (§235 E). On the contrary, Kant says that if an argument proves that the concept of God is possible, then it also proves that his existence is real: "If, then, the concept which we have conceived in advance is true, then it is also true that God exists" (VI ND). This statement by Kant is not far from Leibniz's description of the ontological argument as a solid but incomplete demonstration. For Leibniz, Anselm's proof is a valid argument, but it is not complete because the possibility of God has not been established. However, if it is shown that the idea of God is a possible or true idea, then the ontological argument proves that God exists in reality.<sup>31</sup>

---

31 "The argument for the existence of God taken from the concept of God was first discovered and stated, so far as I know, by Anselm, archbishop of Canterbury, in his book *Contra insipientem*, which still exists. [...] These arguments are valid, if only it is granted that a most perfect being or a necessary being is possible and implies no contradiction or, what amounts to the same thing, that an essence is possible from which existence follows". (Leibniz, 1976, 386).

The main contribution of this article is to pose that, possibly, Kant realized that, if it is shown that the idea of the most perfect being is a real idea, then the ontological argument is sound. And also, that if we accept that the idea of the most perfect being includes its existence, there is still a link that goes from the greatest perfection to necessary existence that could be held, not only in the ideal order, but also in reality. This is because if existence is included in the concept of the most perfect being, once its existence is proved, we must attribute to it necessary existence, as Crusius said. In that case, God would exist necessarily because his essence implies his existence, that is, because he has the reason of his existence in his essence. Now, this would contradict Kant's claim that nothing can have its reason of existence in itself. In addition, it would make the idea of the being which has the reason of its existence in its essence a coherent one, which Kant finds absurd.

If this is so, in order to maintain that no being can have its reason of being in itself, one must state one of two things: 1) That the idea of a most perfect being, which implies existence, is not a real idea, or 2) That the idea of a most perfect being is a true idea, but it does not imply existence. The first option leads to atheism, because if the idea of God is not a true idea, then his concept is contradictory and his existence is impossible. Therefore, God would not exist.<sup>32</sup> The second would lead one to state that maximal perfection does not imply existence as one of its perfections. That is to say, that the maximal perfection of the idea of God would not be the reason for this idea to imply existence. The only way to do this is to destroy every possible link between maximal perfection and necessary existence, denying that existence itself is a perfection. This way, if existence is not included in the concept of the most perfect being, even if its existence is proved, we will not be able to attribute to it necessary existence in the sense that it has the reason of his existence in its essence, as Crusius said.<sup>33</sup> However, this would be the only way in which the same principle that holds that 'nothing has the reason of its existence in itself', would be valid both for the real order and for the ideal order as Kant supposed. It would be valid in the ontological order because nothing could be cause of itself. At the same time, it would also be valid in the logical order because no idea would imply existence. It is possible that Kant followed a line of reasoning

---

32 One example of this choice is Findlay's ontological argument for the non-existence of God. This argument is based on the idea that the concept of a being that has existence in his essence is a contradictory or impossible concept: "For if God is to satisfy religious claims and needs, He must be a being in every way inescapable, One Whose existence and Whose possessions of certain excellences we cannot possibly conceive away. And modern views make it self-evident absurd (if they don't make it ungrammatical) to speak of such a Being and attribute existence to Him. It was indeed an ill day for Anselm when he hit upon his famous proof. For on that day he not only laid bare something that is of the essence of an adequate religious object, but also something that entails its necessary non-existence" (Findlay, 1948, 182).

33 This inference made by Crusius, based on the 'principle of the inseparable', could be considered a good example of the remaining possibility of a *a priori* knowledge in his philosophy. Possibility that Kant will completely rule out later on, as Hogan points out. "Crusius nevertheless remains committed to the possibility of substantive *a priori* knowledge of reality incompatible with Kant's mature philosophy. He develops his own distinctive and highly dogmatic epistemology as an alternative foundation for such knowledge. It is based on two highest "material" principles of knowledge, supposedly placed in our minds by God, which supplement the "merely formal" Principle of Contradiction. A *Principle of Inseparability* asserts that what cannot be thought of as separate cannot exist separately; and a *Principle of Non-Combinability* that what cannot be thought of as connected cannot be connected" (Hogan, 2009, 365).

similar to this one when he opted for the second option shortly after in *Beweisgrund*<sup>34</sup> and stated that existence is not a real predicate or a perfection.<sup>35</sup>

## 6. Conclusion

As we have seen, Kant follows Crusius in a certain way in his first objection against the ontological argument. Both agree that, in the idea of God, maximal perfection is the reason of knowing that this idea also includes existence, and that this only happens in the ideal order. They also agree that this does not constitute the reason of being, that is, the reason why God exists. Therefore, the existence of God cannot be proved by a reasoning that moves from the idea of maximal perfection to necessary existence. However, Kant takes the consequences of this principle far beyond his predecessor. Crusius, on the one hand, thought that this critique would just disprove the ontological argument and, at the same time, strengthen the *a posteriori* demonstrations. Kant, on the other hand, finds in those demonstrations the same principle expressed in the ontological argument, according to which, maximal perfection is the reason of necessary existence.<sup>36</sup> Crusius accepts this principle, but only in the ideal order, and not as a demonstration of the existence of God. He also accepts that, once the existence of God has been proved, this principle can be used to show that, in reality, the most perfect being has existence in its essence. Based on this analysis, the main contribution of this work to the ongoing debate on Kant's indebtedness to his predecessors is to pose the following: It is possible that Kant thought that if this principle – namely, the one that allows the reasoning from maximal perfection to necessary existence –, holds even in the ideal order, it could still be used to prove that, in reality, there is a maximal perfect being that has existence in his essence. It is possible that, in rejecting this way of reasoning, Kant ended up stating that the principle according to which nothing has the reason of its existence in its essence holds not only in the ontological order, but also in the logical one.<sup>37</sup> In fact, Kant did this shortly

34 "Existence is not an attribute" (Kant, 1900, 2:156). The translation is mine.

35 Boehm thinks that the whole Kantian critical philosophy is based on the idea that existence is not a predicate: "The attack on the ontological argument is presented within the context of the criticism of reason, not as an indispensable assumption of that criticism. As we now see, however, Kant's rejection of the supreme principle of pure reason, the PSR, depends on the claim that existence is not a predicate. For the claim that we cannot have legitimate knowledge of the 'obviously synthetic' supreme principle depends on the claim that existence is not a predicate. In fact, the Kantian project more generally depends on the same assumption" (Boehm, 2016, 566).

36 According to Heimsoeth, Kant would think that Crusius' demonstrations of the existence of God are still dogmatic. "Gottesbegriff. Ausführliche Beweise ('demonstrativische' und WahrscheinlichkeitsBeweise) von der Wirklichkeit des Gottes, von seinem Wesen und seinen Eigenschaften bilden das Kernstück von Crusius' Metaphysik; eine vollkommen gewisse und zuverlässige Erkenntnis von der 'schlechterdings nothwendigen und ewigen Substanz' ist unserm Verstande möglich, und von der theoretischen natürlichen Theologie zu leisten. Insofern also bietet diese Metaphysik, von Kants Kritik der Gottesbeweise aus gesehen, durchaus das Bild des 'Dogmatismus'" (Heimsoeth, 1926, 26).

37 This hypothesis is aligned with the following conclusion by Boehm. "The traditional ontological argument is assumed, albeit implicitly, in the assumption that the PSR is true. Every attempt to justify that principle would amount to justifying the claim that existence is a predicate. Therefore, whoever finds Kant's refutation of the ontological argument conclusive has a good reason to reject Spinoza's alternative PSR-arguments for the existence of God" (Boehm, 2016, 565-566).

after when he denied that existence is a perfection or a predicate. Therefore, while Crusius will still hold the idea that God exists necessarily because existence is in his essence, Kant will deny it. And this is why, while Crusius will still hold the possibility of a demonstration of the existence of God (by *a posteriori* arguments), Kant will also deny this possibility in his mature works.

## References

- Boehm, O. (2016), "The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought". *European Journal of Philosophy* 24 (3), 556-579.
- Byrd, J. (2008), "Kant's Compatibilism in the *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*", *Kant-Studien* 99 (1), 68-79.
- Crusius, Ch. A. (1987), *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, *Die Philosophischen Hauptwerke, IV.1*. Hildesheim: Georg Olms.
- Crusius, Ch. A. 2006. *Entwurf der notwendigen vernunft-wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, *Die Philosophischen Hauptwerke, II*. Hildesheim: Georg Olms.
- Della Rocca, M. (2010), "PSR" *Philosophers' Imprint* 10, 7. 1-13.
- Descartes, R. (2008), *Meditations on First Philosophy: With Selections From the Objections and Replies*, Oxford: Oxford University Press.
- Findlay, J. N. (1948), "Can God's existence be disproved?". *Mind* 57, 182.
- Forman, D. (2013), "Appetitus sub ratione boni: Kant's Practical Principles between Crusius and Leibniz". En S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca y M. Ruffing (Eds.) 2013. *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. 323-334. De Gruyter.
- Harrelson, K. J. (2009), *The Ontological argument from Descartes to Hegel*. New York: Humanity Books.
- Heimsoeth, H. (1926), *Metaphysik und Kritik bei Chr, A. Crusius*. Berlin: Dt. Verl.-Ges. für Politik und Geschichte.
- Hogan, D. (2009), "Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves". *Journal of the History of Philosophy* 47 (3), 355-82.
- Kant, I. (1922), *Gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin-Leipzig: Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1990), *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003), *Theoretical Philosophy 1755-1770, Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanzian, Ch. (2009), "Kant und Crusius 1763". *Kant-Studien* 84, 4, 399-407.
- Leibniz, G. W. (1976), *Philosophical papers and letters*, Boston: D. Reidel Pub. Co.
- Longuenesse, B. (2001), "Kant's deconstruction of the principle of sufficient reason". *The Harvard Review of Philosophy* 9 (1), 67-87.
- Lu-Adler, H. (2021), "Kant and the principle of sufficient reason". *Review of Metaphysics*, 74, (3), 301-30.

- Nikkarla, M. (2020), "Grounds of Existence in Kant's *New Elucidation*", *International Journal of Philosophy* 11, 250-271.
- Perin, A., (2015), "The Proof of the Principle of Sufficient Reason: Wolff, Crusius and the Early Kant on the Search for a Foundation of Metaphysics". *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 71, Fasc. 2/3, Metaphysics: Historical Perspectives and its Actors, 515-529.
- Saint Thomas Aquinas, 1956. *Scriptum super sentiis*. Paris: Lethielleux.
- Sassen, B. (2014), "18th Century German Philosophy Prior to Kant". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/18thGerman-preKant/>.
- Schönfeld, M. (2000), *The philosophy of the young Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Spoerhase, C. (2010), "A case against skepticism: On Christian August Crusius logic of hermeneutical probability", *History of European Ideas* 36. 251-259.
- Watkins, E. (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: : Cambridge University Press.

## El Recuerdo: La huella de lo eterno en el hombre en el pensamiento de Søren Kierkegaard

### Recollection: The Human Being's Footprint of Eternity in Kierkegaard's Thought

CATALINA ELENA DOBRE\*

**Resumen:** Si bien el tema del recuerdo no llama la atención de manera tan recurrente cuando se trata de la filosofía de Søren Kierkegaard, nos damos cuenta de que el filósofo menciona con sutileza, pero con frecuencia, tanto el concepto de memoria como también el recuerdo. Esto indica que el recuerdo no es solo un movimiento opuesto a la repetición, como a veces nos limitamos a pensar, sino que hay una importancia y una potencia del mismo en el desarrollo de la individualidad en la presencia de lo eterno en el tiempo. En estas páginas me propongo una incursión en el pensamiento de Søren Kierkegaard, con el objetivo de analizar y comprender la “fuerza del recuerdo” y su relación con la *repetición*, el *arrepentimiento* y la *eternidad*, para enfatizar su relevancia en la narrativa de la singularidad.

**Palabras clave:** recuerdo, memoria, repetición, arrepentimiento, temporalidad, eternidad.

**Abstract:** Although the concept of recollection does not draw attention so recurrently when it comes to the philosophy of Søren Kierkegaard, we realize that the philosopher subtly, but frequently, mentions both: the concept of memory and the recollection in its authorship. This proves that memory is not only a movement opposed to repetition, as we sometimes limit ourselves to think, but that it is important and has a particular potency in the development of individuality in the presence of the eternal in time. In these pages I propose an incursion into the thought of Søren Kierkegaard, with the aim of analyzing and understanding the “force of recollection” its relationship with repetition, repentance, and eternity, emphasizing its relevance in the narrative of singularity.

**Keywords:** recollection, memory, repetition, repentance, temporality, eternity.

---

Recibido: 17/05/2023. Aceptado: 14/08/2023.

\* Profesora Investigadora. Actualmente realizando una estancia postdoctoral en la Universidad Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Educación, México. Contacto: [dobre@tec.mx](mailto:dobre@tec.mx). Líneas de investigación: filosofía de Søren Kierkegaard, filosofía existencial, antropología filosófica, ética. Actualmente está trabajando el proyecto: “Persona, cultura y sociedad, en el ámbito de la intertextualidad e interculturalidad discursiva para un mundo inclusivo. Un diálogo transversal de las humanidades”. Las más recientes publicaciones son: 1. La belleza ética como realización del telos interior en Kierkegaard (*Revista Portuguesa de filosofía*, vol. 78, no. 4/2022), 2. La filosofía existencial como ‘vox clamantis in deserto’. La lectura shestoviana de la filosofía de Kierkegaard (*Revista Thémata*, no. 65/2022).

## Introducción

Abordado siempre desde las categorías más inquietantes como la angustia, la desesperación, la fe, el tiempo y la eternidad, el concepto de recuerdo en la filosofía de Kierkegaard sigue pasando desapercibido, excepto pocos estudios<sup>1</sup>. Desde mi punto de vista, existe en Kierkegaard un modo de comprender el concepto de recuerdo que tiene implicaciones muy relevantes para su antropología cristiana.

El recuerdo es la manifestación de la memoria y el olvido su aniquilación; a este último, San Agustín lo comprendía como “una privación de la memoria” (1997: 31). El olvido representa una forma de evasión; es decir, evadir una responsabilidad, evadir nuestros recuerdos que nos interpelan y nos invitan a tomar una decisión; sin embargo, contra el olvido, el recuerdo es siempre la salvación.

El filósofo danés Søren Kierkegaard afirmaba que recordar no es acordarse de algo, sino que el recuerdo tiene el poder de evocación y de creación de un sentido y de una identidad. Mediante los recuerdos somos presencia, ya que recordar significa dar continuidad, integrar el pasado en nuestro presente y sentir que pertenecemos, que tenemos sentido. El que no quiere recordar, el que no se quiere vincular con su pasado es un ser humano fragmentado, nivelado. Esto significa que un recuerdo no es un mero retorno al pasado, sino que está presente en la narración de uno mismo en su presente. La memoria es tan importante para el ser humano, que en el momento en el cual empieza a desvanecerse la persona pierde su identidad, y no sabe ya quién es<sup>2</sup>.

Es verdad que los filósofos griegos, sobre todo Platón<sup>3</sup>, hablaban más de *anámnēsis* (ἀνάμνησις) un tipo de rememoración de un pasado remoto, mediante el alma (razón) que era inmortal y tenía la capacidad de recordar lo antes conocido en un mundo suprasensible y eterno (Platón). Sin duda, se refería a una memoria con una función epistemológica, des-cuidándose por completo la capacidad de recordar y evocar un pasado individual.

A pesar de esta interesante postura de Platón con relación al significado de la *ἀνάμνησις*, es a partir de San Agustín que se recupera el sentido individual de la memoria, por lo que se vuelve el vínculo originario con lo eterno en el hombre, con lo duradero en el tiempo; es lo que le da una identidad propia en la narración de una historia singular. La memoria sostiene la durabilidad de nuestras vivencias en el tiempo. Su esencia está en su capacidad de despertar el recuerdo y, mediante él, hacer presente nuestra memoria. Un ser humano puede vivir toda la vida sin saber quién es, pero, en un momento dado, surge algo insignificante y despierta lo que había almacenado en el abismo de su alma. Esto significa que, sin darnos cuenta, nos narramos en el tiempo, nuestra historia no se disipa en el pasado, no se pierde, sino que se hace presente; y así entendemos de dónde venimos y quiénes somos.

1 Fitzpatrick, M. (2013). *The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic Occasion to Transcend Unfreedom*. *The Heythrop Journal*, 55(5), 871–882; y Thorbjörnsson, G. B., & Verstrynge, K. (2015). “Marvel at Nothing”: Reconsidering Kierkegaard’s Category of Recollection through Social Networking Services. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 20(1), 191–217; Nathaniel Kramer. (2015). “Psychology” en Steven M. Emmanuel, William McDonald, Jon Stewart (Eds), *Kierkegaard’s Concepts*; USA: Routledge.

2 Como se ha demostrado, por ejemplo, en el caso de la enfermedad de Alzheimer.

3 Nos referimos aquí a diálogos como *Menón*, *Fedón* o *El banquete*. Platón (1997), *Diálogos*, vol. II y vol. III, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.



El recuerdo está siempre separado de la acción presente: como en el caso del personaje proustiano (Proust, 2013: 67-68) cuyo recuerdo se empieza a deslizar del acto de comer en sí, y lo conduce hacia algo que ya no tiene presencia en el tiempo real, pero tiene presencia en el tiempo interno (y eterno).

Cuando recordamos, en nuestra mente se representa algo ausente; y esta ausencia se hace presencia, ofreciendo un sentido, por lo mismo “la relación entre ausencia y presencia constituye el tronco común entre la imaginación y la memoria” (Kierkegaard, 2009: 102). Sin la memoria la vida será una total ruptura, un cúmulo de fragmentos aislados imposibles de unir, puesto que *el recuerdo hace esta labor de hilar nuestra memoria y de crear una narración de nosotros mismos*.

Vladimir Jankélévitch, afirmaba que “la memoria es más el ejercicio de un poder que el acercamiento de un haber, y es más la recreación activa del pasado que el registro de este pasado” (2006: 18). Por lo mismo, la memoria nos ayuda a recrear todo aquello que somos y tiene un valor significativo para nuestra existencia. El recuerdo tiene que ver con el ser en el tiempo, con una presencia que viene del más allá de la memoria inmediata; tiene que ver con el hecho de que somos espíritu y no una mera conexión biológica entre cuerpo y mente.

Cuando se trata el tema de la memoria, en la historia de la filosofía, siempre señalamos a filósofos como San Agustín, Henri Bergson o Paul Ricoeur que, si bien tienen páginas enteras dedicadas al sentido y a la fuerza de la memoria, olvidamos la aportación de Søren Kierkegaard en este sentido. Su pensamiento está enfocado al tema de la relación entre la temporalidad y el ser singular, el individuo, como un eje central de su escritura. Esta relación implica un marco de categorías que nos ayudan en esta narrativa kierkegaardiana del tiempo y de la identidad personal (como devenir espíritu): elección, repetición, instante, memoria, recuerdo, desesperación, angustia, eternidad, Dios, libertad, contemporaneidad, fe, etcétera.

En estas páginas no voy a analizar la relación del recuerdo y la memoria con todas estas categorías, sino que me interesa comprender la “fuerza del recuerdo” y su relevancia para la narrativa de la singularidad, aunando la idea de que, sin el recuerdo, sería imposible entender nuestra relación con lo eterno. Para esto, iniciaré especificando la diferencia entre memoria y recuerdo, que hace Kierkegaard, enfatizando en la importancia que el recuerdo tiene en el proceso de devenir sí mismo y en la conciencia de la identidad. Otro punto importante que quiero demostrar es que la repetición<sup>4</sup> y el recuerdo no son categorías opuestas, así como se considera, sino que el recuerdo es un proceso importante en la realización de la repetición junto con el arrepentimiento. Y, por último, trataré de demostrar la relación entre el recuerdo y lo eterno en el corazón del hombre.

