

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

69

primer semestre  
enero • junio 2024

ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

# 69

primer semestre  
**enero • junio 2024**



ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X  
DOI: 10.12795/themata

**[revistascientificas.us.es/index.php/themata](https://revistascientificas.us.es/index.php/themata)**  
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

**Thémata. Revista de Filosofía** nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

## **Equipo editorial / Editorial Team      Bases de Datos y Repertorios**

*Director honorario*

**Jacinto Chozo Armenta**  
jchoza@us.es

*Director*

**Fernando Infante del Rosal**  
finfante@us.es

*Director Adjunto*

**José Manuel Sánchez López**  
themata@us.es

*Subdirectores*

**Jesús Navarro Reyes**  
jnr@us.es

**Inmaculada Murcia Serrano**  
imurcia@us.es

**Jesús de Garay**  
jgaray@us.es

*Secretario*

**Guillermo Ramírez Torres**  
grtorres@us.es

*Secretaria de Redacción*

**M<sup>a</sup> Piedad Retamal Delgado**  
marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla  
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política  
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)  
e-mail: themata@us.es

### **Bibliográficas internacionales**

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)  
Dialnet (España)  
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)  
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)  
Directory of Open Access Journals (DOAJ)  
Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)  
Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)  
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)  
Periodicals Index Online (Michigan, USA)  
Index Copernicus World of Journals  
Gale-Cengage Learning-Informe Académico Academic Journal Database  
DULCINEA  
Google Scholar  
Electra  
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

### **Bibliográficas nacionales**

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

### **De evaluación de la calidad de revistas**

CARHUS Plus  
ERIH PLUS Philosophy (2016)  
REDIB  
Latindex  
MIAR  
CIRC  
DICE  
FECYT

*Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.*



## **Consejo Editor / Editorial Board**

### **ARGENTINA**

**Flavia Dezzuto**, Universidad Nacional de Córdoba

### **ALEMANIA**

**Alberto Ciria**, Munich

### **CANADÁ**

**Óscar Moro**, University of New Found Land

### **CHILE**

**Mariano De la Maza**, Universidad Católica de Chile

**José Santos Herceg**, Universidad de Santiago de Chile

### **COLOMBIA**

**Martha Cecilia Betancur García**, Universidad de Caldas

**Víctor Hugo Gómez Yepes**, Universidad Pontificia Bolivariana

**Gustavo Adolfo Muñoz Marín**, Universidad Pontificia Bolivariana

### **ESPAÑA**

**Alfonso García Marqués**, Universidad de Murcia

**Antonio De Diego González**, Universidad de Sevilla

**Avelina Cecilia Lafuente**, Universidad de Sevilla

**Carlos Ortiz Landázuri**, Universidad de Navarra

**Celso Sánchez Capdequí**, Universidad Pública de Navarra

**Elena Ronzón Fernández**, Universidad de Oviedo

**Enrique Anruba**, Universidad CEU Cardenal Herrera

**Federico Basáñez**, Universidad de Sevilla

**Fernando Wulff**, Universidad de Málaga

**Fernando M. Pérez Herranz**, Universidad de Alicante

**Fernando Pérez-Borbujo**, Universitat Pompeu Fabra

**Francisco Rodríguez Valls**, Universidad de Sevilla

**Ildefonso Murillo**, Universidad Pontificia de Salamanca

**Irene Comins Mingol**, Universitat Jaume I

**Jacinto Rivera de Rosales Chacón**, UNED

**Joan B. Llinares**, Universitat de València

**Jorge Ayala**, Universidad de Zaragoza

**José Manuel Chillón Lorenzo**, Universidad de Valladolid

**Juan García González**, Universidad de Málaga

**Juan José Padial Benticuaga**, Universidad de Málaga

**Luis Miguel Arroyo Arrayás**, Universidad de Huelva

**M<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda**, Universidad de Santiago de Compostela

**Marcelo López Cambroner**, Instituto de Filosofía Edith Stein

**María del Carmen Paredes**, Universidad de Salamanca

**Octavi Piulats Riu**, Universitat de Barcelona

**Óscar Barroso Fernández**, Universidad de Granada

**Pedro Jesús Teruel**, Universitat de València

**Ramón Román Alcalá**, Universidad de Córdoba

**Ricardo Parellada**, Universidad Complutense de Madrid

**Sonia París Albert**, Universitat Jaume I

**Tomás Domingo Moratalla**, UNED

### **ESTADOS UNIDOS**

**Witold Wolny**, University of Virginia)

**Thao Theresa Phuong Phan**, University of Maryland

### **REINO UNIDO**

**Beatriz Caballero Rodríguez**, University of Strathclyde

### **ITALIA**

**Luigi Bonanate**, Università di Torino

### **MÉXICO**

**Rafael De Gasperín**, Instituto Tecnológico de Monterrey

**Julio Quesada**, Universidad Veracruzana

**Adriana Rodríguez Barraza**, Universidad Veracruzana

### **PERÚ**

**Ananí Gutiérrez Aguilar**, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

**Nicanor Wong Ortiz**, Universidad San Ignacio de Loyola

### **PORTUGAL**

**Yolanda Espiña**, Universidade Católica Portuguesa

### **TURQUÍA**

**Mehmet Özkan**, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

## **Comité Científico Asesor / Advisory Board**

### **ARGENTINA**

**Graciela Maturo**, Universidad de Buenos Aires  
- CONICET

**Jaime Peire**, Universidad Nacional de Tres de  
Febrero- CONICET

### **ALEMANIA**

**Tomás Gil**, Freie Universität Berlin

**Fernando Inciarte**, † Westfälische Wilhelms-  
Universität

**Otto Saame**, † Universität Mainz

### **BULGARIA**

**Lazar Koprinarov**, South-West University  
'Neofit Rilski'

### **CHILE**

**Carla Corduá**, Universidad de Chile

**Roberto Torreti**, Universidad de Chile

### **COLOMBIA**

**Carlos Másmela**, Universidad de Antioquía

**Fernando Zalamea**, Universidad Nacional de  
Colombia

### **ESPAÑA**

**Agustín González Gallego**, Universitat de  
Barcelona

**Alejandro Llano**, Universidad de Navarra

**Andrés Ortiz-Osés**, Universidad de Deusto

**Ángel D'ors**, † Universidad Complutense de  
Madrid

**Antonio Hermosa Andújar**, Universidad de  
Sevilla

**Carlos Beorlegui Rodríguez**, Universidad de  
Deusto

**Concha Roldán Panadero**, Instituto de  
Filosofía, CCHS-CSIC

**Daniel Innerarity Grau**, Ikerbasque, Basque  
Foundation for Science

**Francisco Soler**, Universidad de Sevilla

**Ignacio Falgueras**, Universidad de Málaga

**Javier San Martín**, UNED

**Jesús Arellano Catalán**, † Universidad de  
Sevilla

**Joaquín Lomba Fuentes**, Universidad de  
Zaragoza

**Jorge Vicente Arregui**, † Universidad de Málaga

**José María Prieto Soler**, † Universidad de Sevilla

**José Rubio**, Universidad de Málaga

**Juan Antonio Estrada Díaz**, Universidad de  
Granada

**Juan Arana Cañedo-Argüelles**, Universidad de  
Sevilla

**Luis Girón**, Universidad Complutense de  
Madrid

**Manuel Fontán Del Junco**, Fundación March

**Manuel Jiménez Redondo**, Universitat de  
València

**Marcelino Rodríguez Donís**, Universidad de  
Sevilla

**Miguel García-Baró López**, Universidad  
Pontificia Comillas

**Modesto Berciano**, Universidad de Oviedo

**Pascual Martínez-Freire**, Universidad de  
Málaga

**Rafael Alvira**, Universidad de Navarra

**Teresa Bejarano Fernández**, Universidad de  
Sevilla

**Vicente San Félix Vidarte**, Universitat de  
València

### **ESTADOS UNIDOS**

**Lawrence Cahoon**, University of Boston

### **FRANCIA**

**Nicolás Grimaldi**, Université Paris IV-Sorbonne

### **PARAGUAY**

**Mario Ramos Reyes**, Universidad Católica de  
Asunción

### **REINO UNIDO**

**Alexander Broadie**, University of Glasgow

### **ISRAEL**

**Marcelo Dascal**, † Tel Aviv University

### **ITALIA**

**Massimo Campanini**, Università di Napoli  
l'Orientale

**Maurizio Pagano**, Università degli Studi del  
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

### **JAPÓN**

**Juan Masiá**, Sophia University, Tokio

### **MÉXICO**

**Jaime Méndez Jiménez**, Universidad  
Veracruzana

**Ana Laura Santamaría**, Instituto Tecnológico  
de Monterrey

**Héctor Zagal**, Universidad Panamericana

### **VENEZUELA**

**Seny Hernández Ledezma**, Universidad Central  
de Venezuela

# Índice.

## ESTUDIOS\_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 09 ***Del esquema dialógico del conocimiento. Intersubjetividad y objetivación del ente a partir de la fenomenología dialéctica***  
Roberto Andrés González Hinojosa
- 30 ***Contra el espacio infinito en cosmología: una defensa del finitismo físico***  
Rafael Andrés Alemañ Berenguer
- 55 ***Ante la cobardía o del principio de abrir caminos***  
Juan Carlos Siuffi-Campo
- 84 ***El impacto de la ciencia en la investigación filosófica. Vindicación de la Filosofía Científica***  
Oscar D. Caicedo, Samira Vargas, Emmanuel Alcocer y Laura Bustos
- 109 ***Il faut défendre la société. Epistemología jurídica y escepticismo: ley y violencia en la Europa de los siglos XVI y XVII***  
Martín González Fernández
- 137 ***Del fenómeno a la esencia. La vía fenomenológica en Metafísica IV 6***  
Samuel Linares Pérez
- 161 ***La filosofía como creación de conceptos: implicaciones libertarias de Deleuze mediante Leibniz***  
Juan Manuel Cabrera Romero
- 182 ***Finitud e infinitud del joven Hegel. De Abraham a Jesús***  
Andrés Ortigosa
- 203 ***Afectos éticos, afectos estéticos. Tras el rastro de Spinoza***  
Gerardo Fernández Bustos

## TRADUCCIONES

- 225 ***El cinismo del cortesano. Gottfried Wilhelm Leibniz***  
Francisco J. Fernández

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- 233 **Ezquerro, Jesús. Pólís y caos. Reflexiones sobre el principio de la política. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021**  
Esteban Rodríguez Bandín
- 238 **Han, Byung-Chul. Vida contemplativa. Elogio de la inactividad. Madrid: Taurus, 2023**  
Luis Gabriel Mateo Mejía
- 243 **Alonso Puig, Mario. El camino del despertar, Madrid: Espasa, 2023**  
Eugénio Lopes
- 248 **Butler, Judith. La fuerza de la no violencia: La ética en lo político. Barcelona: Paidós, 2021**  
Miguel Antón Moreno
- 253 Política editorial.
- 256 Directrices para autores/as.

# ***Estudios.***





# Del esquema dialógico del conocimiento. Intersubjetividad y objetivación del ente a partir de la fenomenología dialéctica.

From the dialogical scheme of knowledge. Intersubjectivity and objectification of being from dialectical phenomenology.

**Roberto Andrés González Hinojosa**<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma, México.

Recibido 6 mayo 2023 · Aceptado 27 enero 2024

## Resumen

El presente trabajo tiene como foco medular de atención el fenómeno del conocimiento a partir de la perspectiva de Eduardo Nicol. Para este pensador el conocimiento se estructura en tres momentos, a saber, el aparecer, el reaparecer y el parecer. Esto significa que primero se da el ser, en un segundo momento tiene lugar la fijación de la mismidad de lo dado y, en tercer lugar, se da la presentación dialógica de lo ajeno. Es justo en este tercer momento donde se puede hablar de la objetivación, la cual consiste en el reconocimiento común del ser.

*Palabras clave:* Ser; Conocimiento; Objetivación; Nicol; Fenomenología-dialéctica.

## Abstract

This work has as its core focus the phenomenon of knowledge from the perspective of Eduardo Nicol. For this thinker, knowledge is structured in three moments, namely, appearing, reappearing and appearing. This means that in the first place there is being, in a second moment the fixation of the sameness of the given takes place and in third place there is the dialogical presentation of what is alien. It is precisely in this third moment where one can speak of objectification, which consists in the common recognition of being.

*Keywords:* Being; Knowledge; Objectification; Nicol; Phenomenology-dialectic.

1. [rushgonzalez@hotmail.com](mailto:rushgonzalez@hotmail.com)

## 1 • Introducción

La presente investigación tiene por objetivo hacer una exposición en torno a la estructura del conocimiento desde la filosofía de Eduardo Nicol (1907-1990). La posibilidad temática de este asunto nos ha sido propiciada justo por la reorientación conceptual que el autor realiza a propósito de la fenomenología y la dialéctica. Cabe subrayar que bajo este encabezado (fenomenología dialéctica) es como el autor mexicano-catalán identifica a su propia filosofía, en virtud de que reconoce que en el proceso cognitivo hay un doble concurso, a saber, por un lado, el contraste entre los sujetos cognoscentes; mientras que por otro, existe una relación de hecho entre éstos y lo ajeno. Los sujetos son dialécticos justo porque son, por así decirlo, naturalmente simbólicos. Así también, proceden fenomenológicamente en cada una de sus operaciones lógicas en virtud de que el ser al cual se encuentran referidos es, ante todo, fenoménico, es decir, está a la vista<sup>2</sup>.