## **1. “Recordar es un verdadero arte”: Memoria y recuerdo en la filosofía de Kierkegaard**

Es difícil ubicar con precisión cuándo aparecen, por primera vez en la obra kierkegaardiana, las reflexiones en torno a la *memoria* y el *recuerdo*. Aunque las identificamos a partir del escrito *O lo uno o lo otro*, *Etapas en el camino de la vida* o en algunos *Discursos edificantes*, es posible que, en los escritos anteriores a 1843, aparezcan ideas apuntadas en

---

4 Aunque se harán referencias a otras obras kierkegaardianas, me centraré más en el escrito *La repetición*, ya que en este escrito es donde Kierkegaard hace esta relación entre recuerdo y repetición.

sus *Diarios*. No me propongo hacer una indagación histórica y estadística del concepto. Pero sí es cierto que podemos identificar en la escritura del danés una verdadera filosofía de la memoria en la Modernidad y, por lo mismo, reflexiones originales en torno al sentido del recuerdo que, desde la antigüedad griega<sup>5</sup>, pasando por San Agustín y John Locke, cayeron en el olvido, hasta Kierkegaard y luego han sido retomadas por varios pensadores del siglo XX.

Para el filósofo danés, el recuerdo deja de ser *anámnesis* de un mundo de las ideas eternas (ideales); y deja de tener una función meramente epistémica (metafísica), tomando una faceta totalmente existencial, plasmando un acercamiento ético-antropológico, que tiene que ver con el devenir sí mismo (individualidad) que es un proceso de continuo crecimiento, que refleja la conciencia de ser en el tiempo.

Cuando hablamos sobre el tema del recuerdo en Søren Kierkegaard pensamos de inmediato en el apartado *In vino veritas* del escrito *Etapas en el camino de la vida*, donde afirmaba con toda razón: “el recuerdo es como un buen vino que, aunque embotellado, todavía conserva el aroma de lo que fue” (Kierkegaard, 2009: 24), enfatizando claramente que recordar no es acordarse de algo en la inmediatez de nuestra vida; sino que el recuerdo tiene el poder de evocación y de creación de un sentido y de una identidad. Recordar significa dar continuidad a la personalidad, a la vida, integrar el pasado en el presente y sentir que nos pertenecemos, que tenemos una historia.

*Etapas en el camino de la vida* es el texto en el cual profundiza Kierkegaard sobre la memoria y el recuerdo. En la primera parte, llamada *In vino veritas. Un recuerdo*, el autor seudónimo, Wilhem Afham hace esta distinción entre *at huske* y *at erindre* (traducidos por *acordarse* y *recordar*); donde acordarse tiene que ver con cosas casuales de la vida (me acuerdo esto o aquel, me acuerdo de una persona, de un lugar, etcétera); mientras que el recordar “está relacionado con lo eterno en el hombre” (Kierkegaard, 2009: 25), porque es un proceso que implica internalización. Lo que es recordado ya no existe exteriormente, sino que se transforma en un objeto ideal de la conciencia (Stephen, 199: 232).

Al hacer esta distinción, Kierkegaard separa la memoria del recuerdo; es decir, el recuerdo no es una potencia de la memoria (como era en San Agustín); sino que “la memoria es inmediata y recibe sus provisiones de lo inmediato. El recuerdo siempre es reflexivo, por eso recordar es un verdadero arte” (Kierkegaard, 2009: 31). Dicho de otro modo, la memoria, aunque trae detalles del pasado, está relacionada más con la inmediatez; mientras que el recuerdo está en elación a lo eterno, como lo veremos.

Patrick Stokes (2015) sostiene que, con relación a esta diferencia, la memoria es involuntaria y el recuerdo es voluntario. Claro que la memoria aporta al recuerdo porque conserva las vivencias; sin embargo, recordar no se reduce solo a la actividad de la memoria; es decir, el recuerdo pertenece a la memoria, pero no es en su totalidad memoria porque no reproduce exactamente los eventos guardados. El recuerdo evoca una vivencia, no la reproduce; por lo mismo, es activo y creativo es, como dice Kierkegaard, “reflexión a segunda potencia”.

---

5 David D. Posen sostiene que “el filósofo danés ha sido caracterizado a menudo como un oponente enérgico del recuerdo en sentido clásico griego” (Posen, 2009: 27). ¿Qué quiere decir esto? Es necesario comentar esta cita. Exponerla. ¿Qué implicaciones tiene este argumento? ¿Por qué es importante resaltarlo para este artículo?

Si bien memoria y recuerdo son manifestaciones de la conciencia, el recuerdo no es un proceso mecánico, sino que se trata de una “actitud ante la vida” como afirma Nordentoft (1980, p. 76); es un vivir desde el espíritu. El recuerdo implica unas fluctuaciones, un “juego de contraste de estados de ánimo”, como dice Kierkegaard (2009: 32).

Relacionado con esto, sostengo que el recuerdo juega un papel importante en el proceso de devenir espíritu en Kierkegaard; es decir, procesado por la memoria, mira al pasado, pero implica también crear la interioridad en su devenir hacia el futuro. En otras palabras, recordar es traer del pasado aquello que tiene un significado esencial para la creación (el desarrollo) de la interioridad, además de ser un proceso abierto al futuro. Esto es el significado ético y antropológico del recuerdo, ya que evoca y crea la constitución de la identidad propia de la personalidad.

Considerando lo que dice Stokes, de que en la Modernidad la filosofía se reorganiza con relación al tema de la conciencia (Stokes, 2015: 12); sostengo que Kierkegaard mismo reorganiza su filosofía alrededor del problema de la *conciencia* que es dinámica y dónde la elección, el arrepentimiento, la repetición (*Gjætagelsen*) la memoria y el recuerdo, representan manifestaciones de esta dinamicidad que marcan el sentido de la temporalidad.

El filósofo danés comprende la *conciencia como relación*. No es una conciencia estática, constituida por la identidad consigo misma, sino que se trata de una conciencia como relación de contrarios; es el espíritu, es el devenir como un reconstruir (repetición); un devenir no necesario, sino desde la libertad. En este proceso, el recuerdo (*Erindring*) tiene un papel muy importante porque aparece para *reconstruir y recrear*. ¿Qué debe recrear?

A esta pregunta contestaré con otra pregunta: ¿Qué es lo que debemos recordar? ¿Cuál es el objeto del recuerdo para Kierkegaard? De entrada, hay que decir que no se trata de una realidad arquetipal, como en Platón. El filósofo danés considera que este objeto es incomunicable, es un secreto que está fuera de las miradas profanas de la mundanidad y, por lo mismo, es lo esencial. Afirma Kierkegaard, a través de Wilhelm Afham, que “solo se puede recordar aquello que es esencial” (Kierkegaard, 2009: 29). Lo esencial es ser espíritu; entonces: ¿Qué debemos recrear? Aquello que es esencial; nuestra vida desde el espíritu manifestado en la personalidad entera. Lo esencial es lo eterno que ya está puesto en el corazón del hombre, como diría Kierkegaard, y como analizaremos más adelante.

A través de los recuerdos somos presencia, ya que recordar significa dar continuidad, integrar el pasado en nuestro presente y sentir que pertenecemos, que tenemos sentido. El que no quiere recordar, el que no se quiere vincular con su pasado es un ser humano fragmentado, nivelado ya que, como afirma David Lapoujade, “recordar es regresar, es despertar emociones que son el efecto que produce el fluir del tiempo en la sensibilidad” (2011: 7).

Kierkegaard no considera el recuerdo como un cúmulo de datos de hechos y vivencias almacenados; no es el recuerdo como hábito (como diría Henri Bergson<sup>6</sup>); al contrario, tiene esta capacidad creativa, reconstructiva. Cuando recreamos, el recuerdo trae a la superficie

6 En su escrito más importante llamado *Materia y memoria*, Bergson hace una diferenciación clara entre recuerdos que son representaciones por ser el resultado de un hábito, como un mero mecanismo; y lo que él llama “imágenes-recuerdo”. Se trata, como dice el filósofo francés, de dos memorias: una que *repite* y otra que *imagina*, criticando las posturas psicologizantes que reducen precisamente la memoria a un automatismo. “El recuerdo-espontáneo, que se esconde sin dudas tras el recuerdo-adquirido (hábito) puede revelarse a través de iluminaciones bruscas” (Bergson, 2006, pp. 96-101).

algo esencial para nosotros, algo que tiene un significado para nuestra identidad personal como espíritu. En este proceso, la memoria puede aportar algo específico; pero de ahí, el recuerdo empieza a tejer su historia, reescribiéndola.

Kresten Nordentoft, en su análisis de la categoría de recuerdo, llamado *Recollection* (*Erindring*), propone una separación que se tiene que hacer entre el *recuerdo estético* y el *recuerdo ético*, en la filosofía de Kierkegaard (Nordentoft, 1980: 76-77). Esto hace sentido si pensamos que el esteta vive en relación a una memoria poética, vive relacionado con un ideal, con una fantasía y, por lo mismo, el esteta vive en una retrospectiva, en el pasado, en un “amor-recuerdo”, como por ejemplo el Joven del escrito *La repetición*<sup>7</sup>. El recuerdo que lo estanca en un estado de ánimo desesperado. Al esteta le falta recrear su realidad presente mediante el recuerdo; le falta, como diría el Juez Guillermo, “memoria de su propia vida” (Kierkegaard, 2007:181).

En cambio, el recuerdo ético tiene que ver con el arrepentimiento y con el proceso de devenir sí mismo, de devenir espíritu, que implica un *Erindring*, un recuerdo de lo esencial.

## 2. Repetición, recuerdo, arrepentimiento

En el libro *La repetición*, Kierkegaard decía que:

Cada uno debe de hacer verdad en sí mismo el principio de que su vida ya es algo caducado desde el primer momento que empieza vivirla, pero en este caso es necesario que tenga también la suficiente fuerza vital para matar esa muerte propia y convertirla en una vida auténtica. [...] Esta forma de recordar es cabalmente la proyección retroactiva de la eternidad en el presente (2009: 39).

¿No es, por si acaso, esta proyección retroactiva de la eternidad en el presente, la repetición misma? ¿Será posible la repetición sin el recuerdo y sin el arrepentimiento?

El concepto de arrepentimiento aparecerá con recurrencia en la escritura kierkegaardiana, a veces sutilmente, para marcar el significado del perdón y, con ello, de la elección misma. Desde el *Equilibrio entre lo estético y lo ético*, pasando por *In vino veritas* o los *Discursos edificantes*, el concepto viene a señalar que una vida auténtica (cristiana) es, en el fondo, la aceptación del pecado original (*Synd*), de la condición de seres caídos en el tiempo; y, a la vez, una reconciliación con la historia singular de cada individuo, con la que uno es, y esta reconciliación es arrepentimiento<sup>8</sup>. El pecado problematiza la conciencia de lo que somos y la coherencia de nuestras obligaciones éticas, como afirma Andrew Jampol-Petzinger (2019: 389).

7 “La gran ventaja del recuerdo es que comienza con una pérdida, por eso es tan seguro, pues ya desde el principio no tiene nada que perder” (Kierkegaard, 2009, p. 38).

8 Si bien el arrepentimiento puede tener matices en los diferentes autores seudónimos de Kierkegaard, ya sea solo como la consideración ética de lo que no se puede remediar pero ante lo cual tomamos una posición de asumirla para que otro futuro sea posible, o ya sea con la consideración más profunda religiosa de que nos pone en relación con la ruptura de origen, en cualquiera de ellos el arrepentimiento es un acto y un camino relacionado con un tipo de reconciliación, lo que quiero decir es que tiene un carácter transversal.

No hay reconciliación si no hay recuerdo. Se trata de recordar quién es uno esencialmente para poder perdonar, ya que, como piensa Kierkegaard, arrepentirse profundamente significa a la vez perdonar y, a través del perdón, uno recibe la Gracia y, a la vez, se recibe a sí mismo. En el arrepentimiento se produce un actuar interno, que es posible mediante el recuerdo y, por lo mismo, la repetición, y esto sitúa al individuo en una relación con lo eterno. Cuando un ser humano se elige, en el fondo lo que hace es rescatarse a sí mismo del pasado, para devolverse a sí mismo en el presente, en el cual está también el futuro. Aquí entra la creatividad del recuerdo, que no solo trae en el presente lo esencial de uno mismo. Esto significa que recordar no implica traer a la memoria hechos; sino recordar lo que uno es como “herida” existencial (el pecado), intrínseca al origen del yo. En este proceso, uno se recibe a sí mismo como nuevo y así se reconcilia consigo mismo. Afirma Wilhelm Afham, en *In vino veritas*: “el arrepentimiento es un recuerdo de la culpa” (Kierkegaard, 2009: 34). No se trata de una culpa moral, sino de una culpa genuina, como dice Kierkegaard en su escrito *El concepto de la angustia*, una culpa que es el pecado (*peccatum originale*), la caída (Kierkegaard, 2012: 64)<sup>9</sup>.

Un ser humano es él y su historia a la vez; es su pasado, inclusive el heredado y, por lo mismo, es él y su culpa a la vez; es él y su condición de ser caído. Cuando se produce el acto de elección de sí mismo, uno debe tener la fuerza de arrepentirse: de sí mismo, de su pasado, de su familia, de su especie, “hasta que se encuentra él mismo en Dios” (Kierkegaard, 2007: 96). Por lo que, arrepentirse significa recordar y perdonar aquello que esencialmente somos, y de ahí poder redimirnos, reconstruirnos tras la repetición, que es un movimiento que implica no solo el pasado, sino el futuro y el presente simultáneamente, para que un hombre pueda nacer de nuevo ante Dios.

El recuerdo verdadero surge cuando el individuo se elige a sí mismo, y decide vivir éticamente su vida. Así, el individuo ético vive de igual manera con esperanza y recuerdo para poder estar en el presente. Su recuerdo es la expresión esencial de su arrepentimiento, como antes mencioné. Una vida ética genuina es posible cuando el individuo elige y acepta que su vida y sus acciones están arraigadas a algo que los sobrepasa, a la trascendencia cuya presencia le hace recordar su condición.

En el escrito *La repetición*, Kierkegaard, a través del seudónimo Constantin Constantius, sostiene que “repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentidos contrarios” (Kierkegaard, 2009: 27). El recuerdo y la repetición son como dos hojas que nacen del mismo tallo, solo que una crece en una dirección y la otra en el sentido contrario. Sin embargo, el tallo no puede formarse sin sus hojas. Así también el espíritu del hombre, el devenir sí mismo, no es posible sin la repetición y sin el recuerdo, ya que la repetición misma es recordar hacia adelante.

La advertencia de Constantin, en su libro, es no quedarse en el mero recuerdo, porque entonces uno se quedaría atrapado en un eterno pasado y esto “hace al hombre desgraciado” (Kierkegaard, 2009: 27); por eso el recuerdo debe traer consigo el arrepentimiento; para advertir al ser humano de que hay una tarea por hacer (recordar adelante); por eso, para

9 Si bien la noción de culpa en Kierkegaard también adquiere matices, sea se relacione con un acto particular o sea que se relacione con la noción de pecado, lo que queremos evidenciar es que hay un sentido de culpa en cualquiera de las modalidades, es decir de una responsabilidad implícita.

que tenga fuerza, al recuerdo hay que revigorizarlo desde la repetición. Es así como el Joven poeta de *La repetición*, mientras vive solamente desde el recuerdo de su amor, vive en desgracia. Pero una vez que vive la tormenta, a través de Job; es decir, una vez que vive un arrepentimiento, elige y llega a ser sí mismo. Este devenir es la repetición: cuando el individuo “recibe por duplicado lo que antes poseía” (Kierkegaard, 2009: 202).

Nathan Alden Barczy, en su artículo *Movement of the Soul: Platonic Recollection, Kierkegaardian Repetition and Covenant Invocation*, sostiene que

la afirmación de Kierkegaard, de que el recuerdo no es más que la repetición hacia atrás indica su opinión de que el pasado no es menos contingente que el futuro. El movimiento de fe de creer que el mundo será restaurado en el futuro, es para Kierkegaard el mismo movimiento que la fe de creer que lo eterno ha entrado en el tiempo, en el mismo punto en el pasado (Barczy, 2011: 5).

La repetición es imposible sin el recuerdo porque se necesita de la memoria del pasado para poder abrir el flujo del futuro en el presente; esto hace que el individuo pueda devenir sí mismo como un ser consciente de su valor eterno. Ambos movimientos son importantes, aunque para Constantin Constantius la filosofía antigua enseñaba que todo se reduce a la reminiscencia (recuerdo), y la filosofía moderna enseñará que la vida es repetición. La oposición que pone Constantius entre recuerdo y repetición es para marcar que, en el pensamiento griego, la función del recuerdo era meramente epistémica y metafísica; mientras que la repetición es la nueva filosofía: la filosofía del espíritu del ser singular, del devenir sí mismo y de recibirse cualitativamente en esta singularidad que cada persona es. La existencia auténtica para Kierkegaard significa devenir y devenir significa el descubrimiento del yo en nuestra interioridad. El movimiento del devenir es la repetición (que necesita del recuerdo): se deviene lo mismo (lo esencial que se debe recordar); pero a la vez se deviene como nuevo.

Como sostiene Niels Eriksen, “en el recuerdo el devenir se remonta al ser; en la repetición el ser surge del devenir; en el recuerdo el ser precede al devenir mientras que en la repetición el devenir precede al ser” (2000: 50). Lo único constante en todo este proceso es lo eterno. Reiterando a Eriksen, podemos decir que en el recuerdo el espíritu se remonta a lo eterno; en la repetición, el devenir procede de lo eterno. Y, como diría Kierkegaard, el recuerdo – y, añadiría, la repetición –, tratan de mantener la continuidad de lo eterno en la vida de los hombres, asegurándole una existencia temporal (Kierkegaard, 2009: 25-26) y esto es el fundamento de la personalidad: “ser capaz de vivir en el tiempo como una persona irreductible a la biología o las determinaciones culturales, sociales” (Pattison, 2015: 253). Esto es posible a la doble estructura del tiempo (pasado y futuro) que piensa Kierkegaard, cuya unidad está puesta por lo eterno (el Instante).

### 3. La fuerza del recuerdo como huella de lo eterno en el hombre

George Pattison en su escrito llamado *Eternal God. Saving Time*, sostiene con razón que Kierkegaard crea un contraste polémico entre el tiempo y la eternidad (Pattison, 2015: 247)

sin el cual sería difícil comprender la estructura del yo, la elección, la vida ética, la existencia en sí, la repetición, la libertad, el amor, la fe o la contemporaneidad. Para el filósofo danés, a través de nuestra existencia temporal podemos alcanzar la eternidad hacia adelante, como hemos visto a través de la repetición y el recuerdo, ya que, “existir como espíritu, significa existir como abierto al futuro, en relación con lo eterno” (Pattison, 2015: 252), y para poder hacer esto, uno debe cultivar en su corazón la relación con lo eterno.

En el año 1847, Kierkegaard publicaba, entre otras obras, *Un discurso ocasional*, conocido también como *La pureza del corazón*, que invita a la reflexión en torno de ¿cómo logramos purificar el corazón? Esta pregunta gira alrededor del concepto de Individuo (*Den Enkelte*) que representa la columna vertebral de toda su escritura, porque este individuo es sinónimo con espíritu, con interioridad. La constante preocupación de Kierkegaard fue concientizar el peligro que representa la multiplicidad del mundo y el autoengaño para la interioridad, como resultado de una falta de elección de sí mismo auténtica que surge de no querer conocer y asumir la verdad de la propia existencia; por eso, hay que purificar el corazón. Partiendo del Eclesiastés (7, 3) Kierkegaard está convencido de que “el corazón puede cambiar para mejorar” (pero esto depende de la disposición, de una honesta confesión ante sí mismo en silencio para escuchar la propia conciencia como individuo singular. Kierkegaard cita a Juan (4, 24): “Un hombre no puede engañosa e insinuantemente mantenerse cerca de Dios con la lengua mientras su corazón está alejado”.

En este proceso de purificación, un papel importante lo tiene el recuerdo. El que no quiere recordar, vivirá con un corazón dividido, ya que los seres humanos pueden vivir toda la vida sin saber quiénes son. Pero en un momento dado, en un *Instante*, como dice Kierkegaard puede pasar que algo insignificante despierte lo que en la memoria se había almacenado. Kierkegaard parte de la idea que “Dios ha puesto la eternidad en el corazón de los seres humanos” (Eclesiastés 3, 11). Con esta idea, el sentido del tiempo cambia totalmente. El hombre no solo “tiene” un tiempo como una dimensión abstracta, sino que “vive” en el tiempo que cobra la dimensión de la temporalidad en el cual lo eterno es el fundamento.

El problema del tiempo, que es un muy complejo<sup>10</sup>, se transforma, para nuestro filósofo, en un debate ético y antropológico, dado que la eternidad define en esencia la estructura de lo que el hombre es. Por eso, en la *Enfermedad mortal*, dice que el espíritu del hombre no es un yo puro; es una relación, una síntesis de necesidad y libertad; cuerpo y alma, eternidad y temporalidad (Kierkegaard, 2008: 33). A partir de aquí lo *eterno* en el corazón del hombre es lo que da sentido a lo temporal.

Kierkegaard delimita así una diferencia entre tiempo y eternidad. El tiempo es la sucesión lineal, abstracta, de momentos sucesivos, de causas y efectos; que divide nuestra vida en (infancia, juventud, y vejez) y que mide el cambio. Mientras que la existencia se vive en términos de eternidad —ya que el devenir espíritu (un ser singular) se da en el momento que lo eterno (instante) está en el tiempo—, que se vive como un permanente salir de la condición finita. “El instante es esa cosa ambigua en la que entra en contacto el tiempo y la eternidad —con lo que queda puesto el concepto de temporalidad— y, donde el tiempo

10 No es la intención de este artículo tratar al fondo el problema del tiempo en la filosofía de Kierkegaard, ya que es un tema muy complejo que implica un estudio aparte, además de que es un tema muy analizado con relación a la autoría kierkegaardiana.

está continuamente seccionando la eternidad y esta continuamente traspasando el tiempo, solo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro”, afirma Kierkegaard a través de Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* (Kierkegaard, 2012: 163).

El presente, el pasado o el futuro, sin lo eterno carecen de sentido. Cuando lo eterno está en el corazón del hombre, el futuro se vuelve el tiempo de la existencia; es decir, se vuelve posibilidad. Y, cuando toma conciencia de que el instante es la plenitud de la existencia, el hombre ya no es cualquier hombre, sino que vive un tipo de epifanía que le revela la singularidad de su ser; esta epifanía es el *Instante*, este “átomo de eternidad” (Kierkegaard, 2012, p. 162) que invita al hombre a una transformación de sí mismo, pero no una alteración, ya que la existencia está cargada de la posibilidad de descubrirse en su interioridad entendida por Kierkegaard como “el manantial que salta hasta la vida eterna y lo que brota de este manantial es precisamente seriedad” (Kierkegaard, 2018: 80).

La eternidad es la medida auténtica de nuestra existencia, la que da sentido. A través de la eternidad el individuo se descubre como ser singular en su temporalidad, deviene consciente de lo que es; se asume en su existencia y se elige espíritu. Es así como a través de la eternidad, el pasado se transforma y el futuro también; los dos emergen en una plena vinculación a través del recuerdo y la repetición. Como dice el seudónimo Vigilius Haufniensis, “el instante y el futuro ponen a su vez el pasado” (Kierkegaard, 2012: 164). Por eso la eternidad no es lo que quedo atrás (como pensaban los griegos), sino lo que es. Por lo mismo, la eternidad no es sucesión, no es algo cuantitativo que se acumula; al contrario, *es presencia* (*Instante*). En cuanto hay eterno, hay futuro que se regresa como pasado y esto se traduce en “la plenitud de los tiempos” sin la cual no podía ser posible, desde un punto de vista cristiano, la redención, el arrepentimiento, la salvación o la resurrección (Kierkegaard, 2012: 166). En todo esto, el recuerdo es indispensable, porque para lograr esta plenitud, uno tiene que recordar lo esencial en su corazón.

Los seres humanos pueden vivir toda la vida sin saber quiénes son, pero, en un momento dado, en un *Instante*, como dice Kierkegaard, puede pasar que algo insignificante haga despertar lo que había guardado en el abismo del alma. Aquí es donde entra lo que el filósofo llama “la fuerza del recuerdo”. Este recuerdo está en relación con la verdad y, en el instante que menos esperamos, nos guste o no, nos revela quiénes somos de verdad. Por eso, el autoengaño se produce cuando ocultamos la memoria de aquello que somos esencialmente. Afirma Kierkegaard:

Tú sabías muy bien en tu corazón, y yo *también*, lo que debías arriesgar, y tú conocías cuál peligro se involucraba; ¿recuerdas que lo eludiste (para tu propia destrucción)? ¿Recuerdas? Sin embargo, lo estás haciendo muy bien en cuanto a que usas la medalla sobre tu pecho en recuerdo de que te evadiste para tu propia destrucción. ¿Te acuerdas de esa vez? Tú sabías muy bien en tu corazón y estuviste de acuerdo con mi solitaria voz en tu ser interior en lo que deberías elegir, pero lo eludiste, para tu propia destrucción (2018: 91).

En este momento “el recuerdo toca de forma amenazadora a la puerta del corazón dividido” (Kierkegaard, 2018: 90): Cuando el recuerdo nos visita debería uno estar alegre ya que



esta es la verdadera y auténtica recompensa que se puede recibir. Y ¿qué hay que recordar? ¿qué debemos recordar? Recordar quiénes somos de verdad; recordar que en nuestro corazón está ya puesto lo eterno y esto nos ayuda a recuperar nuestra identidad y autenticidad para no desvanecer nuestro ser en la multiplicidad del mundo. En el proceso de recordar el espíritu, traer la eternidad en el tiempo, dando lugar a un salto cualitativo, un devenir en la posibilidad manifestado a través de la elección.

Kierkegaard afirma: “el tiempo piensa que la eternidad está muy lejos; pero la eternidad no es un nuevo mundo y tampoco lejano” (2018: 101). Dado que se tiene esta idea de la eternidad, el ser humano ocupa su vida con diferentes haceres (ocupaciones) y es en este momento donde se olvida de la eternidad, a través de pretextos para evitar la relación con lo eterno.

¿Estás viviendo de tal modo que seas consciente de que en toda relación en la que te relacionas externamente, en cuanto individuo singular, también te estas relacionando contigo mismo como individuo singular, que también en las relaciones que los seres humanos llamamos tan bellamente lo más íntimo, que *recuerdes* que tienes una relación todavía más íntima, la relación en la que tú como individuo te relacionas contigo frente a Dios? (Kierkegaard, 2018: 134).

Lo eterno es el fundamento, es Dios, es lo esencial en la constitución del yo y de la conciencia; el hombre y la conciencia son una, como diría Kierkegaard. Es verdad que es la temporalidad la que define al ser humano y esta temporalidad es signo de la Gracia (Kierkegaard, 2007: 225) es un regalo de lo divino, de lo eterno para el hombre, como afirma en el *Equilibrio*. Sin la temporalidad, el ser humano no tendrá ni una historia que hacer o contar; y tampoco tendrá dignidad. Como dice nuestro filósofo, “la dignidad eterna del hombre es que tiene una historia” (Kierkegaard, 2007: 225); es decir, tiene temporalidad sostenida por lo eterno. Y siendo lo eterno el que sostiene al hombre en su temporalidad, este es responsable de sí mismo y de los medios que utiliza para crear su vida; es decir la presencia de la eternidad nos hace responsables en nuestra condición finita. Ante la presencia de lo eterno en el corazón, uno no puede evadir, ocultarse, autoengañarse. Por eso, lo eterno (Dios) es lo que el hombre tiene que recordar, para esto se necesita profundizar en interioridad, como dice Kierkegaard.

El recuerdo se vuelve así una interrupción de lo común en la actividad del hombre, pero es una interrupción necesaria de regresar al inicio, de modo que se pueda volver a unir lo que se ha separado.

¡Oh, Tú que das tanto para comenzar como para acabar, concede la victoria en el día de la aflicción, para que el afligido en arrepentimiento pueda lograr lo que no pudieron hacer ni el que arde en deseo ni el resuelto en intención: solo querer una cosa! (Kierkegaard, 2018: 159).

Lo que el ser humano debe querer es no perder la relación con lo esencial en su corazón. Por eso necesita vivir un proceso de reintegración de su fragmentación a través de la elección de sí mismo, ya que, al perder la conexión con lo eterno, como dice George Pattison (2015:

256), el ser humano pierde inclusive la relación con lo temporal. Y, para Kierkegaard, este olvido de sí, el olvido<sup>11</sup> de vivir auténticamente, lleva a la desintegración del espíritu; es como si este se diluyera y perdiera consistencia, dejando espacio a la desesperación. Así, los seres humanos empiezan a vivir como si la vida no fuera suya, porque no quieren relacionarse con lo eterno, no quieren elegirse a sí mismos y se dejan vivir por las circunstancias y las determinaciones. Es aquí, en este tipo de contexto, donde uno debe empezar a *reconstruir* su relación con lo eterno, porque este es el que nos permite tomar conciencia de que vivimos en el tiempo. George Pattison afirma:

Pero si el tiempo es el don de lo eterno y el don de lo eterno se encuentra solo en el tiempo, entonces no necesitamos resistir al tiempo para encontrar algo que permanezca en medio del cambio. El tiempo nos da la posibilidad de experimentar nuestras vidas, de otra manera y la posibilidad es, por lo tanto, el medio por el cual, en, con y bajo la limitación de la vida temporal, lo eterno se nos hace presente (2015: 280).

Kierkegaard no habla de que los seres humanos debemos negar la temporalidad para vivir en unión con lo eterno; al contrario, más conciencia del tiempo, más conciencia de lo eterno. Esta es la belleza de esta paradoja, como le llama Pattison y es debido a la temporalidad que nosotros podemos expresar y experimentar nuestra identidad simultáneamente (pasado, presente y futuro). Pero esta reconstrucción implica dejarnos educar por lo eterno.

Resistir a esta educación por lo eterno, significa reprobar en la escuela de la vida, como dice Kierkegaard. Si bien en lo temporal todo tiene su tiempo; desde la eternidad las cosas toman otra perspectiva: ahí el arrepentimiento, la conciencia, la responsabilidad tienen otra intensidad. Por eso, cuando la eternidad se presenta, el individuo tiene que recogerse hacia la interioridad; detenerse para que el corazón pueda hacer el movimiento interno y recordar lo esencial. El individuo singular tiene la capacidad de ver todo *invertido*; es decir, su mirada está con relación a lo eterno y no a lo temporal.

Uno puede evadir esta relación, puede mentir, justificarse etcétera, pero Kierkegaard advierte de que “hay un lugar en el futuro dónde no existe más evasión” (2018: 142). En otras palabras, viene un momento cuando ya no hay escapatoria y uno debe “rendir cuentas”, no ante los demás, sino ante sí mismo y, sobre todo, ante lo eterno. Este último es el “maestro” que viene a recordar al “alumno” (al ser humano), que tiene una tarea por cumplir: darse luz a sí mismo, nacerse a sí mismo; de recordar que el *telos* de su existencia está ya puesto en su corazón.

## Conclusiones

A través de todo lo expuesto, mi objetivo fue analizar cuál es el papel del recuerdo en la estructura antropológica del ser humano, entendido por Kierkegaard como una *conciencia*

---

11 El olvido de lo eterno, o el olvido de Dios para Kierkegaard tiene la misma consecuencia que la “muerte de Dios” de Nietzsche. Explicar cuál es la importancia de esta similitud. ¿Por qué es importante para la argumentación del artículo?

*relacional (espíritu)* en la cual la relación paradójica entre tiempo y eternidad es fundamental en el proceso de devenir sí mismo. Esto me lleva a las siguientes conclusiones:

El espíritu del hombre es el lugar en el cual se cruzan el flujo de lo temporal y lo eterno y en este proceso el recuerdo (acompañado por la repetición y el arrepentimiento, así como por la elección de sí mismo) es el que ayuda en la recreación de sí mismo.

El recuerdo, para Kierkegaard, no es una reproducción exacta de vivencias y hechos; es decir, no reproduce literal una realidad. En la *re-creación* las imágenes no son fijas, se mueven y crean algo esencial para nosotros y, a la vez, real porque tiene que ver con nuestra identidad personal, con lo que somos.

En el recuerdo nada se pierde, el pasado se vuelve presente y es así como el recuerdo nos devuelve la esperanza de que hay posibilidad, de que hay un “*otra vez*” (repetición); porque no es un recuerdo del pasado, sino que, a través de la creación de nuestra identidad, se transforma en un recuerdo del futuro; en la repetición de lo eterno en nuestro corazón.

El recuerdo como huella de lo eterno, hace esta labor de hilar nuestra memoria y de crear una narración de nosotros mismos.

Quise demostrar que el recuerdo no está en relación con el pasado, sino que se trata de recordar la eternidad que es el tiempo del futuro y el movimiento de la repetición. Lo que se recuerda es lo que uno esencialmente es en su identidad puesta por Dios mismo.

Casi todas las reflexiones en torno al recuerdo, en la filosofía de Kierkegaard, remiten a lo que sostiene en el escrito *La repetición*, donde el recuerdo aparentemente es lo opuesto a la repetición. Sin embargo, el tema del recuerdo tiene una potencia, una fuerza que eleva al hombre por encima de su tiempo. Hemos visto que para Kierkegaard el tiempo como sucesión es una categoría abstracta, es un sumar cuantitativo de hechos; y, por eso, habla sobre la temporalidad que implica una vivencia cualitativa, y que solo se puede comprender en relación con el hombre. Esto hace que, a diferencia del tiempo de la representación entendido como una irreversible sucesión, la temporalidad, que tiene su eco en la interioridad, sea reversible porque es devenir en el espíritu; es decir, un proceso mediante el cual la conciencia vence el tiempo a través del recuerdo y de la repetición.

## Referencias

- Barczi, N. A. (2011). Movement of the Soul: Platonic Recollection, Kierkegaardian Repetition and Covenant Invocation, [www.academia.edu](http://www.academia.edu) (consultado el 18 de abril de 2022)
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus.
- Eriksen, N. (2000). *Kierkegaard's Category of Repetition*. de Gruyter Press.
- Fitzpatrick, M. (2013). *The Recollection of Anxiety: Kierkegaard as our Socratic Occasion to Transcend Unfreedom*. *The Heythrop Journal*, 55(5), 871–882.
- Jankélévitch, V. (2006). *Henri Bergson*. Editorial Universidad Veracruzana.
- Kierkegaard, S. (2009). *In vino veritas*. Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro II*. Editorial Trota.
- Kierkegaard, S. (2012). *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial.

- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2018). *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. Universidad Iberoamericana.
- Lapoujade, D. (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. Editorial. Cactus.
- Nordentoft, K. (1980). Recollection (*Erindring*). Thulstrup, N. & Thulstrup, M. (Ed.s.). *Kierkegaard and Human Values*. Reitzels.
- Pattison, G. (2015). *Eternal God. Saving Time*. Oxford University Press.
- Perkins, R. (Ed.). (1993). *Kierkegaard International Commentary. Fear and Trembling and Repetition, Vol. 6*. Mercer University Press.
- Petzinger, J. A. (2019). Faith and Repetition in Kierkegaard and Deleuze. *Philosophy Today*, 63(2), 383-401.
- Platón (1997), *Diálogos, vol. II y vol. III*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Posen, D. D. (2009). Kierkegaard and the Doctrine of Recollection. *Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato.*, Ed. Ashgate.
- Proust M. (2013), *En búsqueda del tiempo perdido I (Por el camino de Swann)*, Madrid: Alianza Editorial.
- San Agustín (1997). *Confesiones. Libro X*. Editorial Biblioteca de autores cristianos.
- Stephen, C. (1993). "The Blissful Security of the Moment. Recollection, Repetition and Eternal Recurrence". Perkins, R. (Ed.). *Kierkegaard International Commentary. Fear and Trembling and Repetition, Vol. 6.*, Mercer University Press.
- Stokes, P. (2015). *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford University Press.
- Thorbjornsson, G. B., & Verstrynge, K. (2015). "Marvel at Nothing": Reconsidering Kierkegaard's Category of Recollection through Social Networking Services. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 20(1), 191-217.

## **RESEÑAS**



SÁNCHEZ LÓPEZ, J. (2023). *Superemocional: Una defensa del amor*. Madrid: Continta Me Tienes, 288 pp.

*Superemocional: Una defensa del amor* es un estudio monográfico sobre cómo funciona en el contexto contemporáneo el amor, desde una concepción polisémica y ambigua (¿es el amor un afecto profundo hacia el otro, una fuerza erótica desatada, una experiencia incapacitante y cercana a lo sagrado...?), y sobre cómo se relaciona este tema con disposiciones tales como la identidad de género, la orientación sexoafectiva y la clase socioeconómica. Su autor, Juanpe Sánchez López (Alacant, 1994), se graduó en Literatura General y Comparada para especializarse luego en Teoría y Crítica de la Cultura. De hecho, en la actualidad investiga, precisamente, sobre filosofía, literatura y cultura en la ciudad de Madrid.

Por su faceta de escritor ha formado parte de las antologías *(h)amor<sup>7</sup> roto* (Continta Me Tienes, 2022), con una aportación que conforma el cuarto capítulo del ensayo aquí reseñado, y *De qué hablamos cuando hablamos de amor* (Cántico, 2023). Además de haber participado en catálogos de exposiciones artísticas y revistas literarias como *Agua: Poesía líquida* y *Zenda*, ha publicado *Desde las gradas* (Letraversal, 2021), un poemario que funciona como la primera entrega de una trilogía sobre el amor. La última parte será una novela, aún no escrita, y la segunda la conforma *Superemocional*, texto vertebrado, a su vez, en torno al Trabajo de Fin de Máster del autor, titulado *¿Será el amor suficiente?*:

*Las formas románticas, el cansancio y el futuro de nuestra vulnerabilidad*.

Esta obra se divide en tres partes, las dos primeras («Cómo amamos» y «Cómo no amar») de tres capítulos cada una y la última («Cómo seguir amando»), de dos. Su prólogo, «Las herramientas de la noche», lo firma la escritora Belén Gopegui, quien defiende el amor como una potencia necesaria para la humanidad. Acto seguido, ya el autor presenta su libro con «Fracasar para mirar en los espejos», introducción donde afirma que el fracaso vital, en tanto que inevitable, aleja al ser humano del esencialismo, las expectativas dañinas y la culpa.

El propio cuerpo teórico se abre con un capítulo llamado «La promesa eterna del amor romántico». Según esta idea, las emociones deben estar por encima de cualquier modelo sociocultural y económico convencional, por lo que su realización última es toda relación que ofrezca una satisfacción sexoafectiva completa, sin ningún tipo de interés material implicado. En línea con este deseo y libertad individuales, el segundo capítulo, «Elegir el amor porque somos libres», trata las características de la denominada modernidad emocional, que llega hasta hoy desde la revolución sexual de la década de 1960. En un espacio de individualismo moral, los actantes de las relaciones intersubjetivas, que son ahora casuales y efímeras, no se involucran emocionalmente y, además, posicionan el acto sexual como meta. Contra estas prácticas de consumo del cuerpo, el

autor defiende en «Si no podemos amar a los demás», tercer segmento del libro, que lo amoroso no es autónomo ni autosuficiente: el ser humano necesita de la sociedad para pensarse, por lo que debe construir una red de desposesión, interdependencia y vulnerabilidad para con los demás.

El primer capítulo de la segunda parte, «Demasiado cansados para querer», habla de una herramienta de desprestigio del amor: el cansancio lesivo que proviene de las constantes opresiones y precariedades humanas. Se denuncia que el sujeto actual es uno cansado y, dado que no tiene tiempo ni ganas de relacionarse, no-amoroso. Como la medicación se ha convertido en un medio para invisibilizar dicho cansancio, el sujeto actual está también medicalizado y, así, anulado. En el capítulo siguiente, «La vergüenza de los hombres que amaban a otros hombres», se afirma que el amor orienta o desvía a las identidades humanas respecto de la norma (la familia nuclear, cisheterosexual y monógama), y que la conciencia subjetiva de toda persona LGTBI+ no tiene como afecto primario el amor, sino la vergüenza. Esta parte de la obra concluye con «El amor será cursi o no será», alegato a favor de lo cursi en la cultura, entendido como un sentimentalismo exacerbado, central, en ocasiones ligado a lo femenino y al autobiografismo y, por lo tanto, reprimido en su creación y desmantelado en su recepción.