2 Desde luego, esta proposición que asevera que el ser está a la vista, si bien parece algo sencillo de comprender, lo cierto es que teóricamente resulta muy complicado de asimilar, habida cuenta de que para llegar a esta inferencia Nicol tiene que remar a contracorriente, yendo hasta los inicios de la historia del pensamiento filosófico, en donde descubre que en el decurso de la tradición han prevalecido dos errores fundamentales que, desde el principio, habrían condicionado la dirección del pensamiento en su porvenir, haciendo en todo momento inasequible el ser. Estos dos errores, a decir del autor son, el divorcio entre el ser y el tiempo, y la dislocación del ser del hombre en sus partes. En torno a esto puede agregarse que “la filosofía desde sus primeros momentos configuró teóricamente el divorcio del ser y el tiempo..., haciendo del ser inasequible a la experiencia común. Y [...] en consecuencia de lo anterior, se produjo una dislocación antropológica la cual ocasionó la fragmentación del hombre en sus partes” (González 207). En este sentido, Nicol considera urgente, por un lado, la restitución del tiempo al ser. Cabe agregar que esta labor el autor la realiza de una manera enfática en su texto titulado *Historicismo y existencialismo* (1950). Mientras que, por otro lado, Nicol considera igualmente urgente reintegrar la unidad del ser del hombre con todas sus partes cognitivas, esta tarea la comienza a esbozar desde la aparición de la *Psicología de las situaciones vitales* (1941), encontrando una salida muy relevante en *Metafísica de la expresión* (1957). Para el autor catalán no es un sujeto distinto el que siente, que el que piensa, el que imagina. El ser del hombre se da íntegramente en cada una de sus acciones. Así pues, lo que este hombre percibe no es una sombra del ser, sino que se encuentra en efecto ante el ser, el cual al ser objeto de experiencia común, habida cuenta de que, al

La secuencia de la estructura del conocimiento, de acuerdo con lo que anticipa el autor, está dividida en tres momentos, a saber: el aparecer, el reaparecer y el parecer. Esta distribución de momentos es lo que llevan al autor a definir al conocimiento como un reconocimiento, en el sentido de que no hay conocimiento que no parta de lo dado y mediante el concurso del otro se llega a la identificación común de lo que es; esto es, en el conocimiento tiene lugar un diálogo en el que se ofrece lo que se posee, y lo que cada uno tiene es justamente el ser, por lo tanto, en éste lo dado se constituye en objeto común. Esta noción del conocimiento obedecería justamente al hecho de que aquí acaece el ‘reconocimiento’ común del ser, llevado a efecto mediante la función demostrativa del logos. Finalizamos nuestra indagación aludiendo al concepto de objetivación, cuya posibilidad emerge precisamente del reconocimiento común de lo dado.

Cabe agregar que la pertinencia de una investigación como la presente se sustenta en dos puntos. Por un lado, en lo que Giusspe Cacciatore afirma tocante a la obra del autor catalán, pues “todavía hoy, el nombre, la obra y el pensamiento de Eduardo Nicol son casi desconocidos para el público filosófico<sup>3</sup> y, en general, intelectual” (59). En segundo lugar, hasta donde nos alcanza, fuera de nuestras propias investigaciones, hemos encontrado muy poco desarrollados los temas de la estructura del conocimiento y el concepto de objetivación a partir de la fenomenología del autor en cuestión.

En este sentido, el aporte de un trabajo como el presente puede contarse por partida doble, a saber, en primer lugar, contribuye a esclarecer la secuencia de un complicado problema como es el fenómeno del conocimiento

recuperar el dinamismo, no se sitúa en el más allá, ni se torna en algo exclusivo para la pura razón; antes bien se encuentra a la vista. Aunado a esto, dice Luis de Llera que derivado de la crisis de la filosofía en el pensamiento contemporáneo señalada por Nicol se explica “la vuelta a Heráclito, a Platón y Aristóteles para ratificar interpretaciones interesadas o apresuradas” (182).

3 Claro, esta aseveración de Cacciatore habría que matizarla, toda vez que en los últimos años los diferentes índices internacionales de revistas electrónicas reportan un incremento interesante de estudios en torno al pensamiento de Nicol. Lo cual nos habla de que la crítica contemporánea está cayendo en la cuenta de la relevancia del legado filosófico del autor catalán. Índices como Redalyc, Scopus, Latindex, Scielo, etc., son un botón de muestra del auge cada vez más marcado de los estudios en torno a la obra del autor catalán.

en Eduardo Nicol, pues consideramos que mediante nuestro empeño se ha conseguido presentar parsimoniosamente la secuencia del mismo. En segundo lugar, mediante la exposición de la fenomenología dialéctica hemos pretendido mostrar que las tesis de Nicol, al tiempo que están siendo descubiertas por la crítica contemporánea, pueden ser llevadas al debate contemporáneo en torno al ser y el conocer.

## 2 · Primera consideración: acotación conceptual en torno a la noción de fenomenología dialéctica

La imagen del conocimiento que se desprende de la propuesta filosófica enarbolada por Eduardo Nicol es a un mismo tiempo fenomenológica y dialéctica. De hecho, la doctrina propia que se desprende de este autor se conoce justamente bajo este término, a saber, como fenomenología dialéctica.

Tratemos de explicar brevemente esta acepción filosófica. En primer lugar, es sabido que

**La desvinculación deliberada y expresa que lleva a cabo Nicol respecto a la fenomenología de Husserl es a la vez una crítica de esos métodos “reductivos” y una restauración del concepto pre- y post-husserlianos de una fenomenología como el único método legítimo de una filosofía que aspire a ser filosofía primera y ciencia rigurosa (Zirión 89).**

Esto es, dando un paso hacia atrás, el autor catalán apuesta por un sentido originario del término de fenomenología; la cual, lejos de erigirse en una alternativa especial de doctrina, se corresponde con la forma común de darse lo dado. Este aporte es algo inusitado, en virtud de que, lo dado, contrario a concebirse como lo buscado, se erige más bien en el punto de partida. Así, la filosofía de Nicol representa un punto de quiebre en donde la tradición no va en busca del ser, antes bien parte del dato de su presencia.

Esta presencia el autor la identifica estrictamente como fenómeno, en virtud de que éste se encuentra dentro del radio de lo sensiblemente asequible, es decir, el ser se concibe estrictamente en objeto de visión: dice el

autor, “el ser está a la vista” (Nicol 2001a 160). Esto es, “para Nicol, hay que enfatizarlo, el ser es fenómeno y, por ende, no hay más conocimiento que el que se refiere a la apariencia” (Martínez 236). En otras palabras, esto quiere decir que la presencia del ser constituye el punto de partida en el orden del conocer, y no requiere ulteriores explicaciones, toda vez que semejante dato se otorga con plenitud y autenticidad, pues, “si hay algo que no requiere exploraciones ulteriores, algo que *se da* con plenitud y autenticidad a la primera inspección, algo en suma que es esencialmente fenómeno, esto es precisamente el ser” (Nicol 2003 118). De esta manera, puede entenderse la razón por la cual la fenomenología adquiere esta otra acepción, habida cuenta de que su función no consiste en revelar el ser, antes bien en reconocer que su dato fenoménico constituye el punto de partida. Dice María Mollo en torno a esto, “la fenomenología es el método de una ontología que asume como el principio de todos los principios la evidencia primera de que *hay ser*” (86).