La última sección de la obra se inicia con «Imaginación y esperanza desde el amor», donde se trata la potencialidad del amor en el futuro, bien a través de los movimientos feministas y *queer*, que pueden transformar el amor y la filiación, así como han transformado ya la masculinidad, la feminidad y el sexo; bien a través de la ficción cultural, capaz de modificar la cosmovisión del ser humano. En el octavo capítulo, «Querer querer y querer no hacer nada», al que

siguen los agradecimientos y las referencias bibliográficas, el autor reincide en el amor como un medio para impedir que las relaciones interpersonales, que se deben cuidar y atender, se vuelvan abusivas.

De este modo, es todo un acierto el ejercicio de síntesis que hace Juanpe Sánchez López de las principales teorías de los afectos y del eros de los últimos años. Mantiene siempre en el centro a Eva Illouz y su ensayística sobre la sociología del amor, aunque en dicho campo son igualmente destacables pensadoras como Anne Carson, Mari Luz Esteban Galarza y Sara Ahmed. Además, el libro recoge un variopinto legado teórico en tanto que trata tópicos tan aparentemente disímiles como la corporalidad *queer* (ampliamente estudiada por Eve Kosofsky Sedgwick, José Esteban Muñoz o Judith Butler), la cultura de la cursilería (Nöel Valis) y la resistencia al capitalismo tardío (Jenny Odell o Remedios Zafra).

Asimismo, durante la lectura filosófica es vitalizadora la inclusión de productos artísticos que ayudan a ejemplificar lo declarado en el ensayo: desde ficciones literarias como *Mujercitas* de Louisa May Alcott y *Los puentes de Madison* de Robert James Waller (pp. 67-72) hasta series posfeministas en la estela de *Sexo en Nueva York* y *Girls* (pp. 92-96), pasando por divas actuales de la música como Lady Gaga y Lana Del Rey (pp. 162-165). Esta lectura lúdica también la facilitan unas cartas, amorosas y autoficcionales, que se intercalan entre capítulos.

Sin embargo, llama la atención que, así como sí se debaten largo y tendido las variantes socioeconómicas y, sobre todo, sexogenéricas respecto a la configuración del amor, no se tienen en cuenta aspectos tales como la diversidad funcional o la racialidad. Tampoco se aportan conclusiones explícitas ni se describe en la obra ninguna propuesta reciente sobre los nuevos



modos relacionales humanos, como las de Bell Hooks, Brigitte Vasallo, Juan Carlos Pérez Cortés o Paul B. Preciado.

Por otro lado, los análisis de *La edad de merecer* de Berta García Faet y *Los argonautas* de Maggie Nelson en el sexto y séptimo capítulo respectivamente resultan excesivos: vincular lo que se expone con obras literarias para su mejor comprensión es un útil método de argumentación, pero pierde fuerza si se pone el foco por completo en los materiales ejemplificadores en lugar de en las teorías defendidas.

En conclusión, *Superemocional* supone una defensa del amor como categoría para visibilizar el sistema de cansancio que subyuga al ser humano y donde participan elementos como las tecnologías mercantiles del cuerpo, la precariedad laboral o las disidencias. Representa, así, un buen comienzo de lectura, incluso con deficiencias, para un alegato aún no manido en lo académico.

Abraham del Río Serantes  
(Universidad Autónoma de Madrid)

PÉREZ ZAFRILLA, P. J. (2024). *Clásicos de la filosofía política: Su influencia en la era de las redes sociales*. Valencia: Tirant Humanidades, 359 pp.

En una sociedad impregnada por las redes sociales y en un contexto marcado por la posverdad, el presente libro se pregunta por la influencia que tienen los clásicos de la filosofía política actualmente.

Los autores clásicos, son aquellos cuyo pensamiento ha conformado nuestro modo de pensar a lo largo de la historia. Gracias a su aportación tenemos las nociones nucleares de las actuales formas de gobierno democrático, de la soberanía popular y sobre todo, su filosofía ha servido para eliminar todo atisbo de error o abuso del poder.

Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, había afirmado que los grandes hombres de la historia, tras su muerte, acaban convirtiéndose en “locuciones caducas”, su recuerdo se pierde en la historia y acaban siendo “los no mentados”. Pérez Zafrilla quiere revelarse contra esta sentencia del emperador filósofo, pues la gran aportación de este libro es clarificar, de modo tenaz y contundente, cual sigue siendo la aportación de estos filósofos clásicos de la

filosofía política, en una sociedad dominada por las redes sociales.

En el libro se articula, desde la antigua sabiduría de estos clásicos de la filosofía política, unas claves explicativas junto a unas soluciones a las constantes amenazas a nuestras democracias en la era digital. Pérez Zafrilla desarrolla sus argumentos con contundencia filosófica llegando desde los clásicos a la actualidad de las ciencias sociales y la neurociencia sobre sus dinámicas e impulsos latentes en las poderosas redes sociales.

Pérez Zafrilla aborda con una dinámica, cuasi genealógica, remontándose al origen y tomando como punto de partida la aportación de Aristóteles, analizando qué es el hombre como animal cívico que vive en sociedad y qué es un animal político. El ser humano que aspira, desde la comunidad política donde le toca vivir, a la felicidad. Como bien dice el Estagirita la *polis: nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el bien vivir*.

Otro importante tema tratado en el libro es el de la sagacidad política y el interés, que encuentra en Nicolás Maquiavelo su máximo exponente. Para el filósofo florentino, el hombre debe mirar más allá de la felicidad eterna pues, anticipándose en más de un siglo a lo que dirá Hobbes, el ser humano se impulsa por dos pasiones principales: la ambición y el deseo de gloria. La política se convierte en un área independiente de la moral, como ya había sugerido Tucídides y como afirma Maquiavelo y después de él Hobbes.

Al pensamiento de Hobbes va dedicado el tercer capítulo, en este filósofo arranca una corriente conocida como contractualismo. Hobbes ya en el *Leviatán* describe al ser humano como mecanismo, más allá del derecho natural, el hombre es presentado como una materia corpórea en movimiento impulsada por apetitos y deseos. Para Hobbes más allá de los deseos particulares de cada uno, coexisten en cada hombre unos deseos o inclinaciones fundamentales que impulsan sus movimientos. Por un lado hay dos pasiones negativas: el deseo insaciable de poder que solo acaba con la muerte y el deseo de gloria (como ya había defendido Tucídides en *Historia de la guerra del Peloponeso*). También encontramos 2 pasiones positivas que son: el deseo de vivir tranquilo y en paz, y debido al miedo a la muerte que se da en todo ser humano, el deseo de mantener la vida. Hobbes concibe a los hombres como iguales por naturaleza, pero a diferencia de la idea de comunidad aristotélica donde se tendía a un *telos*: el vivir bien, en la sociedad hobbesiana ya no hay un *telos* ni un orden moral compartido, de ahí la célebre afirmación del autor del *Leviatán*: *el hombre es un lobo para el hombre*.

El cuarto capítulo tiene a John Locke como protagonista, quien es un defensor de la Ley natural, como atestiguan tres de sus

obras: *Lecciones sobre ley natural*, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Para Locke, la ley natural es fruto de la voluntad divina como legisladora y creadora y no es arbitraria ni caprichosa. Por ello el hombre puede acceder y conocer por medio de su razón la ley divina y obedecerla como criaturas creadas por Dios. Mientras que en el *Leviatán* de Hobbes los ciudadanos ceden todo su poder a un soberano absoluto, para Locke los ciudadanos no renuncian a sus derechos naturales a la vida, la libertad y la propiedad, lo que convierte a Locke en un defensor de la democracia liberal frente al absolutismo de Hobbes.

A continuación el libro nos conduce a la obra filosófica de dos grandes pensadores ilustrados, para acabar con el padre del idealismo absoluto. Pérez Zafrilla aborda con minuciosidad la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, quien distingue entre el hombre originario, que representa como sería el hombre en sí mismo sin una relación social y el hombre natural, que ya vive en sociedad, donde ya no hay un estado de vida despreocupado y ocioso, ni una igualdad de propiedad, pues mediante las leyes de la sociedad se afianza el dominio de los poderosos sobre los débiles. De este modo piensa Rousseau que el progreso de la razón y de la sociedad no hizo a los hombres mejores, sino que les condujo a instituir formas de desigualdad y de dominio entre las personas. La aparición de la sociedad civil ha provocado que el ciudadano viva encadenado por las leyes, por este motivo Rousseau apuesta por el contrato social en el cual: *uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes*.

El segundo filósofo ilustrado al que se enfrenta Pérez Zafrilla es Immanuel Kant, sin duda cumbre por antonomasia de la época

de las luces. Kant transforma la idea de derecho natural, que ya no es como en Locke un conjunto de mandatos de origen divino conocidos por la razón, ni como en Hobbes el derecho que los individuos tienden a hacer todo lo que consideren oportuno en el estado de naturaleza para conservar la vida. En Kant el derecho natural se presenta como una doctrina racional del derecho que rige, como criterio regulativo a priori, el derecho positivo que regula la libertad externa de los sujetos. La gran aportación de este capítulo es destacar como ya la Escuela de Salamanca, con el padre Vitoria a la cabeza, se había adelantado al filósofo de Königsberg en defender el concepto de derecho de gentes y la justa causa de la guerra, como luego retomará Kant en *La paz perpetua*.

Finalmente se aborda la filosofía de Hegel, el padre del idealismo absoluto, que afirma que el proceder del filósofo debe ser de forma retrospectiva captando la esencia de lo racional que hay en lo real conforme el espíritu se va desvelando pues: *el búho de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso*.

Una vez realizado el viaje filosófico por estos grandes clásicos del pensamiento, Pérez Zafrilla llega al mundo contemporáneo, enfocando su argumentación a muchos

de los problemas que afligen a nuestra sociedad, con las nuevas tecnologías, los medios de comunicación de masas y la implantación de la posverdad. La humanidad se enfrenta a nuevos retos, como el ciberespacio convertido en una suerte de *Ciberleviatán* con un poder omnímodo sobre la vida de las personas. Esto plantea la exigencia de nuevas respuestas filosóficas que orienten a la humanidad ante estos nuevos retos. Es imperativo reconocer la degradación a la que puede llevarnos la manipulación de la opinión pública a través de los *bots*, cuentas falsas para difundir bulos y mentiras, los *fake news*, pues como advertía Hegel la democratización de la opinión pública, abierta a la participación del particular, degrada su valor normativo y hace difícil reconocer su valor normativo racional, lidiando con los nuevos problemas y retos que debe afrontar la humanidad, demostrando que el búho de Minerva todavía alza su vuelo y que el saber filosófico de los clásicos del pensamiento se renueva cada día.

Raúl Francisco Sebastián Solanes  
(Grupo Investigación en Bioética  
Universidad de Valencia)

SERRA, C. (2024). *El sentido de consentir*. Barcelona: Anagrama, 136 pp.

Hace unos días, en un intento fallido de desvinculación de mis pensamientos con mi tesis doctoral, me dispuse a ver una serie surcoreana. La trama consistía en la historia de una recepcionista que, sorprendentemente, se enamora del dueño del hotel en el que trabaja. Fue la manera en la que se trataba la sexualidad a lo largo de los episodios la que me dejó reflexionando. Concretamente, se

podía identificar una respetabilidad extrema hacia los cuerpos «femeninos». Tanto era así que, tras numerosos episodios en los que la atracción es mutua, pero no hay contacto físico, el chico se anima a preguntar a la protagonista si puede besarla y ella se queda completamente paralizada. Si lo pensamos bien, las razones que llevan a la protagonista a no responder pueden ser varias: tal vez

se estaba preguntando qué pasaría si, tras consentir la acción del chico, no le gustaba lo que había consentido; puede ser, también, que la reacción tuviese que ver con el «miedo» a perder su «dignidad» —obediendo a las normas de lo que se conoce como una «mujer fácil»—; o, sencillamente, podía ser que no supiese qué contestar, porque no estaba segura de si quería o no ese beso. Lo que está claro es que, aunque el sexo sea un campo difuso y complicado, muchas de nuestras actitudes hacia él tienen que ver con cómo nuestra sociedad lo comprende. La inacción de las mujeres frente a propuestas sexuales, ese no estar segura de lo que una quiere, está relacionada con aquello que Michel Foucault (2009: 12) llamó «la puesta en discurso» del sexo.

En el libro que se reseña a continuación, Clara Serra hace un recorrido por el paradigma del *yes means yes* norteamericano, también conocido como «consentimiento afirmativo». La autora se centra en la americanización de la legislación sobre la violencia sexual en España, especialmente tras la actuación de la judicatura con la sentencia de «la manada». En efecto, el «solo sí es sí» alberga en su interior una concepción concreta de la utilidad del consentimiento como concepto jurídico, así como también una determinada comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres. Serra empieza con una mirada histórica, atendiendo a los debates feministas posteriores a la revolución sexual de los años sesenta norteamericanos. Dichos debates consistieron, a mi parecer, en una disputa sobre el futuro del feminismo. Esto es, se trató de un momento histórico y político que acabó por marcar nuestras discusiones actuales sobre el «sexo».

Durante la segunda mitad de los años sesenta norteamericanos, coincidieron varios cambios sociales: las oportunidades laborales de las mujeres aumentaron, surgió

una subcultura muy centrada en la soltería, se dejó de lado la obligación de contraer matrimonio y, por supuesto, la sociedad de consumo entró en escena. Fue también entonces cuando cristalizó la ruptura entre la izquierda norteamericana y muchas mujeres militantes que se sentían insatisfechas (Osborne, 2002). Por lo tanto, la revolución sexual tuvo lugar en un momento político activo y trastocó muchos de los viejos esquemas respecto a la sexualidad. En particular, se dejó atrás la popular costumbre victoriana que atravesaba la vida de muchas mujeres: la de reprimir las pasiones femeninas con tal de controlar los impulsos sexuales de los hombres —es decir, represión a cambio de seguridad—; este fue el gran pacto autodefensivo de las mujeres del siglo XIX. Frente a ello, la revolución sexual difundió el mensaje de que las mujeres querían vivir y experimentar su sexualidad y que no iban a dejar de hacerlo por miedo a la violencia masculina. Por lo tanto, dicha revolución estuvo muy centrada en el placer, hasta el punto de que numerosos análisis feministas posteriores —y no solo los realizados desde el feminismo radical— constataron el olvido de la vulnerabilidad de las mujeres en el campo de la sexualidad, y señalaron este elemento como el que dio paso a proyectos políticos conservadores en el seno del feminismo (Segal, 1998). Fue a partir de este análisis que en el interior del feminismo se fue gestando una reacción en contra de la revolución sexual, ya que se consideraba que la búsqueda del placer servía para poco si las mujeres seguían siendo violentadas por los «actos masculinos». Es cierto que la mayoría de los hombres se resintieron al no poder controlar la acción de las mujeres en lo que respecta a la sexualidad y que, además, el énfasis en el placer femenino no pudo evitar la persistencia de la vio-

lencia machista.<sup>1</sup> Fruto de este diagnóstico, las voces de las corrientes feministas conservadoras repitieron, una y otra vez, que el sexo libre se estaba empezando a poner demasiado arriesgado.

Este es el contexto en el que se llega a las conocidas «guerras del sexo» (*sex wars*), que fueron el resultado de la hibernación posterior a la acción política intensa de los años sesenta; se trató de un momento de pensar rigurosa y exhaustivamente la sexualidad de las mujeres. En su transcurso se hicieron visibles los posicionamientos del «feminismo de la dominación», caracterizado por considerar el sexo como la base de la opresión de las mujeres. El marco discursivo del peligro sexual, que se desarrolló con las campañas antipornografía de *Women Against Pornography* (WAP), pero que se remonta a la época victoriana inglesa, fue la base de un feminismo que definió a las mujeres de acuerdo con su posición de «víctimas» de la violencia sexual masculina.<sup>2</sup> En este sentido, el libro de Clara Serra pone encima de la mesa ideas considerablemente incómodas, que tratan de explicar por qué ni siquiera las propias herederas de la tradición de Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin aceptan completamente las ideas que ambas popularizaron.

Siguiendo la línea de la autora, el discurso de fondo del proyecto político del «feminismo de la dominación» es el que ya vino a conocerse como el discurso del «feminismo pro-censura». Tal como afirma Carol Vance (1985: 18), el movimiento antipornografía cayó en la contraposición entre seguridad sexual y libertad sexual, opuso ambos conceptos y consideró que la investigación del placer debía quedar pendiente para tiempos más «seguros». La clave recae en que las premisas mackinnonistas, una vez deslegitimadas tras la *Antipornography Civil Rights Ordinance*, así como por las alianzas de estas feministas con la nueva derecha norteamericana, fueron adoptadas parcialmente por una parte de sus sucesoras. Esto ha dejado paso al discurso contradictorio de aquellas que promueven el «solo sí es sí».

Por consiguiente, el feminismo hegemónico actual —por lo menos a nivel institucional— es una especie de mezcla paradójica entre las premisas neoliberales básicas sobre el «sexo» y las ideas de lo que fue el «feminismo de la dominación». El feminismo actual, por un lado, acepta el contractualismo sexual, que considera que las mujeres pueden —y casi que deben— conocer su sexualidad antes de incurrir en una relación sexual y, por el otro, asume que las mujeres no pueden decir que «no» en la mayoría de las ocasiones, es decir, que hace falta que haya un «sí». Pero, en realidad, para las feministas de la dominación es también imposible decir que «sí» en una sociedad patriarcal, ya que rechazan el propio concepto de consentimiento.<sup>3</sup> Frente

1 Muchos sexólogos, entre ellos Masters y Johnson, llegaron a la conclusión de la necesidad de alcanzar la igualdad de orgasmos a través de los estímulos físicos correctos. Desde esta óptica, el impulso sexual peligroso podía ser entrenado y domesticado. Con el paso de los años, el contraste entre esta supuesta autonomía sexual de las mujeres y el aumento de la violencia machista fue algo a lo que tuvo que enfrentarse el feminismo de los años setenta (Segal, 1998: 91).

2 Al «feminismo de la dominación» también se le conoce como «feminismo pro-censura» o «feminismo antipornografía». Para atender a su surgimiento, véase Norman (2016).

3 Las «feministas radicales» actuales exponen una crítica a la Ley Orgánica de Garantía Integral de la Libertad Sexual —la llamada ley del «solo sí es sí»— desde la premisa de la imposibilidad de consentir dentro de una estructura de dominación patriarcal (Altuzarra, 2023). Parece que el con-

a esta posición contradictoria que sostiene el feminismo actual, las propuestas, como la defendida por Serra, que entienden el consentimiento como algo complejo —pues ningún sujeto es totalmente transparente ni es externo a relaciones de dominación—, pero a la vez necesario —pues cualquier proyecto transformador presupone que los sujetos tienen agencia— quedan fuera de la agenda política.

En lo que respecta a la importancia que acarrea el consentimiento, debemos atender a Clotilde Leguil (2023: 59) cuando dice que «adquiere un valor particular en la filosofía política a partir del siglo XVIII entre los teóricos del contrato social, cuando se trata precisamente de distinguir entre el derecho y la fuerza». Fue a partir de la noción de «consentimiento» que se produjo un cambio en la fuente de autoridad. No se trata de idealizarla, ignorando el uso que se ha hecho de ella para legitimar situaciones de explotación, sino que considerar que la ciudadanía no puede elegir —y, por lo tanto, ser racional— es una premisa política extremadamente peligrosa. Esta no solamente pone en peligro la vida de aquellos sujetos que son infantilizados y a quienes se les niega el poder de agencia, sino que negar la capacidad de consentir a algunos sectores sociales es también abrir una puerta por la que determinadas fuerzas políticas pueden llegar a poner en cuestión las premisas más básicas de la democracia. Al fin y al cabo, nuestra autora decide incidir en una discusión sobre la «libertad».