Ahora bien, en segundo lugar, el sentido de la fenomenología alude también a un cierto comportamiento del hombre, o mejor dicho, al proceder común de éste frente a lo ajeno. Para aclarar un poco esto último resulta oportuno apelar a la etimología precisamente del término en cuestión:

**Phainómenon deriva del verbo phainesthai, que significa mostrarse, aparecer, ser manifestante. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo phaino significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo phaneros cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente (Nicol 2001a 156).**

Así, tenemos que este término puede entenderse como el acto de poner o, de llevar a la luz, lo ajeno. Esto es, el hombre procede fenomenológicamente cuando se enfrenta con lo dado, en virtud de que se ocupa justamente de dar razón de aquello que le sale al paso, clarificando con esmero en todo momento lo manifiesto.

La fenomenología, desde la perspectiva del autor en cuestión, no es una corriente filosófica novedosa, antes bien designa el modo habitual de ser del hombre al estar haciendo constantemente patente lo dado. Todos hacemos fenomenología, habida cuenta de que “el acto de poner a la luz es

el que ejecuta el hombre con las cosas cuando habla de ellas. En esto consiste literalmente la fenomenología” (Nicol 1990 267). Cabe insistir, una vez más, que este proceder no es exclusivo del hombre de ciencia, sino que es propio de un ser que de suyo se reconoce como simbólico y dialéctico.

Así, pues, por otra parte, ¿qué significa ser dialéctico en Nicol? Sólo el hombre es dialéctico, en virtud de que, por antonomasia es ser simbólico. En torno a esto, el autor agrega, “de suerte que el hombre no ha de considerarse un ser simbólico porque exista como productor de sistemas simbólicos..., es simbólico porque la comunicación no es un nexo entre dos sujetos ontológicamente suficientes o extraños” (Nicol 2003 123), esto quiere decir, por una parte, que el adjetivo como ser simbólico es una cualidad que deriva justamente de la capacidad que posee el hombre para construir y operar a través de diferentes sistemas simbólicos; mientras que por otra, porque requiere inexorablemente el concurso del otro para funcionar en la vida cotidiana. “La presencia del otro es en este contexto condición de libertad y por ende el terreno dialógico de toda posible *alétheia*” (Mollo 92). La clave para la comprensión del ser dialéctico se encuentra en la capacidad del hombre para interactuar con su semejante de un modo simbólico precisamente porque es ontológicamente simbólico. En este punto cabe hacer la siguiente acotación, a saber: este juego de palabras acerca del concepto de símbolo en Nicol puede explicarse a partir de que éste lo utiliza en una doble acepción, a saber, en un sentido ontológico y en un sentido lógico. Es decir, el hombre puede reconocerse de suyo como un constructor de sistemas simbólicos, toda vez que es en sí mismo simbólico. “El hombre es símbolo porque su ser no está completo..., ser simbólico significa ser complementario” (Nicol 2003 122); sólo a partir de esta condición ontológica (simbólica) es desde donde se puede explicar la posibilidad para la configuración de los diferentes sistemas lógicos y simbólicos.

Ahora bien, la dialéctica tampoco es una opción teórica o corriente filosófica, antes, mediante este término se desvela la forma universal de proceder de la razón: “la dialéctica no es una optativa teórica. Los hombres hablan dialécticamente, [el hombre] es constitutivamente dialéctico” (Nicol 2001a 192). Esto último puede entenderse en virtud que el mortal se encuentra abierto y de frente a su semejante, la distancia que espacialmente separa a los hombres encuentra en el simbolismo el remedio para hilvanar los

vínculos entre cada cual; en este sentido, “el otro es un ser al que llamamos prójimo, porque su ser no es tan ajeno: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio” (Nicol 2003 17).

La dialéctica, en la perspectiva de Nicol, hace referencia a la función universal del logos, pues para éste, “no existe un logos dialéctico diferenciado. El logos opera siempre igual, cualesquiera que sean sus niveles, sus formas o sus objetos” (Nicol 2001a 183). Es decir, el logos es invariablemente dialéctico toda vez que mediante su función se consigue la vinculación simbólica entre los hombres. El simbolismo es lo que permite la trascendencia de la mera subjetividad, y a este acto de trascendencia el autor lo adjetiva bajo el nombre de comunicación o expresión. En otros términos, el logos es universalmente dialéctico justamente porque “todos hablamos de lo que vemos” (Nicol 1990 167); el hombre existe dando cuenta de lo ajeno, y lo hace siempre mediante el lenguaje. La palabra es el nexo que permite a un mismo tiempo dos cosas, a saber, en primer lugar, la vinculación entre los parlantes, y en segundo lugar, la presentación común de lo dado.

La fenomenología dialéctica es el resultado de una crítica a la tradición, y el semblante de una nueva ruta para la filosofía del porvenir. Dice Nicol, “la filosofía no ha sido dialéctica y fenomenológica de manera cabal” (Nicol 2001a 155), esto puede entenderse por dos razones, en primer lugar, se ha rechazado unánimemente, por parte de la tradición, el aspecto visual del ser. En segundo lugar, se ha rechazado también la función dialéctica del logos, pues se pensó que la empresa del conocimiento debía entenderse como el resultado de una relación entre un sujeto solitario con el objeto.

La filosofía de Eduardo Nicol adquiere el insigne título de fenomenología dialéctica porque en ésta se fusionan activamente estas dos nociones (fenomenología y dialéctica). Así, la fenomenología obedecería a la forma de ser de lo ajeno, lo cual se da bajo un aspecto perceptible, visible o fenoménico. Mientras que la dialéctica obedecería a la manera regular de proceder la razón, la cual se constriñe irremisiblemente a presentar lo dado, ante el otro, mediante un acto simbólico. Sobre esto último abundaremos en lo que sigue.

### 3 · De las tres facetas del conocimiento

Ahora bien, para visualizar un poco más la estructura del conocimiento y el proceso de objetivación, desde la perspectiva de Eduardo Nicol, es indispensable mencionar que en la construcción de las distintas configuraciones lógicas tiene lugar la entreveración de tres momentos fundamentales, a través de los cuales se va dibujando la secuencia del proceso de toda creación simbólica. Desde luego, dice el autor, “los términos de la clasificación son convencionales, y la clasificación misma es esquemática, pero puede servirnos para distinguir en el conocimiento la función básica de captación y [la] apófansis del ser” (Nicol 1957 180). Esto es, los momentos en que se puede esquematizar este proceso poseen un sentido ilustrativo, es decir, nos ayudan a comprender lo que más arriba hemos mentado bajo el término de estructura del conocimiento. Este empeño por parte de Nicol resulta de capital importancia, toda vez que mediante semejante esfuerzo éste se atreve a proponer una concepción epistemológica inusitada.