Para finalizar, merece la pena mencionar la que es, a mi parecer, la gran tesis de la autora en este libro: en realidad, lo que rodea al feminismo del «solo sí es sí» es una

---

sentimiento no deba ni siquiera ser un concepto jurídico cuando se trata de la libertad sexual de las mujeres.

falsa contradicción. Aun sin haber aceptado acriticamente las tesis del dúo MacKinnon-Dworkin, el feminismo del «sólo sí es sí» hereda el paradigma ideológico que considera que las mujeres raramente pueden consentir. Esto es, piensa el consentimiento desde dos posiciones ideológicas aparentemente contradictorias: desde la consideración de la conducta de las mujeres como puramente libre —a partir del contractualismo— y desde la consideración de los actos de las mujeres como pura cesión ante el patriarcado —mediante el discurso de la falsa conciencia. Es solamente desde esta posición que se puede comprender que el «sí» de las trabajadoras sexuales no se reconozca. Asimismo, este tipo de feminismo se postula como un sujeto colectivo portador de determinados intereses históricos inmutables, alzándose como la vanguardia moral de los intereses objetivos —en contraposición con los subjetivos— de las mujeres (Uría, 2009: 32).

En cualquier caso, el libro de Clara Serra se propone el reto de trasladar al campo de la filosofía del derecho —o al campo jurídico— una mirada feminista que mire de frente la cuestión de la agencia sexual de las mujeres, lo cual no ha sido, históricamente, una tarea sencilla (Abrams, 1995: 316). No obstante, es probable que el reconocimiento del poder de agencia y, por tanto, la posibilidad de ser sujetos activos sea el primer paso hacia la libertad.

## Referencias

- Abrams, K. (1995). Sex Wars Redux: Agency and Coercion in Feminist Legal Theory. *Columbia Law Review*, 95 (2), 23-48.
- Altuzarra, I. (2023). El consentimiento sexual en el código penal español: inde-

- finiciones y sombras de su construcción político-jurídica a través de la Ley de garantía integral de la libertad sexual. *Oñati Socio-Legal Series*, 13 (S1), S318-S346.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Leguil, C. (2023). *Ceder no es consentir. Un abordaje clínico y político del consentimiento*. Barcelona: Ned.
- Norman, L. (2016). Beyond Barnard: Liberalism, Antipornography Feminism, and the Sex Wars. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 42 (1), 304-376.
- Osborne, R. (2002). *La construcción sexual de la realidad*. Madrid: Cátedra.
- Segal, L. (1998). *Is the future female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*. Londres: Virago.
- Uría, P. (2009). *El feminismo que no llegó al poder. Trayectoria de un feminismo crítico*. Madrid: Talasa.
- Vance, C. (1989). El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En C. Vance (coord.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 9-49). Madrid: Talasa.

Marta Roman  
(Universitat de Barcelona)

TOSCANO, M. (2024). *Contra Babel. Ensayo sobre el valor de las lenguas*. Sevilla: Athenaica.

## I

Celebrar la diversidad de las lenguas habla sobre lo inagotable de la creatividad humana, que incluso cabe suponer que los recursos de inteligencia artificial generativa podrán potenciar hasta límites antes no explorados. Pero aun así, hacerlo en poco o nada afectará a su situación real, que depende, sin embargo, del número de hablantes y de sus diferentes usos y registros comunicativos. Ambos factores describen en cada momento histórico la vigencia o la fortaleza de una lengua.

Entenderla pasa por investigar las condiciones que explican por qué crecen o se reducen sus hablantes a lo largo del tiempo. Eso no tiene que ver tanto con sus cualidades fonéticas o de morfología léxica, que a partir de sus orígenes permitirían anticipar

su potencial constructivo, sino con el respaldo que reciben de sus hablantes, que las tienen como lengua materna o, cuando no es el caso, como lengua en la educación, el trabajo o el ocio. El respaldo puede deberse a las más variadas razones, espontáneas y no espontáneas, que justifican el papel de una lengua en los procesos básicos de socialización, pero también en los intercambios económicos, culturales y científicos.

Las razones no espontáneas llevan a considerar por qué habría que proteger con recursos públicos una determinada lengua. En cualquier estado constitucional los recursos públicos son limitados y se distribuyen, en buena medida, según criterios de necesidad, equidad y oportunidad. De ahí que quepa preguntarse ¿cuándo puede considerarse que una necesidad para un determinado grupo humano merece ese apoyo, cuándo contri-

buye su defensa a fortalecer la igualdad de derechos entre individuos, y cuándo constituye una oportunidad de mejora para una minoría o para los intereses generales?

Si bien no hay sociedades sin comunidades de lenguas minoritarias, tampoco las hay en las que las prácticas libres de sus hablantes impidan identificar las lenguas de mayor uso. Es el caso del español junto al inglés en Estados Unidos, que destaca como ejemplo de la fuerza incuestionable del mestizaje producido por la emigración desde los países de América central y del sur. Ha sido suficiente con no prohibirla o con no penalizar a sus hablantes, al tiempo que la red descentralizada de escuelas a nivel local ha estimulado el bilingüismo con la enseñanza del inglés para inmigrantes. En algo más de un siglo ha transformado así la demografía lingüística del país.

Si tomamos, por otra parte, los casos del griego y del latín clásicos la respuesta nos dirige a la vigencia tanto de su legado cultural como de su relevancia académica. El primero se sigue investigando y difundiendo, mientras que su presencia curricular se mantiene en el cultivo de las humanidades. Son, sin embargo, excepciones a la regla del número de hablantes que usan una lengua y si los usos comunicativos se extienden al ámbito público y en qué grado. Se trata de una regla implacable que lleva a ponderar los argumentos para el fomento y la protección pública de las lenguas.

## II

Es justamente dilucidar su razonabilidad el tema central sobre el que versa el libro de Manuel Toscano. *Contra Babel* es una reflexión en torno a los debates que abre la cuestión del valor de las lenguas y las consecuencias prácticas que de su interpretación

se derivan en términos sociológicos, morales, económicos, legales y políticos. Quien se adentre en sus páginas encontrará resultados de más de dos décadas de investigación que recorren debates en parte separados por sus diferentes afinidades académicas, como los relativos a la diversidad de lenguas, al pluralismo cultural, a las políticas lingüísticas y a su interpretación en el marco de derechos constitucionales.

Al conectarlos en su análisis muestra una continuidad que permite entender los trasvases que se producen entre conocimientos e interpretaciones y las controversias que generan sus propuestas de adaptación, como ilustra el ejemplo del intento de traducir argumentos culturalistas al lenguaje universalista de los derechos. Su estilo combina rasgos del trabajo académico (la representación ordenada de las cuestiones en juego, la implicación en debates, el reconocimiento de fuentes para contextualizar las discusiones) con una factura ágil que lo acerca al gran público.

El libro se divide en cuatro partes equilibradas y comunicadas entre sí por nexos argumentales que evidencian una escritura, y en parte reescritura, muy reciente que lo convierte en una guía actualizada para un buen número de debates en curso. La primera, “Lenguas en peligro”, aborda la cuestión de la viabilidad de las lenguas, que depende de su número de hablantes. Las expectativas de duración se explican por la reducción gradual del censo de lenguas por agotarse con la desaparición de sus últimas generaciones de hablantes. Al observarlo resulta obligada la apreciación etnográfica sobre lo que significa que una lengua se deja de hablar porque ya no quedan hablantes y su enseñanza a nuevas generaciones tiene un coste difícilmente asumible, salvo en los casos con literatura impresa bien desarrollada y con una industria cultural que todavía la considere rentable.



En la segunda parte, “Conservacionismo lingüístico”, se analiza críticamente el argumento por analogía de dicha tendencia con el conservacionismo de especies animales y vegetales. De su poder retórico no parece haber dudas, pero lo cierto es que la condición de vida solamente se puede predicar en sentido cabal de sus hablantes. Aun así, aplicar a las lenguas propiedades humanas genera una cierta ilusión de que tienen vida propia y hasta dignidad, que es la condición distintiva última, o primera, de los individuos. Podría pensarse que se limita a discusiones de política cultural, pero ocurre que su base de legitimidad, que justifica su relevancia pública, la aportan discusiones de carácter académico.

A medida que se leen los capítulos se aprecia la complejidad creciente de la investigación y de la discusión pública sobre el valor de las lenguas. Las dos siguientes partes retoman argumentos previos y los amplían al abordar su relevancia económica, política y legal. La tercera parte, “Algunas lenguas son más iguales que otras”, estudia la situación de las lenguas a través de los usos cotidianos de sus hablantes. En concreto, explora el uso que hacen de una determinada lengua, entendida como un bien público, tanto en su vida privada como en la vida pública, en sus diferentes facetas. Cruzar los datos de ambos niveles de comunicación permite seguir la dinámica que se desarrolla cuando en una misma población confluyen diferentes lenguas. Se trata de la dinámica que genera su coordinación por su distribución entre hablantes y ámbitos de uso, y que contrapesa su competencia interna, que se produce también en comunidades bilingües.

La cuarta parte, “Identidad y derechos”, presenta los retos políticos del nacionalismo lingüístico para tratar la cuestión de los derechos lingüísticos. Es un asunto difícil por la

polarización que los debates sobre cuestiones nacionalistas suelen propiciar. Manuel Toscano lo plantea con el examen de argumentos. Son dos los principales debates que vertebran su discusión académica y pública.

Por un lado, la controversia sobre la defensa de una continuidad argumental entre el nacionalismo de carácter cultural y el nacionalismo político. Hay grados que separan dos posturas opuestas entre las que en estados constitucionales se han llegado a fraguar compromisos por razones pragmáticas, como ilustran los casos de Bélgica o España: la que defiende una continuidad lógica, necesaria, entre ambos, asumiendo un presupuesto del nacionalismo político, esto es, la aspiración a que la comunidad política sea homogénea en materia lingüística; y la que sostiene que reconocer y proteger el patrimonio cultural no justifica, sin embargo, su traducción en términos de nacionalismo político.

Por otro lado, la controversia sobre la titularidad de los derechos lingüísticos, en la que detectar grados es más difícil, dada la inequívoca oposición que existe entre las dos posturas implicadas: la que defiende que dicha titularidad tiene carácter colectivo y, por tanto, postula la primacía normativa de la comunidad lingüística sobre sus hablantes, haciendo de la lengua un marcador de identidad política; y la que argumenta que son los hablantes los titulares de dichos derechos, por más que el ejercicio de los derechos lingüísticos tenga una dimensión social.

### III

*Contra Babel* disecciona con precisión la lectura del mito de Babel entendido ahora no como una condena en su simbología bíblica, sino interpretado como una celebración,

cabría decir que hasta incondicional, de la diversidad de lenguas. Más en concreto, como la tesis que identifica dicha diversidad como un signo del pluralismo moral y que propone seguir su defensa en términos tanto políticos como de derechos constitucionales.

Manuel Toscano presenta en cada momento de su estudio los argumentos que compiten por caracterizar el valor de las lenguas y, en algunos casos, que exploran su virtualidad política. Hay diferencias entre los diagnósticos, en particular entre los realizados por especialistas en etnología y en sociología lingüística, o entre los económicos y los filosóficos, pero apenas generan controversias normativas sobre qué debe hacerse hasta que no tratan de inspirar políticas públicas y afectan, por tanto, al reparto de los recursos comunes de cualquier sociedad.

En torno al diagnóstico se producen controversias, pues las vías de investigación

están siempre abiertas, pero no tienen la intensidad que alcanzan en la arena política, cuando de observaciones etnográficas se derivan consecuencias prácticas. Lo que resulta entonces puede ser la defensa del valor de las lenguas como bienes públicos, pero también puede ser, como la experiencia comparada demuestra, la defensa de una agenda política determinada que se asocia a otros intereses.

Esa maleabilidad retórica de los argumentos sobre lenguas los convierte en recursos políticos inmediatos. El efecto que producen suele ser sugestivo. Para explorarlos desde una juiciosa distancia crítica la lectura de este libro proporciona un instrumental analítico fiable para orientarse en los debates que generan.

José María Rosales  
(Universidad de Málaga)

MARTÍNEZ ARIAS, A. (2023). *The Master Builder: How the New Science of the Cell is Rewriting the Story of Life*. London: Basic Books UK, 352 pp.

El libro de Alfonso Martínez Arias, genetista y biólogo del desarrollo, no solo tiene un fortísimo impacto en biología, sino que también tiene importantísimas repercusiones filosóficas en el debate referido al estatuto del embrión humano, cuestión convertida, en palabras de Ronald Dworkin, en *la guerra de religión del siglo XX*. Este debate tiene como protagonistas a dos posturas antagónicas y terriblemente beligerantes, representadas por las actitudes *pro-life* y *pro-choice*: mientras que la primera considera que en los estadios iniciales de la concepción debe serle reconocida *personeidad* al producto de la misma, defiende

que cualquier acción que vaya contra la integridad del embrión es equivalente a la que pueda cometerse con una realidad humana adulta, pues tanto el embrión como el adulto están dotados del mismo nivel de realidad ontológica; por el contrario, para la segunda, la adquisición de *personeidad* acontece en un momento muy posterior al de la concepción, por lo tanto, hasta que esto no ocurra, las decisiones que puedan tomarse respecto al embrión no vulnerarán ningún tipo de derecho inherente a este, siendo los únicos derechos que deberán tomarse en consideración los propios de la gestante.

Teniendo esto en cuenta, el libro de Martínez Arias arroja luz sobre el conflicto que ambas actitudes mantienen. En las tesis esgrimidas por la postura *pro-life*, al defender que debe hablarse de persona desde los primeros momentos de la fecundación, subyacen presupuestos procedentes de la biología que parecen respaldarla. Para dicha postura, una vez fusionados los gametos femenino y masculino se obtiene el cigoto, el cual posee toda la información necesaria y suficiente para poder dar a término a una realidad humana adulta, por lo que las diferentes fases que gradualmente irá recorriendo este no podrán tener una consideración ontológica distinta y deberá admitirse que el mismo nivel de realidad ontológica posee un cigoto que una persona adulta. Es como si en el cigoto ya estuviera contenido el plano o mapa exacto proporcionado por su información genética, con lo que los genes serían los protagonistas de todo el proceso, verdaderos arquitectos que decidirían, desde un comienzo, los trazos últimos de los que gozaría finalmente todo el edificio.

A pesar de tales presupuestos, ya en la «Introduction» el autor comienza rechazando la veracidad de los mismos, desacralizando el papel que cumplen los genes en la configuración de los seres vivos y concediéndole el protagonismo a las células. Así llega a advertirnos de que muchas de las enfermedades crónicas no son causadas por una predisposición genética, sino que la verdadera causante es la forma en la que las células responden a su entorno. Martínez Arias afirma que son las células las que utilizan a los genes, eligiendo cuáles se activarán y expresarán para determinar cuándo y dónde se despliegan los productos de estos. De este modo, un organismo es el resultado del trabajo de las células, donde los genes simplemente proporcionan los materiales para su labor. Los genes se

constituyen en meras herramientas, mientras que las células son las que realmente se convierten en arquitectos y constructores de la vida. El autor reconoce así que la visión de la vida desde el punto de vista celular plantea preguntas sobre la identidad y la naturaleza humana que debemos abordar a medida que se acerca un futuro en el que la manipulación de las células puede crear no solo estructuras para reparar nuestros cuerpos, sino también organismos completos y, tal vez en algún momento, seres como nosotros. La célula no es solo un componente básico de nuestros tejidos y órganos, sino que también es arquitecto y constructor.

El libro, aún no traducido al español, está dividido en tres partes. La primera de ellas titulada «The Cell and the Gene» se divide a su vez en tres apartados. El primero, *Not in the Genes*, comienza analizando qué son los genes, cómo funcionan y por qué ellos han llegado a convertirse en una abreviatura de gran parte de lo que somos y de cómo llegamos a ser. El autor realiza aquí un exhaustivo recorrido histórico por las principales figuras que se han ocupado de su estudio, hasta desembocar en la idea de que el ADN supone un texto compuesto por una secuencia de cuatro bases –adenina (A), citosina (C), guanina (G) y timina (T)– que sirve como manual de instrucciones para construir organismos. Dicha conclusión es rebatida por Martínez Arias, puesto que, aunque los manuales de instrucciones nos muestran el orden en el que hacer las cosas, dónde hacerlas y qué usar para poder realizar cada paso, no es cierto que el ADN sea el responsable de ello. Tras exponer minuciosamente multitud de investigaciones realizadas a lo largo del siglo XX, llega a la conclusión de que, así como una casa no es una colección de ladrillos, un organismo es mucho más que una simple colección de genes. Ahora bien, cabe entonces hacerse

una pregunta: si los genes no están a cargo, ¿quién lo está entonces? Si el genoma es una caja de herramientas, ¿quién la utiliza? La tesis de Martínez Arias es que sin una célula el ADN es inútil, siempre se necesita de ella para que el ADN haga algo. Si pusiéramos ADN en un tubo de ensayo y esperaríamos a que se formara un organismo, eso nunca ocurriría. Incluso si se añadieran todos los ingredientes que permiten la lectura y expresión de la información en el ADN, los factores de transcripción, además de algunos aminoácidos, lípidos, azúcares y sales para ayudar a catalizar reacciones químicas, esto nunca sucedería. El ADN necesita una célula para transformar su contenido en una forma tangible: tanto para construir un organismo como para construir una casa, no solo se necesita un plano, sino también trabajadores cualificados que interpreten el diseño del arquitecto y reúnan las herramientas y las materias primas necesarias para ejecutarlo. Es de ahí que, en la construcción de un organismo, las células son las maestras de obra. El segundo apartado, *The Seed of All Things*, se reserva para un estudio pormenorizado de en qué consiste la célula. Desde la perspectiva de esta, el genoma se convierte en el catálogo de una ferretería con una amplia gama de herramientas, accesorios y materiales de construcción entre los que las células pueden elegir. Esta analogía es apropiada porque las células recurren a los genes de diferentes maneras según los necesitan, ya que se requieren herramientas para realizar tareas particulares y materiales para crear. El ADN se convierte en un conjunto de instrucciones que esperan a un usuario y este usuario no es otro que la célula. Estamos vivos solo mientras nuestras células están activas: fabricar hormonas, distribuir alimentos y oxígeno por el cuerpo, todo es necesario para mantener nuestro organismo en funcionamiento. Cuando estas activida-

des llegan a su fin, la vida termina. Sin embargo, nuestro ADN permanece y, mientras esté protegido de elementos externos, seguirá existiendo durante miles de años. Ahora bien, aunque el ADN lleve un registro de nuestra historia como especie, es incapaz de crear un individuo vivo, puesto que para que el ADN tenga significado precisa de una célula y es que sin ella el genoma no puede expresar ninguna de la información que contiene. En el tercer apartado, *A Society of Cells*, sostiene que la publicación de *El gen egoísta* de Richard Dawkins impulsó la visión de la vida centrada en los genes que reina en la biología actual. Para Dawkins los organismos son vehículos para que los genes se propaguen, convirtiéndose en diseños desechables creados por ellos mismos con el único propósito de avanzar en el tiempo a través de la descendencia del organismo. Por ende, los organismos se comportan como lo hacen porque sus genes egoístas así lo dictan, esto es, un organismo es una herramienta del ADN y no al revés. La crítica que realiza Martínez Arias es que la copia del ADN puede ser importante, pero requiere maquinaria adicional y espacio dedicado para realizar su trabajo, donde la célula es vital para este funcionamiento. Las células son las entidades que interpretan la información del genoma y la transforman en un organismo, con lo que este último no es una herramienta creada por el ADN, sino que el ADN es el almacén de *hardware* de la célula.