Cabe mencionar que la posibilidad de esta nueva imagen del conocimiento se desprende de la crítica que el autor realiza a la metafísica clásica<sup>4</sup>, toda vez que casi al unísono ésta habría desdeñado el valor metafísico del conocimiento común, pues como afirma el pensador catalán, “desde antiguo, toda forma de conocimiento precientífico ha sido clasificada como *doxa*, y

<sup>4</sup> La crítica enarbolada por Nicol en contra de la metafísica clásica puede explicarse solo a partir de que su pensamiento se encuentra anclado a la tradición entera, es decir, éste habla en nombre de la tradición misma asumiendo el compromiso de dar con una alternativa distinta para la crisis contemporánea de la filosofía. El autor catalán piensa que la filosofía es un diálogo, y en su marcha éste dialoga tanto con pensadores antiguos, así como los modernos y contemporáneos. Luis de Llera enfatiza esta idea diciendo: “quisiéramos anticipar que la filosofía de Nicol dialogó siempre, con los filósofos contemporáneos (Bergson, Husserl, Nietzsche, Marx, Heidegger, Ortega) y con la filosofía griega, sobre todo con la de Heráclito y Aristóteles, para volver a una reinterpretación del fundamento capaz de crear un nuevo sistema” (181). Esto significa que la propuesta de Nicol, lejos de ser pensada como un sistema aislado, es consecuencia más bien de la crítica a la historia de la filosofía, y a la necesidad de una nueva alternativa para el problema del ser y el conocer.



desacreditada como tal, por imperfecta, inadecuada, mudadiza y relativa” (Nicol 2003 104). La historia entera de la filosofía se encuentra montada en este desdén, habida cuenta de que desde Platón y Aristóteles la doxa se ha entendido como la articulación simbólica más ingenua, la cual se corresponde con la opinión que versa acerca de una suerte de ser cuyo valor ontológico se encuentra de suyo devaluado.

Sin embargo, a decir verdad, el rechazo al mundo simbólico de la doxa por parte de la filosofía tradicional obedecía, ante todo, a una confusión fundamental, a saber, “se confundía la aprehensión primaria del objeto real y la opinión que nos podamos formar de él” (Nicol 2003 104), es decir, la predisposición de estar frente a un ser devaluado, condicionaba una forma igualmente distorsionada de hablar acerca de lo dado; de tal suerte que la aprehensión primaria de lo ajeno, lejos de ser reconocida como posibilidad para la verdad, era más bien emplazada a mera opinión sin valor alguno.

En este sentido, Nicol considera que la posibilidad más eminente para la filosofía en nuestro tiempo se cifra en la determinación por deshacer semejante nudo (aun cuando este empeño signifique desandar la vereda de la metafísica clásica, o transitar a contracorriente), en el entendido de que es menester distinguir, por un lado, la aparición de lo dado, y por otro, reconocer que la opinión generada en torno a este aparecer es una derivación o consecuencia posterior; pues, como dice el autor catalán, “una cosa es saber que es y otra cosa es opinar sobre cómo es” (Nicol 2003 104). Es decir, una cosa es el dato del ser, mientras que otra cosa es la idea y la opinión que pueden articularse acerca precisamente del ser. Era necesario, pues, establecer esta distinción como pauta de esta nueva ruta epistemológica preocupada en establecer la estricta diferencia entre las ideas y lo dado. En virtud de que las ideas, en esencia e invariablemente, son una creación por parte del sujeto simbólico; mientras que lo dado es, ante todo, un hecho; es decir, los hechos lejos de ser una creación, son más bien la pauta para las diferentes configuraciones simbólicas, en virtud de que constituyen el horizonte previo a toda articulación lógica (lo pre-lógico), esto puede entenderse, en virtud de que no devienen como creación de teoría, antes bien representan la antesala de donde ha de partir la razón en cualquiera de sus empeños subsecuentes. Nicol afirma que “a la teoría del conocimiento le corresponde reconocer fenomenológicamente ese fundamento dado, pero no le corresponde propiamente

instituirlo” (Nicol 1957 177). En suma, podría decirse que lo dado, en cuanto no ha sido producido simbólicamente por la razón constituye la condición fáctica del conocimiento.

De esta manera, y de acuerdo con el autor, “todo conocimiento es un reconocimiento”<sup>5</sup> (Nicol 1990 241), en virtud de que en la configuración del mismo se lleva a efecto una suerte de corroboración o verificación de lo dado. Se trata de una suerte de dos reconocimientos (dos aprehensiones), los cuales, sin embargo, se dan de un modo simultáneo. No obstante, es in-

<sup>5</sup> Esta idea, *prima facie*, pareciera haber sido insinuada a partir de Platón, en el entendido de que en el autor ateniense también puede avizorarse esta imagen del conocimiento. Sin embargo, el mismo autor catalán se encarga de objetar semejante suposición, es decir, desde el principio desmiente cualquier agradecimiento de su tesis respecto a la proferida por el insigne pensador griego. Así, vemos que en una nota que aparece en la *Metafísica de la expresión* éste al estar versando precisamente sobre este asunto (acerca de las dos aprehensiones del ser, o del reconocimiento) dice, “Platón, naturalmente no se ocupa del problema de las dos aprehensiones, ni advierte la base de seguridad que ellas presentan al conocimiento” (2003 111). Ahora bien, desde nuestro punto de vista, tocante a esta imagen del conocimiento, si bien su procedencia no ha provenido de Platón, encontramos una cercanía más estrecha entre Nicol y la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer; claro, también hay que remarcar que existen múltiples diferencias entre éstos. No obstante, puede vislumbrarse una mayor proximidad entre la imagen del autor alemán y la del catalán. En este sentido, cabe mencionar que Cassirer ha llevado a la filosofía a dar un paso en firme proponiendo la sistematización y coherencia interna del conocimiento, haciendo notorio la continuidad en sus fases lógicas, de tal suerte que para éste el conocimiento también se estructura en tres momentos, a saber, *la percepción, la representación, y la significación*. En torno a esto el autor alemán afirma que “existe una coherencia unitaria que va desde el mero valor expresivo de la *percepción*, y el carácter representativo de la *representación*, hasta las *significaciones* universales del lenguaje y del conocimiento teórico” (Cassirer 2003 57). En la primera fase, que Cassirer identifica con la percepción expresiva, se acusa solo la presencia de lo ajeno (esta primera fase es pre-lógica); en la segunda fase tiene lugar la representación de lo dado; mientras que en la tercera fase se da la significación. Estos tres momentos, si bien son indescindibles, los recorre el sujeto una y otra vez cada vez que articula simbólicamente el conocimiento, pero de una manera solitaria. Esto quiere decir que la diferencia más eminente entre Nicol y Cassirer consistiría en el hecho de que este último no pudo romper el cerco del solipsismo. Por el contrario, en el autor catalán, la clave para dar un paso efectivo hacia adelante consistirá en superar de una vez el solipsismo. Aquí cabe acotar solo que el estudio de la relación entre Nicol y Cassirer, hasta el momento, permanece prácticamente inexplorada (Cfr. González 2015 131).

dispensable mencionar esta distinción, en virtud de que resulta acuciante diferenciar lo que el autor ha insistido, a saber, que una cosa es reconocer la presencia del ser y, otra, la idea que pueda uno hacerse de tal presencia.

En este entendido y para visualizar en detalle esta trama consideramos indispensable traer a colación lo que el autor mismo dice acerca precisamente de los tres momentos del conocimiento, antes anunciados, en torno a lo cual afirma: “Podríamos distinguir en el conocimiento una fase primaria, que es el (*aparecer*)..., una segunda fase que es el *reaparecer* (representación)..., y una tercera fase que es el *parecer* sobre lo representado” (Nicol 2003 104).

Mediante esta articulación esquemática del conocimiento, Nicol hace un parteaguas en la filosofía contemporánea, toda vez que propone una vuelta hacia lo más originario (un eminente retorno a las cosas mismas), aseverando que no es consigna de la razón instituir el fundamento del conocer, antes bien le corresponde partir de su reconocimiento. Desde luego, lo primero que puede visualizarse en este planteamiento es la presencia coactiva entre dos órdenes u horizontes, a saber, por un lado, el horizonte ontológico, mientras que por otro, el orden lógico. En este desanclamiento llevado a cabo por el autor en cuestión, se factura un ejercicio mediante el cual se cuida que el ser (orden ontológico) se mantenga allende las opiniones o problemas; así también, se cuida que el orden lógico adquiera sentido justamente a partir de lo dado. Sin embargo, el planteamiento se completa cuando se reconoce que, si bien es cierto que el ser y el conocer se descubren como dos órdenes cualitativamente distintos, no obstante, en el proceso del conocimiento se revelan como inexorablemente indisociables. De esta manera, podría decirse que el conocimiento es un reconocimiento justamente porque todo ejercicio simbólico tiene en lo dado su punto de arranque, de tal suerte que en el simbolismo se reitera la simultaneidad de los dos órdenes mentados, a saber, el ser y el conocer.

En este entendido, el primer momento del conocimiento consiste precisamente en el ‘aparecer’ del ser, es decir, en la presencia de lo ajeno, en virtud de que cerciorarse del dato de la presencia de lo dado es lo que Nicol identifica como pauta primera (o retorno a la cosa misma). Hay que enfatizar, sin embargo, que el orden preeminente sobre el cual descansa toda posibilidad de conocimiento es justamente el ser, toda vez que “primero es

el ser; luego la indagación de las formas de ser” (Nicol 2001a 244). De esta manera, junto con el autor, puede aseverarse que la posibilidad primera del conocimiento se funda sobre la base del ser mismo, es decir, las diferentes configuraciones simbólicas encuentran su punto de arranque justamente en el aparecer del ser. Podría decirse que con este gesto se enfatiza el retorno a las cosas mismas, en virtud de que el ser lejos de ser reconocido como un problema o como punto anhelado de llegada, es colocado al inicio, como antesala pre-simbólica<sup>6</sup>.

Ahora bien, el segundo momento del conocimiento es el ‘reaparecer’. Esta segunda fase puede entenderse como la percepción o representación mental de lo dado. Este paso estaría, ante todo, caracterizado por ser un momento más de carácter subjetivo, en el que semejante reaparecer podía traducirse como una percepción singular, es decir, “este reconocimiento se produce en el seno de la conciencia individual” (Nicol 1990 240). Esto significa que la nota dominante en este segundo lapso del conocimiento estaría caracterizada por la construcción de una representación forjada, ante todo, en el interior del sujeto, la cual si bien es una factura eminente simbólica, hasta este momento, no obstante, aún no se ha hecho pública, es decir, no se ha exteriorizado, pues como afirma el autor, “la percepción es singular e intransferible..., la mirada no presenta; lo visto no puede compartirse” (Nicol 2001a 232). Desde esta perspectiva, puede avizorarse cuan insostenible deviene el solipsismo decimonónico, en virtud de que éste habría considerado que el conocimiento era posible mediante una relación entre un individuo (en solitario) frente al objeto. Sin embargo, en la propuesta del autor catalán, se anticipa que el ciclo del conocimiento no culmina en este segundo momento, sino que se anuncia que hace falta un tercer momento.

Hasta aquí, sin embargo, vale la pena subrayar dos cosas, en primer lugar, este segundo momento del ‘reaparecer’ puede entenderse como una insinuación, o bien, como una indicación que apunta hacia lo dado. En torno a esto el autor afirma, “es la verdad que empieza a insinuarse..., con el dedo

<sup>6</sup> De hecho, una de las apuestas más ambiciosas por parte de Nicol consiste en proponer un nuevo comienzo para la filosofía, partiendo justamente del reconocimiento de que el ser, lejos de ser un problema o una creación de teoría o un puerto de llegada al final de una incesante búsqueda (tal como en general la tradición lo ha concebido), es más bien el punto de partida: el ser no es problema, sino dato (Cfr. Nicol 2001a 122).

índice que apunta hacia esa cosa” (Nicol 2001a 243). En este punto, se puede corroborar la efectiva imbricación y distinción entre lo propio y lo ajeno, toda vez que el ser, en este punto, se distingue de la representación creada. La noción del conocimiento como reconocimiento se confirma en virtud de que la idea forjada por el sujeto apunta con el índice hacia la cosa. Esto último puede entenderse en virtud de la aseveración que el mismo autor catalán ha mentado más arriba, a saber, que una cosa es el dato del ser y otra la idea que el sujeto pueda hacerse acerca del aparecer de lo dado. Este reaparecer podría interpretarse como el momento en que se efectúa la reunión entre lo dispar y la simultánea distinción entre lo lógico y lo que es.

En segundo lugar, cabe reconocer que mediante el ejercicio de esta representación el sujeto se coloca eminentemente en la ruta del simbolismo; es decir, la representación aquí mentada es una suerte de reacción ante el dato de lo dado, la cual, si bien es subjetiva, no obstante, no deja de ser una actividad simbólica. Pues como dice Cassirer, “pero hablando en general, las respuestas humanas pertenecen a un tipo enteramente distinto. Lo que las distingue de las reacciones animales es su carácter simbólico” (2004 58); es decir, esta reacción ante lo ajeno, no es una actividad orgánica, o mejor dicho, una función natural, antes bien, ahí puede reconocerse que se ha producido algo que es, por así decirlo, sobre natural, en el entendido de que todo simbolismo, por más incipiente que parezca, es ante todo una aportación del sujeto al orden de lo real. En este sentido, no es casual que Nicol afirme que “hay una parte del ser que habla del ser, y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabadamente” (Nicol 2003 130), pues al mentar la noción de una posible representación de algo, evidentemente se está frente a una novedad que no ha sido producida por la naturaleza, sino más bien habla de un relieve que al irse abriendo paso va, a la par, enriqueciendo el ser<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> En este sentido, María Mollo afirma que “retornando al *Cratilo* e insertando en él a Nicol, podría decirse que la cadena que propone no es *eidós-eikón-onoma...*, sino más bien deíctico-pronombre-nombre, es decir *apophansis-apodeixis-poesis*” (97). Esto es, la evidencia apofántica no es objeto de disputa, pues está a la base de toda posibilidad lógica, este cimiento no es una creación, es un hecho; es más bien la articulación lógica y simbólica, en cuanto *poiesis*, tanto en la representación como en la presentación, lo que viene a enriquecer inacabadamente el ser. Es en el nivel lógico, no en el ontológico, donde se genera toda novedad simbólica.