La segunda parte lleva por título «The Cell and the Embryo», dividiéndose del mismo modo en otros tres apartados. En el primero de ellos, *Rebirths and Resurrections*, se realiza un estudio sobre las células totipotentes, las cuales se hallan presentes en el embrión muy temprano y tienen el potencial de dar origen a un organismo completo. Sin embargo, teniendo en cuenta la diferen-

ciación entre células totipotentes, pluripotentes y multipotentes, cabría preguntarse: ¿se pierde la capacidad de dar lugar a otros tipos de células después de que las células se diferencian en neuronas, músculos y piel? Una vez más el autor realiza una detallada exposición histórica donde recorre los principales estudios que demuestran que la totipotencia puede ser recuperada, por lo que la diferenciación celular resulta reversible. Por otro lado, en el segundo apartado, *Moving Patterns*, se expone el conflicto entre preformacionistas y epigenetistas: mientras que la postura *pro-life* podría adscribirse a los primeros, la *pro-choice* podría hacerlo a los segundos. Es en este punto donde el proceso de la gastrulación es tratado de forma minuciosa, aclarando que en los vertebrados las células intercambian señales para crear los ejes del cuerpo como referencia para su organización y se reparten roles entre sí en función de su posición relativa, siguiendo una brújula invisible que las lleva de un lado a otro. Cuando la danza de la gastrulación se detiene, se revela la silueta de una rana, de un conejo, de un cerdo o de un humano. En todos los casos, la gastrulación tiene que ver con las células, con su movimiento con propósito y dirección entre sí, sintiendo su número y la geometría del espacio que construyen, creando fuerzas, moviéndose y enviando señales químicas para decirse lo que están haciendo, qué deberían hacer y su destino futuro. La danza de la gastrulación llega a su fin una vez que se ha esbozado el plan corporal básico del organismo, con los rudimentos de los órganos y tejidos principales en su lugar, listos para ser esculpidos y otorgarles su forma definitiva. Al final de la gastrulación, las semillas de los componentes del cuerpo están en su lugar y es que las células muestran su capacidad de construcción en la gastrulación más que en cualquier otro proceso. No obstante, aunque el

proceso de la gastrulación en humanos sigue siendo en gran medida un misterio debido a la imposibilidad de poder experimentar con embriones más allá de los catorce días, los investigadores han podido discernir que el lenguaje utilizado para construir el modelo del organismo es universal y que los embriones pueden incluso traducir señales entre especies. Por ejemplo, si se toma el organizador Spemann-Mangold de un embrión de rana y se coloca en un embrión de pollo en los primeros días de desarrollo, indicará a las células circundantes que construyan un segundo embrión y se desarrollará el embrión de un pollo, no el de una rana. De esta forma, el organizador envía una instrucción que puede ser leída e interpretada por las células receptoras en su propio idioma. Por lo tanto, independientemente de su origen, es la célula la que lee, interpreta y traduce las herramientas o señales que se le dan, y no así los genes. En el tercer apartado, *Hidden from View*, el autor expone que en la octava semana de gestación el embrión humano ha crecido hasta una longitud de alrededor de media pulgada y todos los elementos de un bebé reconocible están en su lugar: los brazos, las piernas y una cabeza con contornos de ojos, nariz y boca. A partir de este momento es cuando puede ser descrito como un feto. Antes de esta transición, las células del embrión están ocupadas alineándose en pequeñas camarillas, las semillas de órganos y tejidos luchando por el espacio y creando los vínculos necesarios para su funcionamiento. Como en otros animales, la gastrulación es la encargada de disponer esta organización. Teniendo en cuenta este y otros argumentos, Martínez Arias trata algunas cuestiones éticas a propósito del Informe Warnock y la regla de los 14 días, la cual imposibilita investigar con embriones humanos cultivados en laboratorio más allá de este límite, debido a que a partir de esa

fecha se ha de considerar al embrión dotado de dignidad y derechos, al igual que una realidad humana adulta. Aunque la opinión de Martínez Arias pueda resultar de lo más prudente, se vislumbra con claridad cómo realiza una crítica a la misma, invitando a la sociedad a retomar de nuevo el debate, pues dicha regla después de cuatro décadas acusa ya el paso del tiempo, no siendo el momento en el que se convino idéntico al actual.

La tercera parte se titula «The Cell and Us», igualmente dividida en otros tres apartados. El primero, *Renewal*, está dedicado al estudio de las células madre pluripotentes inducidas (iPSC), las cuales representan una poderosa herramienta para la medicina regenerativa. A todos los efectos prácticos, este tipo de células son equivalentes a las células madre embrionarias y pueden utilizarse en la ingeniería de órganos y tejidos. Su ventaja reside en que no se derivan de blastocistos y, por tanto, evitan las dificultades éticas asociadas con el uso de embriones. Por otro lado, en el segundo apartado, *The Embryo Redux*, el autor nos señala que si queremos aprender sobre embriones humanos y trastornos y enfermedades del desarrollo humano, no existe sustituto alguno para estudiarlos, pero debido al estatus moral especial que otorgamos a nuestra propia especie no podemos experimentar con ellos, tal y como se concluye del Informe Warnock y del establecimiento de la regla de los 14 días. De acuerdo con el autor, aprender por qué algunos embriones no se unen de manera completamente funcional nos sería de una gran utilidad: el poder analizar la naturaleza exacta de la relación entre células y genes, escuchar el diálogo entre células que se inicia tempranamente cuando se está formando el blastocisto, observar cómo y cuándo se produce la danza de la gastrulación, seguir su coreografía, requiere de una investigación que actualmente está prohibida. En los

últimos años, los científicos parecen estar llegando a un consenso respecto a la conveniencia de poder permitir que las investigaciones puedan continuar con excedentes de FIV en cultivo sin definir un límite, pues de esta forma podrían probarse las células para ver durante cuánto tiempo están dispuestas a construir el embrión fuera de un cuerpo, en parte porque esto podría revelar aspectos del desarrollo humano que están moldeados por el útero de la madre. En último lugar, en el tercer apartado, *On the Nature of a Human*, el autor reconoce la dificultad de poder ofrecer un concepto de embrión, aunque él mismo lo describe como un producto de la gastrulación que surge a través de este proceso. Fundamentalmente, para que pueda considerarse embrión, debe tener pleno potencial orgánico, la capacidad de generar todos y cada uno de sus órganos. Por ello, antes de la gastrulación no puede haber embrión, puesto que con anterioridad a este proceso esa masa de células, aunque tenga el potencial de convertirse en un embrión, carece del esquema de un plan corporal, lo que significa que aún no ha ejecutado dicho potencial. Además, si se divide, puede dar lugar a dos o tres embriones, por lo que aún no se ha individualizado, e *individuo* no significa otra cosa que *indivisible*. Como resulta evidente, tales consideraciones resultan contrarias a las tesis mantenidas por la actitud *pro-life*, pues no habría persona desde los primeros momentos de la concepción ni tampoco la información genética resultaría necesaria ni suficiente para llevar a término una realidad humana adulta. Es cierto que los genes son necesarios para el desarrollo y el mantenimiento de los tejidos, pero desde el diseño del cuerpo hasta la organización y funcionamiento de nuestro sistema nervioso, las células gobiernan su expresión y nos hacen ser quiénes y qué somos. En todos los animales, las células utilizan el mismo

conjunto de herramientas y accesorios para sentar las bases del cuerpo, pero después de la gastrulación toman caminos separados, construyendo características específicas de cada especie y seres individuales únicos, basándose en sus interacciones entre sí y, como somos mamíferos, también en nuestras conexiones intercelulares con nuestra madre. Es el usuario quien da sentido a las herramientas y las utiliza para construir objetos de forma creativa: en nuestro caso, el usuario no es otro que la célula.

Finalmente, en el «Epílogo», concluye Martínez Arias manteniendo que, sin una célula, un genoma no significa mucho: son las células las que trabajan con otras células para construir un organismo. La célula decide qué genes se utilizan para qué propósitos y cuándo, en lugar de estar a merced de los genes. Ante los mismos genes pueden obtenerse diferentes resultados, dependiendo del entorno inmediato de las células, de las interacciones y comunicaciones de billones

de células emergen los distintos organismos, por lo que la célula es el arquitecto, el maestro de obra, y el genoma su caja de herramientas.

Concluyendo, el libro de Martínez Arias implica un auténtico giro copernicano en el que se percibe un cambio en nuestra comprensión de cómo estamos hechos y quiénes somos, pasando de una posición en la que los genes eran los sumos artífices que determinaban cada detalle de la biología, a ser las células las verdaderas maestras constructoras de la vida. Es así que las tesis contenidas en esta obra pueden suponer un potentísimo acicate para ser confrontadas –y a nuestro entender, rebatidas– con las mantenidas por la actitud *pro-life*, como también para depurar las defendidas por la actitud *pro-choice*, no exentas tampoco estas de dificultades.

Antonio Redondo García  
IES Ramón y Cajal (Albacete)

WEBER, A. (2017). *Matter & Desire. An Erotic Ecology*, Vermont, Chelsea Green Publishing.

El autor de *Matter & Desire. An Erotic Ecology* es Andreas Weber, filósofo, biólogo y escritor. Obtuvo su doctorado bajo la supervisión de Hartmut Böhme en Berlín y Francisco Varela en París con una tesis titulada “La naturaleza como significado. Intento de una teoría semiótica de los seres vivos”. Ha colaborado con publicaciones como GEO, Die Zeit, National Geographic or Greenpeace Magazine. En el 2003 y 2004 fue profesor de la Universidad de Hamburgo y actualmente lo es en la Universidad de las Artes de Berlín.

Autor de numerosas publicaciones, forma parte de la tradición del pensamiento ecológico y filosófico que pretende integrar la percepción y experiencia humana con su entorno, subrayando la inimportancia de los afectos y alejándose de una visión mecanicista de la naturaleza. Ha recibido varios reconocimientos, como la Medalla de oro del Premio Nautilus en Ecología y Medio Ambiente por *Matter & Desire*.

En esta obra, parte de la realidad ecológica como un sistema de relaciones en el que el erotismo juega un rol intrínseco, al consti-

ruirse como un proceso que incluye tanto el autocuidado como la apertura a los vínculos con las demás partes de la red ecológica. De este modo, se desprende que la autoorganización de todo sistema vivo requiere del apego que genera su interdependencia así como de la práctica de la autonomía.

Precisamente, el propósito de Andreas Weber es tratar de entender, desde nuestra experiencia humana, el rol del amor para toda comunidad viva, sea esta un grupo de células o de familias, como característica de las relaciones que comparten y que producen sentido, tanto en su deseo por permanecer en su propio cuerpo de manera efectiva como de desplegarse a través de él.

En consonancia con la perspectiva relacional de su erotismo ecológico, Weber estructura el libro en tres partes: Yo, Tú y Nosotros.

La dedicada al Yo comienza asumiendo que la vida sin contacto no existe. Eros se fundamenta en un acto de alcance físico, sea este mediante una onda de luz, una célula nerviosa o la piel. La realidad se forma a partir del contacto matérico de las partes y facilita las relaciones eróticas, de tal manera que todo anhela estar en relación para generar sentido y sentirse completo en sí mismo. Si bien la dinámica de las interacciones provoca un aumento creciente de la complejidad en nuestro mundo, el sentido aportado por Eros contrarresta la inevitable entropía asociada a este incremento.

Por otro lado, el ser vivo se transforma en el contacto con otros. Weber plantea tres dominios de lo erótico: la simbiosis, la comunicación y el metabolismo. La transformaciones producidas en estas tres esferas son consecuencia del contacto, de la penetración o de la conversión. Consecuentemente, la pureza del yo individual no existe sino que se trata de materia organizada de

manera compleja con un deseo irresistible de pervivencia y expansión.

Weber apunta que esta tendencia a seguir siendo es lo que diferencia un animal de una máquina. Además, la creatividad de la vida es debida a la muerte de la que parte como materia. El deseo de las cosas por complejidad permite su autoorganización pero esta originalidad no deja de ser la percepción de finitud de la naturaleza.

La segunda parte, dedicada al Tú, continúa la estela dejada por la transformación del yo en todo proceso erótico que, inevitablemente, también transforma lo que hay a su alrededor. El roce erótico vincula a las dos partes y nos las deja indiferentes. Ejemplo de esto es la transformación de la Tierra debida a su relación con la Luna, que provoca mareas cambiando su masa y la relación de las partes integrantes de mares y océanos, así como la percepción de sí misma que la Luna puede tener en su movimiento rotatorio debido a la masa terrestre; una y otra se afectan y, en esta afectación, se transforman.

Desde la ecología erótica propuesta por Andreas Weber, sentir es transformar nuestra experiencia debida a la presencia de otro. La conservación de la materia que desea conformarse en vida, transforma su mundo interior y crea sentido a partir de su relación con el mundo exterior. Me parece que propone un ejemplo esclarecedor mediante la alteración del material genético. Actualmente conocemos que las experiencias emocionales pueden provocar alteraciones en el ADN, es decir, que el resultado de mi relación con el “afuera” cambie características “dentro de mí”, y que estas se transmitan a nuestra herencia.

Otro de los aspectos que introduce en el capítulo dedicado a la transformación es la del lenguaje poético. Para este autor, la poesía es la mejor de las herramientas para



la experiencia de lo erótico. De modo coherente con esta premisa, en muchas partes del texto, la narración abandona el tono ensayístico para describir vivencias personales en un estilo lírico. De esta manera, ofrece una perspectiva diferente desde la que pensar y comprender la ecología erótica. La poesía como parte esencial de nuestro comportamiento erótico está ligada a la creatividad intrínseca de nuestro deseo de continuar vivos, y de la percepción de la muerte como tendencia natural de todo sistema efectivo: la naturaleza aparece en múltiples formas, siendo una de ellas el lenguaje, mediante el cual fundamos realidad vinculando nuestros cuerpos e ideas en el seno de una red ecológica. Al crear lenguaje, objetivamos, organizamos, ordenamos, damos sentido.

En una ecología erótica, la historia de las relaciones supondría rastrear el momento en que la vida emergió. Partiendo de esta consideración, todos nosotros seguimos practicando las relaciones que tuvieron éxito en el pasado. Prueba de ello es el vínculo entre madre y feto. Ambos cuerpos poseen identidades propias pero también forman una combinación simbiótica. Cada uno tiene la capacidad de intercambiar y de mutar gracias a esta mutualidad, actuando por el otro y percibiéndose en su subjetividad. A través de esta distancia y la tensión entre el Yo y el Tú residen los tipos de relación humana y sus desarrollos. Tanto Tú como Yo somos partes involucradas en la relación que conformamos y, para seguir vivos como partícipes saludables de ella, debemos permitir, por medio de una moderación, que la libertad de nuestras autonomías contribuya a un florecimiento de la totalidad que creamos juntos.

En la tercera y última parte, dedicada al Nosotros, Andreas Weber enfatiza que el valor capital de lo erótico es su gratuidad, pues la reciprocidad es un regalo que la naturaleza no mercantiliza. Considera que

todo sistema que se autoorganiza es gracias a nuevas capacidades de las que dispone a cambio de nada. Asimismo, sostiene que lo sagrado está presente en todas las manifestaciones de la realidad, desde las más catastróficas hasta las más generosas, y que hemos de asumir su presencia en todo como en nosotros mismos, teniendo la certeza de que el Eros constituye una fuerza creadora que nos orienta a través de su despliegue en nuestra experiencia.

Para finalizar, propone la designación de materialismo poético para hablar de la actitud erótica de toda red ecológica. La materia que constituye la biosfera ha de entenderse tanto a través de las leyes naturales como del valor que es otorgado por medio del sentido que el mundo otorga a través de sus relaciones y que explica su autoorganización. Lo poético es el gesto otorgado por Eros que anuncia un deseo y, con él, un acercamiento o una separación para seguir formando vida.

Con un lenguaje accesible y un estilo lírico, Andreas Weber propone un pensamiento de lo erótico en la ecología que nos permite una nueva consideración del deseo en el marco del pensamiento complejo. Apoya sus razonamientos en autores de diferentes disciplinas, entre los que se cuentan David Abram por sus estudios en ecopsicología; Stuart Kauffman, quien además de ser un referente en complejidad también trató el tema erótico como fuerza creativa y autoorganizativa en la naturaleza; Sergei L. Rubinstein o Francisco J. Varela, para entender los efectos de nuestra actividad relacional o del autoengendramiento mutuo, respectivamente; Gregory Bateson, y su concepto de paisaje como red de relaciones... entre otros. Además, también se apoya en otros pensadores como Octavio Paz, Schiller, Hans Jonas o Simone Weill desde los que entender otras conexiones tales como la poesía o lo divino.

En la lectura encontré dos asuntos que considero pueden ser malinterpretados. El primero es que cuando habla del concepto de Eros de acuerdo a Diotima (personaje femenino del *Banquete* de Platón) parece atribuirle a ella la teoría de la incompletud y la búsqueda de la otra mitad, cuando esto corresponde al mito del andrógino defendido por Aristófanes en dicho *Banquete*. El segundo es en el Capítulo VIII, dedicado a la acción de compartir. En él da a entender, apoyándose en la idea de “orden gratuito” de Kauffman, que los procesos de autoorganización se proporcionan desde fuera del sistema o sin inversión de ningún tipo. No obstante, todo aumento de complejidad que se da a través de la flecha del tiempo genera un desorden que requiere inversión de un trabajo para organizarse de un nuevo modo, es decir, que la misma transformación con la que Weber caracteriza la relación erótica se da también en paso de una energía aportada para llevar a cabo una autoorga-

nización efectiva. Comprendo que el autor resalta el valor del regalo como intercambio, pero me parece pertinente resaltar que no es un intercambio por nada, “caído del cielo”, sino que el erotismo hace de intermediario (como el daimon del que sí habla Diotima en el texto platónico) entre lo que hay y lo que se desea.

En definitiva, *Matter & Desire. An Erotic Ecology* aporta una contribución excelente al pensamiento ecológico, con un enfoque interdisciplinario y una perspectiva necesaria sobre nuestras relaciones naturales. Andreas Weber conecta diferentes argumentos desde los que nos invita a pensar y conversar en torno nuestra percepción sensible, las poéticas que objetivamos y la cultura que conformamos.

Montserrat Sobral Dorado  
(UNED)

FERNÁNDEZ AGIS, D. (2022). *La voz y el eco de la ternura*, Granada: Aliar Ediciones (128 pp.)

En los últimos tiempos, las ciencias cognitivas buscan la unidad de las dimensiones afectiva y racional. Considerando la ética como el vínculo entre el saber y su uso, tanto la emoción como la razón fueron siempre los dos polos sobre los que se estableció la pertinencia de cada filosofía. En Platón el auriga domina las emociones, en Descartes la res extensa, en Hume la *impression*, Kant la sensibilidad, Hegel su Espíritu, Nietzsche el *kataklismòs*. Fernández Agis pretende hacer confluentes y sinérgicos los significados afectivos, así una madre y su hijo, o un jardinero con sus plantas, la aceptación

del otro ser como el mí mismo es el germen de este ensayo. A partir del trabajo de Julien Offray de la Mettrie y su *Métaphysique de la tendresse*, Fernández Agis intenta desvelar los vínculos mereológicos y las connotaciones, las íntimas conexiones del conocimiento mostrando la universalidad compartida. Con un ritmo tierno y poético, aunque en ocasiones estrictamente racional el autor incide en «un recorrido exploratorio e incitador» a lomos del tiempo filosófico describiendo la sensibilidad.

En sus capítulos despliega la historia, desde el arraigo silente de un bulbo hasta el

florecimiento luminoso del color; una forma diferente, en ocasiones excesivamente densa: a partir de la expiración y la disolución de la energía vital de “*L’homme Plante*” nos lleva al panteísmo espinosista; el control de la energía vital como formas de poder nos evoca a *Byung Chul-Han* o a *Sloterdijk*; una disquisición leve pero profunda acerca de la naturaleza del alma humana, en la que la ternura es una forma de orar, «*para quienes han encontrado un resquicio a través del que consolarse del dolor que produce el abrumador peso del silencio celestial*», nos conduce al aprendizaje y a la educación.

El profesor *Fernández Agis* vincula, en un ejercicio voluntarista, la conciencia de la subjetividad a la educación y al sufrimiento animal como consecuencias de la miseria humana, pues el profesor *Agis*, integrante de diversos comités de bioética para el bienestar animal, iguala a este con el ser humano en su sensibilidad, revelando profundos aspectos morales de gran actualidad en nuestra sociedad. *Agis* nos sugiere, a partir del pensamiento de *la Mettrie*, pensar la trascendencia del alma humana, no con respecto a su corporeidad y materialidad, que tanto *Mettrie* como él sostienen, sino con respecto a qué sea la inteligencia. El ensayo mantiene un constante diálogo con diversos autores: el automatismo de los brutos cartesiano, la conciencia del Yo de *Fichte*, el lenguaje como débil órgano del sentimiento, o la neutralización de la introspección más nihilista.