El simbolismo ciertamente es una acción, cuya promoción comienza en el interior del sujeto, no obstante, dicha acción no se completa sino hasta que se hace concursar a otro individuo. Podría decirse que es justo a través de esta acción simbólica conjunta como arribamos precisamente al tercer momento del conocimiento, a saber, ‘el parecer de lo representado’. No obstante, antes de tocar este asunto, cabe aclarar, por un lado, que en esta fase es donde florece la eminente posibilidad para la objetivación de lo dado; mientras que, por otra parte, es en este punto en donde el ser se enriquece y diversifica inacabadamente, en virtud de que aquí puede localizarse la acción de esa parte del ser cuya tarea consiste precisamente en hablar del ser y que al hacerlo extiende el abanico de configuraciones simbólicas mediante un trabajo de carácter apofántico.

## 4 · Objetivación de lo dado y la constitución del objeto

De acuerdo con Nicol, el tercer momento del conocimiento consiste en el ‘parecer en torno a lo representado’, en este punto se trasciende la mera subjetividad precisamente mediante el pronunciamiento acerca de lo dado, es decir, a través de la articulación simbólica de algún juicio u opinión en torno a lo representado. Aquí puede localizarse el momento justo en el que inciden la percepción y la verbalización de la representación. Cabe agregar que en medio de esta coordenada es donde se lleva a efecto la gestión de la primera evidencia, cuya base supone dos condiciones, a saber, como se ha mencionado más arriba, el reconocimiento del ser como presencia y, en segundo lugar, la concepción de la comunidad humana entendida específicamente como lógica o simbólica.

Tratemos de desarrollar brevemente esto. En primer lugar, hay que entender que “el acto primario de dar razón es el acto de dar nombre” (Nicol 2001a 231); sin embargo, el nombre no se le da a las cosas, pues éstas no son simbólicas, sino que siempre se le da otro tú que, como yo, es un ser lógico, y se le da con el propósito de que nos entendamos. Como se decía más arriba, el acto natural de la razón consiste en dar precisamente razón, pues la naturaleza de ésta consiste justamente en ser simbólica, pues “ella no existe sino simbólicamente, o sea en esas operaciones que consisten en hacerse

presente” (Nicol 2001a 231). Es así que la razón se despliega en la facticidad de sus operaciones simbólicas.

La razón no necesita representante, sin embargo, ésta siempre tiene que rendir cuentas; esta es la diferencia específica de una forma de ser cuya función consiste justamente en hacer patente su efectividad representativa. No obstante, preguntemos ¿cómo se hace patente la razón?, dice el autor catalán, “no sabemos nada de la razón sino en tanto que versa simbólicamente sobre un ser diferente del suyo” (Nicol 2001a 230); esto significa que la razón puede localizarse en el claro de una actividad, cuya función consistiría en presentar lo ajeno. Pero, ¿ante quién se lleva a efecto la presentación de lo dado?, evidentemente, ante el otro. Esto nos habla de que en el fondo del acto simbólico existen dos persistencias, a saber, en primer lugar, la forma de ser de la razón que consiste precisamente en presentar lo dado; mientras que, en segundo lugar, la presentación de lo ajeno la cual siempre se hace ante otro sujeto simbólico. Puede decirse que en la articulación de todo acto simbólico se lleva a efecto la incidencia (y distinción) entre lo ajeno y la comunidad del entendimiento.

Y es que así, reuniendo (lo dispar) y distinguiéndose de lo ajeno es como se despliega el logos, al tiempo que se reafirma la unidad del ser, en virtud de que ambos modos de ser acaecen precisamente en el seno del mismo ser. Sin embargo, el punto que ahora nos interesa es mostrar que la razón si bien es cierto que no tiene representante, no obstante, su función adquiere sentido sólo mediante el concurso de lo ajeno, es decir, haciendo la presentación de lo dado es la manera como la razón reitera su cualidad propia, la cual consiste en reiterar la unidad de lo que es, incorporando una forma de ser dispar a la naturaleza simbólica, y al mismo tiempo, reuniendo los seres simbólicos en torno a un ser no lógico.

Este es el punto, ¿de qué manera se hace concursar la presencia de lo dado, que es exterior, con la percepción o representación, que es interior?, es decir, ¿cómo es posible establecer una conexión entre lo percibido y la representación de lo dado? Nicol a este respecto es contundente al afirmar que semejante conexión se logra sin más mediante un acto expresivo o comunicativo, en virtud de que “sólo podemos explicar lo que de antemano ha sido presentado, o representado, simbólicamente” (Nicol 2001a 231), es

decir, la percepción es intransferible, no obstante, el contenido de ésta se hace patente mediante un acto expositivo o demostrativo.

Dice el autor catalán que la evidencia es visual en virtud de que el sujeto que percibe es de suyo simbólico, y porque éste existe sobre la base de la plena seguridad de que “el ser está a la vista. No hay nada oculto por debajo de la apariencia” (Nicol 1989 390). Esto es, como se ha mencionado más arriba, el ser es lo primeramente dado, es la presencia primeramente perceptible. Sin embargo, ¿de qué manera se puede constituir lo percibido en algo apodíctico?, es decir, ¿de qué manera la presencia del ser puede constituirse en la primera evidencia? El ser, desde luego es presencia, sin embargo, su evidencia para constituirse en algo apodíctico necesita ser compartida. Este es el punto de quiebre que se factura en la epistemología y ontología de Nicol, a saber, la presencia del ser se trastoca en evidencia apodíctica precisamente a través de un acto expositivo. En torno a esto dice al autor, “la palabra apódeixis indica justamente la exposición o presentación de algo a alguien” (Nicol 2001a 232). Esto significa que sólo mediante un acto apofántico se logra poseer el ser comúnmente. Desde luego, esta posesión es simbólica, toda vez que “poseerlo es manifestarlo, que significa ofrecerlo. Y esta es la dialéctica de la función expresiva” (Nicol 2003 123). Explicar lo dado es compartir la presencia, pues sólo a partir de este dato se pueden configurar los diferentes puntos de vista. “El camino propio no se construye a solas, sino en diálogo complementario o simbólico con aquellos que buscan lo mismo” (Horneffer 170).