Pero es la corporeidad, la aporía del conocimiento y del saber que mejor refleja la idea de este ensayo, la indisolubilidad de los aspectos emocionales y del sustrato fisiológico del que surge. El lector aquí queda interpelado, la ternura es lo vívido y vivido, irreductible. ¿Y qué es sino otredad el sentido de Derrida, la compasión de Lévinas, la vida buena griega? *Agis* pretende dar su voz a la ética, interpretando a *la Mettrie*

alineado en el sentir epicúreo. Pinceladas polícromas colorean a *la Mettrie* como eje narrativo: la razón panteísta y de vuelta a *Spinoza*, de la virtud, del “*gnothi seauthon*”, de la subjetividad, “*tan solo la educación ha mejorado la organización*”, quizá sea posible oponerse con él a Rousseau.

Lo moralmente conveniente lleva a lo justo, sin ignorar el utopismo de la armonía, *Fernández Agis* relee al filósofo de *Caen* para quien la relación entre lo moral y lo jurídico condiciona, pero ordena lo social. *Spinoza* está presente desde la primera página, en ocasiones recurrente, para dar cohesión armonizando la naturaleza con lo bello, lo voluptuoso, desde un materialismo consecuente y displicente con la divinidad, como el filósofo que piensa sensualmente y crea su propia mística, su “*metafísica de la ternura*”. Moral del rebaño, espíritu del enjambre, sociedad líquida, consumo masivo, nos hablan del riesgo del totalitarismo interpretativo, de la reificación y el adiestramiento, de la perversión distópica y la domesticación. Llevan al provincianismo y al desuso de las capacidades intelectivas.

En un ensayo sobre la ternura, no podía faltar el capítulo más civilizado y tierno de la ética griega, la amistad como paradigma de relación en la que el otro es lo ideal del mí mismo. La dificultad de la verdadera amistad aparece ya en *Hesíodo*, dioses y hombres se traicionan entre sí cuando la existencia les urge, y se forja en la convivencia, el respeto mutuo, la responsabilidad para con el amigo. No debe ignorarse el número de amigos humanamente posibles, quiénes son potencialmente amigables; en todo caso, queda cristalina la tendencia del hombre a completarse en el otro, cuidándonos y cuidando a los demás.

Se llega al momento más importante del ensayo, culminado con el buceo en aguas densas y profundas, ejercicio arriesgado que no siempre puede ser expuesto con la claridad

suficiente, tratando con las ideas de *Heidegger* acerca de la otredad y su relación con el Ser. La distancia con el mí mismo es previa al reconocimiento de lo otro, la reflexión sobre el ser es como el lenguaje en Nietzsche, retórica de sentido emergente que actúa, no desde el silencio sagrado del concepto, sino de la identificación con lo otro que reconozco en mí mismo. *Heidegger* con su complejidad y elitismo disciplinar, ha quedado durante largos períodos expuesto al etiquetado de sus aspectos más célebres y polémicos, pero este ensayo aporta una interpretación académica con sentido de divulgación, quizá pretendiendo valorar su contribución a la metodología metafisicista de la fenomenología y descuidando su conexión con el eje central del ensayo. A partir de su análisis y valoración, *Agis* interpreta a *Heidegger* en la comprensión del ser humano, prudente con el tratamiento del otro, como adjetivaba *Lessing* su ilustración “*considerada*”, objetivo similar a la aportación del profesor *Fernández Agis*. El puerto de la ternura contrasta con la metáfora vívida y constante del mar y evoca el reposo del navegante de aguas profundas, un reposo en el que la grandeza del océano conecta con el sentido mismo de la particular existencia humana.

La pena y la angustia, formas extremas de miedo, hacen del “*ser-ahí*” el atrezo de la existencia, en la que «*incluso la frecuente y árida indiferencia afectiva son apertura*

*existencial*», donde la continuidad indiferenciada se transforma, a partir de la emotividad y la voluntad de comprensión del otro, en una disposición afectiva, antesala de la razón significativa que evoca las ideas de *Uexhüll*, de *Blumemberg* y su relato *metaforológico*, o del mismo *Kant* en el que las cuatro dimensiones fundamentales de toda razón práctica quedan en la intuición. Para *Agis*, siguiendo el relato de *Heidegger*: “*lo que llamamos libertad será [...] algo que solo puede existir tomando en cuenta esa previa disposición emocional*”.

Dejo al lector que corone las ideas vertidas en esta reseña, que complete el cuadro fragmentario que he dispuesto y valore este trabajo del profesor *Fernández Agis*. El ensayo es filosofía pura, ordenado escolásticamente en su apariencia de heterogeneidad, en él se reflexiona sobre la naturaleza, sobre el alma humana y animal, sobre la sociología como modo de relación entre los seres vivos y el mundo, acerca del Derecho, de la ciencia y sus fronteras epistémicas, de la otredad, la corporeidad, el Ser y la amistad. Su densidad requiere conocimientos previos que desarrollen el potencial inspirador del ensayo, pero su lectura es en ocasiones profunda y espesa, en otras sosegada y tierna.

*Fermín Valerón Hernández*  
(Universidad de La Laguna)

LØLAND, OLE JAKOB (2023), *El apóstol de los ateos. Pablo en la filosofía contemporánea*, traducción de Mario Iribarren, Madrid, Trotta, 266 páginas.

El teólogo y filósofo noruego Ole Jakob Løland presenta un actualizado cruce en teología y filosofía contemporánea. A sus previas publicaciones sobre la obra de san Pablo

en autores como Žižek o Taubes, Løland añade ahora el tratamiento sistemático de las diversas lecturas que las y los filósofos han hecho del pensamiento paulino.

*El apóstol de los ateos. Pablo en la filosofía contemporánea* es un libro en que se despliegan las más variadas lecturas filosóficas de san Pablo. La obra incluye cuatro enjundiosos capítulos —el primero de los cuales es la introducción— y una conclusión. El primer capítulo (introducción) está organizado en torno a la relación (o disyunción) fe/razón. ¿Cómo encaja Pablo allí? En principio hay una clara oleada de filósofos e intelectuales como Michael Onfray o Richard Dawkins que se resisten a encontrar valor alguno en la obra de san Pablo. Por ejemplo, frente al interés de Badiou por san Pablo, Onfray no ocultó su decepción ante lo que consideraba una “recaída” de la filosofía en el pensamiento religioso o teológico. El propio Badiou se sorprendió de que su libro más vendido sea, precisamente, ese dedicado a una lectura filosófica de un teólogo o pensador religioso como Pablo.

El libro de Løland da cuenta del clásico rechazo de la filosofía por el pensamiento paulino pero avanza, como era de esperar, con lecturas más “amigables”, como las del propio Badiou, los mencionados Žižek y Taubes —aunque también Agamben, Kristeva, Derrida y Lévinas, entre otros—.

En la historia de la recepción filosófica de san Pablo el filósofo holandés Spinoza ocupa un lugar preponderante. Bien destacado por Løland, Spinoza ya había advertido el potencial filosófico de algunos planteos del apóstol. Más cerca en el tiempo, la conocida caracterización de Paul Ricoeur organiza, en parte, la argumentación de Løland. Ricoeur denominaba a Nietzsche, Freud y Marx como los “maestros de la sospecha”; en base a esto, Løland toma como referencias cruciales a Nietzsche y a Freud. Dedicó algo de espacio a especular sobre una posible relación entre contenidos paulinos y filosofía marxista, aunque esto es solo para

“completar el cuadro” de los maestros de la sospecha.

Nietzsche y Freud están muy presentes a lo largo de todo el libro de Løland, y con razones justificadas. Nietzsche —hijo de un pastor protestante— había caracterizado a san Pablo como un “falsificador”, alguien que no estaba preocupado por la “verdad”. Pero filósofos contemporáneos como Badiou sostienen que la “fidelidad al acontecimiento-verdad”, tal como se ve en el apostolado paulino, pueden abrir nuestros ojos frente a la tarea militante que tenemos por delante —por ejemplo, la militancia por la “idea” del comunismo y su “verdad”—. A Nietzsche Løland no solo opone a Badiou, sino también a Žižek, Agamben y Taubes. Este último, como es sabido por su conferencia de 1987 en Heidelberg, había postulado un cierto grado de “envidia” de Nietzsche para con Pablo: este último habría logrado “crear nuevos valores” para el mundo Occidental, (tarea nietzscheana por excelencia).

Freud está presente, también, por sus afirmaciones sobre Pablo en *Moisés y la religión monoteísta*, así como por el potencial de lectura de Romanos 7 desde una perspectiva psicoanalítica —practicada por teólogos como el uruguayo Juan Luis Segundo y rechazada por teólogos como Krister Stendhal, también muy presente en distintas obras de Løland—.

La lectura fenomenológica de Heidegger tampoco está ausente en el tratamiento de Løland, centrada en la cuestión de la espera de la *parousía* en las cartas a los Tesalonicenses.

La estructura argumental de los capítulos segundo y tercero es similar: Nietzsche aparece como el paradigma de una recepción filosófica “negativa” para con el pensamiento paulino, mientras que hoy en día se puede recurrir a una amplia gama de filósofos para mostrar un interés creciente en la fecundidad filosófica de este pensador cristiano del

siglo I. En el tercer capítulo, como anticipábamos, la discusión se centra en si Pablo era un “falsificador” y un “platonista para el pueblo” (tesis de Nietzsche) o alguien preocupado, filosófica o pre-filosóficamente, por la “verdad”. En el tercer capítulo la estructura es similar: las lecturas filosóficas de Pablo deben sobreponerse al escozor de las primeras líneas de la primera epístola a los Corintios. Allí san Pablo sostiene que el evangelio es “la locura de la cruz” y que se opone a la racionalidad de la filosofía. Nietzsche, otra vez, aparece como el defensor de la resistencia al pensamiento paulino: Pablo es el representante de una “anti-filosofía”. Pero, una vez más, a esto opone Løland la amplia batería de filósofos contemporáneos que “no le hicieron caso a Nietzsche” en este sentido (incluyendo a Vattimo y Derrida, dos filósofos muy influenciados por el “predicador” del *Übermensch*).

El cuarto capítulo está dedicado, en general, a la recepción filosófica de la carta a los Romanos, pero en particular, al capítulo 7, en donde Pablo presenta su concepción de la lucha contra un “poder que se opone” a nuestras más puras intenciones, y nos lleva a acciones de las cuales nos vamos a arrepentir (la “ley de los miembros”). Ahí es donde la discusión con Freud y Lacan pasa a primer plano, pero esa recepción psicoanalítica se discute con la tesis de Stendhal (rechazo a ver a san Pablo con “pensador de la introspección”). Además, Løland discute esta cuestión en el marco de sistemas teológicos como el de teólogo luterano Paul Tillich, más amigable a la recepción psicoanalítica y filosófica de Pablo.

Løland distingue el trabajo exegético (que él mismo practica) de las lecturas filosóficas (siempre algo más “libres” en cuanto al contexto histórico en que se originó un texto). Es decir que reconoce, y trata de mediar, entre el acercamiento histórico-crítico (exegético)

y la recepción filosófica. Si bien esta última “abre la interpretación” (como la “terapéutica paulina” de Kristeva), Løland aclara que si bien puede haber “muchas interpretaciones posibles” o hasta “válidas”, algunas son mejores que otras, algunas son “buenas” y otras “malas”. En principio, varios de los filósofos estudiados en el libro centran el tema de la carta a los Romanos en la cuestión del dualismo entre “ley” y “evangelio” o “fin de la ley” (lectura subsidiaria de la tradición protestante). No obstante, el tema central de la carta podría ser la justicia. Esto ya lo vieron Walter Benjamin (y su “débil fuerza mesiánica”), Derrida y Agamben. Así, la recepción filosófica de san Pablo incluye un tratamiento de la distinción entre “justicia” y “ley”: en qué medida la justicia se sustrae a las consideraciones sobre la ley y el sistema jurídico (algo caro a la literatura de Kafka y sus interpretaciones derrideanas, de las cuales Løland también se ocupa).

Løland es consciente de que está muy difundida la lectura filosófica “antimisionaria” de san Pablo, típica del “mesianismo” filosófico: san Pablo es un opositor a la ley, la ley reaviva y hasta “produce” el pecado. Sin embargo, el mismo san Pablo, en distintos lugares de su obra, habla positivamente de la ley. En este escenario, Løland advierte que las lecturas “desmitologizantes” de san Pablo son, en cierto sentido, también unilaterales. Afirma: “La desmitologización o la ‘depuración’ secular efectuadas por los filósofos sobre sus escritos [de Pablo] transforman el pensamiento de Pablo en un corpus casi químicamente libre de religión: así es como Pablo ha llegado a convertirse en un apóstol para los ateos” (p. 244-245). Si bien este énfasis da origen al título de la obra, Løland intenta presentar un panorama más amplio. Como tesis centrales de la obra se pueden mencionar dos: “Este ensayo no pretende arribar a una conclusión

definitiva sobre el sentido último de las cartas paulinas, sino que es más bien un intento por abrir un diálogo intelectual y existencial sobre ellas” (p. 245). Si Michael Onfray —un poco en la línea de Nietzsche— reclamaba a Badiou el no considerar la historia opresiva del cristianismo en su análisis del pensamiento de san Pablo, a esto Løland replica que es más bien lo contrario (en lo que sería su segunda tesis):

La decadencia se produjo cuando la Iglesia se convirtió en la religión oficial de un imperio, haciendo que el platonismo para el pueblo pudiera extenderse mucho más libremente. Podemos ir más allá de esta poderosa institución eclesiástica y leer a Pablo, quien fue un crítico del poder (...)” (p. 149).

Ernst Käsemann decía que el cristianismo, a lo largo de la historia, “no sabía bien qué hacer” con la teología paulina, por el potencial liberador y revolucionario de su pensamiento. Løland —aunque curiosamente no cita a Käsemann— se enmarca en esa tradición de lectura, aún con los reparos contra la unilateralidad de la recepción protestante, de la que Käsemann fue, quizá, su mayor exponente en el siglo XX.

En conclusión, recomendamos ampliamente la lectura de la obra de Løland a fin de introducirse en los debates filosóficos más relevantes que ha despertado el pensamiento del apóstol Pablo.

David Roldán

ESPOSITO, C. (2024). *Introducción a Heidegger*. Traducción de Miguel Lobos. Granada: Editorial Universidad de Granada. 286 pp.<sup>1</sup>

La Editorial Universidad de Granada nos ofrece este año la traducción de la *Introduzione a Heidegger* de Constantino Esposito a manos de Miguel Lobos. Si ya contábamos con una traducción al castellano de *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*, aparece ahora en lengua castellana una obra que se aventura a revisar, con visos de sistematicidad, la obra heideggeriana con una vocación formativa. Son pocos los asuntos del pensar y de la vida de Heidegger que son esquivados en este nuevo libro; desde los más intrincados y experimentales textos del alemán hasta su compromiso político con el

nacionalsocialismo, pasando por la vigencia de Heidegger en nuestros días, el autor hace un recorrido minucioso por la herencia del pensador alemán. Añadiendo aún más complejidad a la tarea, el *professore ordinario* de Historia de la Filosofía e Historia de la Metafísica en la Universidad de Bari ha decidido respetar el léxico heideggeriano, de tal modo que el carácter introductorio de esta monografía se debe más al afán pedagógico e instructor del texto que a la pérdida de rigor. Este fin se alcanza gracias a la claridad y a la repetición diseminada de ciertas ideas que son, a su vez, claves interpretativas para

1 Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UGR financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU22/01774).

introducimos en Heidegger; aunque se trata de una introducción, esta monografía parte de supuestos y se encamina hacia lugares, los cuales el autor muestra en el último capítulo de la obra.

Tratando de esbozar una cartografía del pensador alemán, Esposito nos presenta un texto estructurado externamente en 11 capítulos, añadiendo además una bibliografía y un índice onomástico. La estructura interna quedará configurada según los 5 periodos filosófico-vitales que se anuncian en el primer capítulo y que simplifican pedagógicamente la vida y obra de Heidegger. Así, puede encontrarse una primera fase de configuración de las inquietudes del pensamiento de Heidegger en torno a Husserl y Brentano (1908-1918), una segunda donde trabaja como asistente de Husserl en Friburgo (1919-1922), una tercera como profesor en Marburgo en el camino de *Ser y tiempo* (1923-1928) y una cuarta con la vuelta a Friburgo, su adhesión al nazismo y el intento de un nuevo inicio del pensar (1928-1945). Finalmente, el autor escribe acerca de una última y quinta etapa caracterizada por el luto de la metafísica y el intento de un preguntar post-metafísico que llegaría hasta el final de su vida. Esta topología no pretende ser una compartimentación rígida sino el andamiaje que permite ordenar los capítulos, de tal manera que el segundo y el tercer capítulo corresponden respectivamente al segundo y tercer periodo. Al cuarto periodo corresponderían los capítulos 4, 5 y 6, mientras que los capítulos 7, 8, 9 y 10 pertenecerían a la última etapa -si bien estos dos últimos se fugan de la narración cronológica para tematizar la confrontación con el nihilismo y las reflexiones en torno a Hölderlin, lo sagrado y el lenguaje-. Finalmente, el undécimo capítulo queda reservado para el análisis de la vigencia de Heidegger en la contemporaneidad filosófica.

En el segundo capítulo se va a indagar en las apropiaciones que Heidegger realiza de la tradición en base a la reformulación de dos preguntas fundamentales: “a) *¿Qué es la filosofía?* b) *¿Cuál es el modo de ser de la vida?*” (p. 35), las cuales se articulan desde el concepto de *facticidad*. Esta *vida fáctica* apunta al cómo originario que es el modo de ser de la vida, y a la ontología fenomenológica como metodología para la indagación de la misma. El profesor de Bari comenta entonces cómo Heidegger se desvía del camino husserliano al negar la posibilidad teórica de la fenomenología como un proceso de necrosis de las estructuras de la vida y un alejamiento del carácter fundamentalmente significativo de la vida fáctica. Además, el de Messkirch encontrará tanto en el cristianismo primitivo de Pablo de Tarso como en Agustín de Hipona un énfasis en el carácter finito y por ende tempóreo de la vida fáctica, que, al igual que Dilthey, le permiten dar cuenta del carácter inacabado, inobjetivable e histórico de la experiencia fáctica. Ella posee, leyendo fenomenológicamente a Aristóteles, una motilidad propia, que apunta en Heidegger tanto a la indeterminación como al tener-que-ser propios de la existencia humana.

Presentadas algunas de las interpretaciones fundamentales de las que bebiera el alemán, continúa el texto con un tercer capítulo en el que se expone el *opus magnum* de Heidegger, *Ser y tiempo*, junto a algunos textos aledaños. La tesis fundamental de tan comentado texto la resume el autor en las siguientes palabras: “el ser no *es* (como *son* en cambio los entes), sino que *significa*” (p. 57). Dada la apertura que es el *Dasein*, Heidegger afirma la co-pertenencia entre *ser/logos* y *ser/verdad*, advirtiendo siempre el italiano del carácter sustractivo y misterioso del ser, es decir, la inaprehensibilidad de aquello que, al darse, al mismo tiempo, se



retira. Siguiendo el camino de *Ser y tiempo*, Esposito afirma desde lo que podría llamarse un excepcionalismo *onto-antropológico* -es decir, considerando una primacía ontológica de la relación del *Dasein* con el ser- la posibilidad de la *diferencia ontológica*, allí donde Heidegger se dirige y para lo que ha de pasar por una analítica de la existencia como paso preparatorio; esta, bien es sabido, debería haber continuado con una deconstrucción fenomenológica-hermenéutica de la historia de la metafísica y con un “tránsito de la temporalidad de la existencia al sentido temporal del ser en general” (p. 89) que no se incorporó al mencionado tratado.

Antes de sumergirse en la problemática de la *Kehre*, Esposito va a explorar en el cuarto capítulo los primeros pasos tras *Ser y tiempo* a partir de la lectura que Heidegger hará de la *Crítica de la razón pura* y a partir del tránsito de una vía ontológico-existencial a una ontológico-histórica. Es a partir de la centralidad que cobra la metafísica en Heidegger desde donde el autor puede afirmar que esta “debe considerarse como una irreprimible «disposición natural» del hombre” (p. 98). Antes que de un error histórico, se trata de una tendencia del propio ser. Sin embargo, lo anterior carecería de sentido si nouviésemos en cuenta la correspondencia entre ser y *logos*, en este caso, de ser y comprensión. Solo por la finitud del *Da-sein* y el carácter sustractivo del ser (que se da diferenciándose), se da históricamente la metafísica como acontecimiento.

Es precisamente a la noción de evento o acontecimiento (*Ereignis*), desarrollada por Heidegger en los años treinta, a la que Esposito se dirige en el quinto capítulo, no sin antes reincidir en que “el olvido del ser, en efecto, no es solamente un olvido de los filósofos, sino un carácter esencial de la metafísica entera y, más todavía, constituye el carácter esencial de la verdad misma del

ser” (p. 111). Centrándose en el texto *De la esencia de la verdad*, el profesor de Bari va a afrontar la *Kehre* heideggeriana desde su concepción de la verdad como *alétheia* a partir de dos asuntos fundamentales. El primero consiste en que la comprensión que aparecía en *Ser y tiempo* se desplaza por un “*estar expuestos en lo abierto del desencubrimiento*” (p. 114) o, podría decirse también, un dejarse-afectar rememorante por lo velado en lo desvelado. El segundo, que casi se desliza del anterior, consiste en que “que la verdad no coincida nunca solamente con el manifestarse de las cosas, sino también [...] con el manifestarse de un no-manifestable, del desvelarse de algo que permanece velado” (p. 114). A partir de los *Aportes a la filosofía*, se muestra en el texto cómo entran en consonancia el olvido del ser, la historia de la metafísica y el acontecer histórico de ser y *Dasein* en su correspondencia, dado que la peculiaridad de las diversas épocas históricas quedan “caracterizadas por las distintas modalidades con las que el hombre ha estado expuesto al misterio incluso perdiéndolo siempre de vista” (p. 115). Estas epocalidades, entendidas como acontecimientos, son diferentes modalidades en las que se da “aquel apropiarse del ser al hombre en el que consiste su darse «histórico»” (p. 118). De esta forma, la pregunta por el sentido del ser queda relegada a la pregunta por la verdad del ser, una verdad de carácter sustractivo y misterioso. Se trata de un pensar rememorante que, como bien muestra Esposito y pocas veces se destaca en la literatura en torno a Heidegger, requiere de una transformación de quien piensa, pregunta y comprende, además de una disposición afectiva particular.

El capítulo sexto, el último de este cuarto período, se enfrenta a los *Cuadernos negros* para encarar el problema del nazismo de Heidegger. En resumidas cuentas, la pos-

tura del italiano consiste en defender que la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo puede explicarse por su intención de reformar la universidad alemana desde la pregunta por el olvido de ser y por su voluntad “de acabar con la decadencia del mundo burgués-cristiano-moderno” (p. 148). De este modo, su oposición al nazismo no fue de principio sino más bien una desilusión ante la incapacidad por parte de este de poner en marcha el principio *barbárico* en el que él había confiado. Hijo de sus convicciones filosóficas y de ciertas ideas banales del ambiente nazi, Esposito pretende negar que toda la filosofía de Heidegger pueda entenderse desde un nazismo oculto y, a la vez, explicar filosóficamente cuáles fueron los motivos por los que el alemán depositó en el fascismo sus esperanzas.

Continuando cronológicamente, el capítulo siete aborda el pensamiento en torno a la técnica de los años treinta a los cincuenta, defendiendo dos ideas fundamentales. La primera es que la técnica, como destino de Occidente y modo contemporáneo del evento, no es algo a superar, sino el *Ahí* desde el cual somos convocados a pensar el ser; no se trata de una fatalidad, sino de una invitación epocal a pensar lo único que merece ser pensado. La segunda consiste en afirmar la *indisponibilidad* que este acontecer porta consigo, no siendo el *Dasein* el sujeto de la historia; la labor del *Dasein* es entonces la de una filosofía rememorante, un pensamiento post-metafísico o ultra-metafísico ante la *obstancia* científica y el dominio técnico del mundo. Se señala así que Heidegger se dirige a un pensar no-representacional como recuerdo del olvido del ser, el cual *necesita* a la propia metafísica para que pueda darse una filosofía convalciente de la misma.

Se detiene ahora el sendero temporal, haciendo un alto en el camino en los capítu-

los ocho y nueve. En el primero de ellos, se atiende al pensar de Heidegger sobre el nihilismo a través de Nietzsche. Si bien este nuevo invitado ve el nihilismo en la devaluación de todos los valores metafísicos y pretende su superación a partir de una transvaloración de estos, Heidegger ve en Nietzsche la culminación de la metafísica al entender el valor como una representación disponible -al más puro estilo del sujeto moderno- que puede ser evaluable y transvalorable. Según el autor de este libro, el nihilismo es para Heidegger tan metafísico como nihilista es la metafísica, dado que su criterio de análisis es el olvido del ser; el nihilismo no puede dejar atrás la metafísica, fundamentalmente porque él es en el fondo metafísico. A continuación, Esposito aprovecha el debate entre Heidegger y Jünger para reafirmarse en la imposibilidad de superar absolutamente la metafísica ya que, como el profesor de Bari viene recordando, el olvido del ser que constituye la metafísica y el nihilismo es algo propio del evento de apropiación de hombre y ser, el cual se da históricamente de diversas maneras. En el siguiente capítulo, se va a destacar que poetas y filósofos ocupan un lugar preeminente en el estar a la escucha de las palabras esenciales de una epocalidad, es decir, aquellas que hablan de un tipo particular de sustracción del ser. A propósito de Hölderlin, el lenguaje, como señor del hombre, se muestra como el *topos* en el que se da el acontecimiento de la co-pertenencia entre ser y *Dasein*.

Y es por estas palabras esenciales que nos ha legado la tradición por las que el autor invita ahora a pasar, a través de Parménides y Leibniz, a fin de mostrar cómo el concepto de *serenidad* (*Gelassenheit*) no es tanto una actitud ética propositiva, sino más bien un abandono que espera en la imposibilidad de pensar definitivamente aquello que merece ser pensado: el misterio del ser, su velamiento, su retracción o, dicho de otra

manera, su fundar desfundando. Este movimiento pasa por una consideración acerca de lo sagrado y la teología, recordándose así la lejanía de Heidegger respecto a los teísmos (precisamente por ser una necesidad del olvido del ser, que desemboca irremediablemente en onto-teo-logía), si bien no descarta la posibilidad de lo divino siempre y cuando venga dado acorde al olvido del ser, es decir, un dios que no es ente sino siempre rehúso.

El texto va a ser cerrado en el último capítulo recopilando los focos de influencia más importantes de Heidegger. Resulta de especial interés atender a aquellos sobre los que el autor se pronuncia con voz propia para entender cómo y dónde se posiciona Esposito como filósofo y lector de Heidegger. En primer lugar, el profesor de Bari realiza una crítica a los desarrollos de la hermenéutica filosófica de herencia gadameriana afirmando que “constituyen una especie de debilitamiento y de alejamiento de las intenciones explícitas de la investigación heideggeriana” (p. 248). En segundo lugar, denuncia un excesivo construccionismo social e histórico en las posturas que tilda de hermenéutica post-modernista, dentro de la cual podrían incluirse autores como Vattimo, Derrida, Lyotard e incluso Foucault. A pesar de reconocer sus méritos en las críticas al objetivismo, realismo y cientificismo ingenuos, apuesta por una “ontología reconstructiva” (p. 257) en base a dos

ideas fundamentales que se amparan en una cercanía al realismo no ingenuo en ontología. Por un lado, defiende que se debe “reconocer que toda interpretación debe apuntar en última instancia a la manifestación de un fenómeno sin reducir previamente este fenómeno a su *interpretabilidad*” (p. 255), a la vez que se apunta a la necesidad de una reconstrucción que secunde al movimiento deconstructivo. La apuesta por una lectura fenomenológica de toda la obra de Heidegger desemboca en una vocación por afirmar cierta autonomía del fenómeno, de la cosa misma, des-relativizándola parcialmente de los procesos culturales e históricos en los que se encuentra inmersa.

En resumen, se trata de un texto con mucho valor para quienes se hayan iniciado en filosofía y busquen un recorrido general por la obra de Heidegger. Es un ejercicio de gran mérito abordar en un libro de una extensión relativamente reducida la complejidad de la filosofía de Heidegger sin dejar de lado ninguna problemática fundamental. Además, que Esposito explicita cuáles considera que son las sendas heideggerianas a recorrer deja espacio al lector para que considere de forma crítica cuánto del italiano hay en esta nueva interpretación del filósofo de Messkirch.

*Manuel Santamaría Santiago*  
(Universidad de Granada)

CONTRERAS, A. F. (ed.) (2024). *La vida como lugar del pensar: Desarrollo y significado de la «hermenéutica de la facticidad» de Martin Heidegger*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

La obra que aquí se reseña supone una aportación clave a los estudios heideggerianos y a la investigación fenomenológico-

hermenéutica en el marco iberoamericano. Motivada por el centenario del curso de semestre de verano de 1923 de Martin

Heidegger, *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*, recogido en el tomo 63 de la *Gesamtausgabe*, la obra está, sin embargo, muy lejos de ser exclusivamente un volumen homenaje a uno de los cursos más influyentes e importantes para comprender el proyecto hermenéutico del joven Heidegger. En cambio, los estudios que componen la obra llevan a cabo un verdadero ejercicio de análisis de la vigencia y potencialidad filosófica del curso a la hora de pensar el fenómeno originario (*Urphänomen*) de la vida y que sitúan este curso como un hito fundamental en el desarrollo del proyecto hermenéutico de Heidegger.

Así pues, las contribuciones que componen la obra, y que son llevadas a cabo por algunas de las figuras más relevantes dentro de los estudios heideggerianos y fenomenológico-hermenéuticos del entorno iberoamericano, como son Adrián Bertorello, Andrés F. Contreras, Ángel Xolocotzi Yáñez, Carmen Segura Peraita, Francisco de Lara, Luisa Paz Rodríguez Suárez, Roberto J. Walton y Stefano Cazzanelli, junto a las figuras de Jean Grondin y Alfred Denker, tienen en común la aspiración a y la explicitación de la radicalidad temática y metódica del curso del 23. Gracias a los estudios contenidos en la obra, se explicita la producción del joven Heidegger como la búsqueda de una filosofía originaria en tanto que expresión e indicación de la vida fáctica, así como se pone de relieve un diálogo fructífero con las influencias fundamentales del autor de Messkirch y de aquellos asistentes para los que este curso supuso un hito fundamental y que han marcado la historia de la recepción y reconstrucción del curso, como es el caso notable de Gadamer.

En primer lugar, la contribución de Jean Grondin, “¿Cumple todas sus promesas la hermenéutica de la facticidad?”, marca un punto de partida polemizante y cuestiona la

posibilidad misma de algo como una hermenéutica de la vida fáctica en su expresión significativa puramente preteórica. Desde la reconstrucción de la recepción e influencia del curso en la figura de Gadamer, Grondin marca un punto de partida polemizante al asumir la imposibilidad de esta hermenéutica de cumplir todas sus pretensiones, al mismo tiempo que explicita la relación hermenéutica a la que Heidegger apunta aquí entre el llamado de la propia facticidad como *hermeneuein* por interpretar y la hermenéutica como tarea de asimilación de esta llamada.

A continuación, Ángel Xolocotzi, con su aportación “La hermenéutica de la facticidad y el proyecto de una ‘lógica’ en Heidegger”, sitúa apropiadamente el curso de 1923 en el contexto del joven Heidegger como un encuentro entre la reflexión hermenéutica sobre Aristóteles de los cursos precedentes y el inicio de un proyecto sobre lógica como una “lógica existencial” que estaría intrincada con la propia “ontología”. En la confluencia entre “lógica”, “ontología” y “hermenéutica”, Xolocotzi destaca cómo esta reflexión de la ontología como lógica existencial y hermenéutica de la facticidad transforma la relación objetiva en una “aprehensión categorial de la vida fáctica [que] es aprehendida en su ser como *cuidado*” (p. 69).

Por su parte, Luisa Paz Rodríguez Suárez, con su contribución “‘Existir no huele a nada’: los impulsos de Kierkegaard a la hermenéutica de la facticidad”, explicita y analiza la decisiva influencia de la obra de Kierkegaard en la obra de Heidegger, centrando la atención, a partir del reconocimiento explícito por parte de Heidegger, en el “pathos” de la filosofía kierkegaardiana como búsqueda de una filosofía que, desde la destrucción de la filosofía sistemática, accede originariamente al *acaecer*

de la existencia. La autora muestra cómo la hermenéutica de la facticidad, desde esta originariedad de influencia kierkegaardiana, comprende la existencia, lejos de toda objetualidad, desde el modo en que esta se realiza en su posibilidad existencial, en su ser-posible que está siempre por resolverse.

En coherencia con esta búsqueda de diálogo, Alfred Denker, con su texto “Presagios de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger en sus ‘Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers”, toma la recepción crítica en Heidegger de la obra jaspersiana para mostrar el ímpetu heideggeriano por desarrollar una autocrítica fenomenológica que busca una apertura originaria al ser de la existencia humana. Al mismo tiempo, Denker muestra cómo estas “Anotaciones” (1919) se sitúan en la genealogía de alguno de los conceptos fundamentales de Heidegger y que se reflejan en el curso de 1923, como es la propia noción de “indicación formal” de la existencia, así como el desarrollo de la destrucción de la ontología clásica.

En esta misma línea de diálogo, Stefano Cazzanelli, en “Filosofía de la vida y hermenéutica de la vida. Heidegger y Rickert”, pone el foco en la crítica fundamental de Heidegger a la filosofía de los valores y las visiones del mundo (*Weltanschauungen*) que éste explicita en estas lecciones de 1923 y en cómo esta crítica supone en Heidegger un vehículo esencial para elaborar una comprensión de la filosofía antecedente a todo comportamiento teórico y lejana de la tarea de construir sistema o conformar “visiones del mundo”.

Siguiendo la reconstrucción de esta destrucción crítica en el curso de Heidegger, Roberto Walton – “El análisis de la conciencia histórica. Antecedentes y consecuencias” – centra sus análisis en el proceso de reconocimiento del carácter histórico de

la vida que requiere en Heidegger de la crítica metodológica a las ciencias históricas como acceso al ser histórico de la vida fáctica. Asimismo, y a partir de las críticas a Spengler ya en 1919, Walton reconstruye una reflexión sobre la historicidad contenida en el curso del 23 que parte ya de la diferenciación implícita entre historia (*Geschichte*) e historiografía (*Historie*), y que sitúa el ser histórico en la propia facticidad que se es y que enmarca la posibilidad de interpretación, su situación hermenéutica.

Por otro lado, Andrés F. Contreras, en su aportación “El trasfondo fáctico de la filosofía y el carácter disruptivo de la ‘hermenéutica de la facticidad’”, vuelve a centrar la atención en el carácter destructivo y crítico de las lecciones del 23. A partir de ello, se da cuenta de la búsqueda de la filosofía como un acceso preteórico que, históricamente situado, ha de tomar como tarea la crítica histórica, constituyéndose el doble reconocimiento de que la facticidad ha sido interpretada y demanda un ejercicio de interpretación crítica, de sospecha en sentido ricoeuriano, y de que la vida solo es accesible desde la interpretación como “único modo de apropiarse productivamente de esta en su modo de haber-sido-interpretada y su carácter de ser” (p.225).

Por su parte, Carmen Segura Peraita, con su contribución “En los orígenes del vuelco hermenéutico de la ontología (1922-27)”, reconstruye, en coherencia con lo anterior, la transformación hermenéutica de la fenomenología husserliana que Heidegger opera en esta década, hasta su culminación en *Ser y tiempo*. Para ello, la autora se centra en que este vuelco hermenéutico surge como consecuencia de la propia búsqueda heideggeriana por constituir una ciencia preteórica de la vida, y que va construyendo los conceptos fundamentales que conducirán a una ontología fenomenológico-hermenéutica bajo el

foco de la pregunta por el ser en general y del sentido temporal de dicha pregunta.

Siguiendo el análisis hermenéutico, Adrián Bertorello, en “La facticidad como signatura, enunciación y déixis”, toma como punto de partida el concepto de signatura de Giorgio Agamben para aportar una mirada sugerente al alcance semiótico y hermenéutico del carácter indexical de la indicación formal de la existencia y del propio carácter déictico del “ahí” (*Da*) de la existencia. Desde el concepto de “ontología déctica” de Van Peursen, Bertorello explicita el carácter sgnico y la signatura por interpretar de la marca (*auszeichnen*) que supone en Heidegger el carácter de ser del *Dasein*. El autor explicita al *Dasein* en su ser fáctico como una instancia de enunciación que sitúa décticamente su sentido, para conducir la mirada hacia una evolución narrativa de la manifestación del sentido que se da en el propio ser fáctico.

Por último, Francisco de Lara incide también en la déixis contenida en la noción de “indicación formal”, en su texto “‘Despertar y volver atento’. El posible efecto de la filosofía según Heidegger (1923)”. El autor analiza la *indicación* como tarea de la hermenéutica, cuya función, lejos de explicar y aprehender sistemáticamente la vida fáctica, se limita a apuntar hacia la facticidad. Si la filosofía es un señalar es porque ésta, como hermenéutica, no ofrece conocimiento, sino que busca “mantenerse

en la posibilidad de ser-despierto, de ser-en-el-preguntar, de ejecutar el vivir propio en el modo de un poner(se) en cuestión” (p. 295).

La obra alcanza así un carácter circular al asumirse implícitamente en el trabajo de Francisco de Lara un principio de respuesta al cuestionamiento sobre si esta hermenéutica de la facticidad cumple con sus promesas. Las promesas teóricas de la hermenéutica de la facticidad serían más negativas que positivas, siendo su mayor impulso la transformación de la existencia en un vivir despierto al propio modo de ser de la vida fáctica. En conclusión, la obra *La vida como lugar del pensar* contribuye notablemente a explorar las potencialidades y productividades filosóficas originales que están contenidas en los cursos del joven Heidegger. Sin duda, supone una contribución importante para situar el curso de 1923 como una de las lecciones más influyentes y definitorias del proyecto fenomenológico-hermenéutico heideggeriano, y en definitiva supone un análisis fecundo de los réditos temáticos y metódicos del curso, en una decisiva atención a su radicalidad a la hora de buscar la expresión e indicación de la vida a partir de un interrogar filosófico previo a toda actitud teórica.

Roberto Ballester Corres  
(Universidad de Zaragoza)

## 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 97. Enero-Abril 2026

## Artículos

Masculinidad patriarcal, conducta antisocial y salud pública. Un análisis desde la filosofía política feminista. <i>Iván Sambade Baquerín</i> .....	7
El Gran Inquisidor de F. Dostoievsky como El Soberano de C. Schmitt. Una aproximación a la tecnología política de la tríada milagro/misterio/autoridad. <i>Nelly Prigorian</i> .....	23
La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega. <i>Iván Caja Hernández-Ranera</i> ...	39
Scratching where it doesn't itch: science denialism, expertise, and the probative value of scientific consensus. <i>Claudio Cormick, Valeria Edelsztein</i> .....	55
Sobre dos variantes de desobediencia civil transnacional. <i>José Enrique Sotomayor Trelles</i> .....	73
Spinoza y la obediencia. O por qué en ocasiones obedecer también es liberarse. <i>Gonzalo Ricci Cernadas, Antonio David Rozenberg</i> .....	91
Una traducción terminista de la lógica natural de Moss. <i>J.-Martín Castro-Manzano</i> .....	109
Mesianismo y modernidad radicalizada. El lazo social fiduciario a través de la mesianicidad derrideana. <i>Guillem Martí Soler</i> .....	133
División y reintegración del concepto. La asimilación en la Lógica de Hegel. <i>Eduardo Assalone</i> .....	147
La imagen-muerte en el ocaso de la representación: Violencia y reproducción digital. <i>Paula Kuffer</i> .....	163
Crusius and the Pre-critical Kant on the Principle of Determining Reason and the Ontological Argument. <i>Ignacio Garay</i> .....	181
El Recuerdo: La huella de lo eterno en el hombre en el pensamiento de Søren Kierkegaard. <i>Catalina Elena Dobre</i> .....	197
Reseñas .....	213