Mediante este ejercicio expositivo, o expresivo, se gestiona precisamente la evidencia, pues si bien es cierto que la presencia del ser es un dato, no obstante, para trastocarse en el punto apodíctico tiene que ser compartido. En este sentido, podría decirse que es justamente mediante la función expresiva que el logos logra a un mismo tiempo gestionar la evidencia y hacer común el ser: “digamos que la palabra es la gestión de la evidencia..., la pura mirada no basta” (Nicol 1998 173), es decir, sólo se comparte lo que es común (la mirada es privada), y a este punto se llega únicamente dándose a entender, en virtud de que “dar a entender es afirmar el ser apropiado en el acto de exponerlo ante el otro” (Nicol 2003 123). Se da lo que se tiene y al entregarlo se comparte comúnmente, es decir, en el acto expositivo se entrega simultáneamente el ser de quien habla y el ser acerca del cual parla, el destinatario de esta presentación es justamente el otro, quien viene a completar



el circuito simbólico del conocimiento; ambos interlocutores mediante un acto lógico logran hacerse de lo común que es justamente el ser. Nicol afirma: “Sólo se posee de verdad lo común. Esta ‘verdad’ indica que la posesión no es, en suma, sino el resultado metafísico de la evidencia, y la evidencia es compartida, o sea dialógica” (Nicol 2003 123).

Sin embargo, la relevancia de la función apofántica del logos no se constriñe únicamente en la gestión de la evidencia entre los sujetos, sino que aun más, a través de ésta se patentiza y llega a ser posible la trascendencia del ente en cuanto realidad diferente respecto de los sujetos lógicos. Esta trascendencia de lo dado podríamos identificarla cabalmente como la objetivación de lo dado.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, el problema de la objetivación, a partir de la óptica de Nicol posee dos elementos (o momentos) marcados, a saber, por un lado, tiene lugar una suerte de acuerdo entre los parlantes a través del cual el objeto deviene en algo común; mientras que por otra parte, tiene lugar una suerte de deslindamiento de carácter transubjetivo, mediante el cual se logra reconocer la realidad independiente del objeto.

Por principio, hay que reconocer que “la objetivación es obra del logos; nunca concluye en la primera experiencia sensible” (Nicol 2001b 182); esto quiere decir que la objetivación del conocimiento es un proceso enderezado hacia la trascendencia de la subjetividad; esto es, dicha objetivación no se da a nivel de percepción, antes bien tiene lugar en el claro de la función simbólica del logos, pues como afirma Cassirer: “En el lenguaje objetivamos nuestras percepciones sensoriales. En el acto mismo de la expresión lingüística, nuestras percepciones..., dejan de ser datos aislados” (2004 58).

El proceso de objetivación, desde luego, parte del dato de la presencia; sin embargo, implica una identificación de lo dado, en virtud de que mediante este paso se logra, por así decirlo, apartar el objeto del resto de los de su misma clase, y del resto de lo que no es éste: “la objetivación consiste en la interpretación del ser manifestado, a través de una malla de relaciones que asemeja o distingue ese ser respecto de otros objetos” (Beltrán 252). Pero esta operación no la logra un sujeto en solitario, toda vez que “no hay identificación sin relación (relación entre dos percepciones del mismo objeto)” (Nicol 1990 242); tal identificación ha menester la incidencia de dos verbos. Es decir, se requiere de un primer acuerdo entre los sujetos cognoscentes,

pues como afirma el autor catalán, “la objetividad completa..., se cumple dialógicamente, en el acto de participación verbal de dos sujetos, por los cuales el objeto deviene un ser *común*” (Nicol 1990 240). Podría decirse que en el proceso de factibilidad de la objetividad tiene lugar, al inicio, una suerte de primer acuerdo en torno a lo dado, esto es, mediante dicho acuerdo lo aludido deviene precisamente en objeto común, en virtud de que, mediante el recíproco asentimiento entre los participantes, lo dado, se trastoca precisamente en una especificidad común. Producto de este primer acuerdo sería el reconocimiento recíproco de que lo dado, es; es decir, tanto uno como el otro parlante habrán de coincidir en el hecho de que aquello a lo que se refieren, ante todo, es. Este es un punto toral en la filosofía de Nicol, pues este camino le permite al autor despejar, una vez más, la vereda para la vuelta hacia las cosas mismas, habida cuenta de que a partir de esta pauta se puede vislumbrar que lo dado, antes de ser objeto de un juicio, más bien es, existe, *está ahí*. Este es el punto en donde coinciden y a la vez se separan las diferentes percepciones y puntos de vista.

Sin embargo, la trama de la objetivación no concluye en este primer acuerdo, antes bien, podría decirse que a partir de éste es desde donde se levanta la posibilidad para la fijación de la mismidad del ente, en el entendido de que mediante la captación común del ser, se da pie al reconocimiento de la trascendencia de lo dado. Dice Nicol, “la objetivación sólo es posible porque cada una de las representaciones se relaciona con un mismo término trascendente” (1990 243), esto quiere decir que los sujetos al estar dialogando en torno a algo, hacen comúnmente patente que aquello a lo cual se están refiriendo es algo que los trasciende en su individualidad, es decir, el hecho mismo de estar dialogando es estar haciendo comúnmente una referencia pública precisamente a algo transubjetivo. Esto significa que “*la objetivación trasciende la esfera subjetiva individual: objetivar es manifestar o hacer patente un ser, en su realidad propia independiente de quien la conoce*” (Nicol 2001b 79). En suma, mediante la función apofántica del logos lo dado alcanza finalmente su mismidad, toda vez que a través de este proceso, lo mentado al fin alcanza realidad propia e independiente. Se diría que la exposición común y pública constituye el mecanismo a través del cual lo dado se constituye finalmente en ‘objeto’.

## 5 • Conclusiones

Finalmente, deseamos bosquejar tres ideas que pueden desprenderse de la tematización en torno al conocimiento a partir de Eduardo Nicol, a través de las cuales consideramos queda de manifiesto la pertinencia y vigencia de sus planteamientos.

En primer lugar, puede aseverarse que la imagen epistemológica que se dibuja en la fenomenología dialéctica posee una especificidad única y sin precedente<sup>8</sup>. En verdad, este punto nos parece de suma relevancia, en virtud de que en Nicol la epistemología resulta indescindible de la ontología; esto es, la meditación epistemológica se encuentra íntimamente emparentada con la meditación del ser. Esto puede entenderse, en base a los siguientes dos argumentos, a saber, en primer lugar, el punto inexorable de partida en cualquier forma de conocimiento es precisamente el ser. Así también, en segundo lugar, la instancia ulterior de apelación, para la validación de las proposiciones lógicas, es sin más el ser mismo. Así, puede notarse que el conocer se encuentra enderezado (vinculado) forzosamente al ser, ya como punto de partida, ya como instancia de apelación; justo por esto la epistemología resulta inseparable de la ontología, y viceversa.

La segunda idea, tiene que ver justamente con la imagen del conocimiento legada por el autor. En torno a ésta Silva Camarena pregunta, “¿qué le debe la filosofía a Nicol, aquí o en cualquier otra parte del mundo?, [puede decirse que éste ha] propiciado la elaboración de un pensamiento dialógico, definitivamente científico por lo que se refiere al rigor de los procedimientos” (260). Cabe acotar que el autor catalán ha desentrañado la razón fundamental del ser dialéctico del hombre, la cual no se corresponde con una moda ni con una alternativa teórica, sino más bien obedece a la forma natural de ser del hombre, en virtud de que éste es simbólico en su base, es decir, es

<sup>8</sup> Afirmar que algunos de los planteamientos de Nicol no poseen un paralelo (o precedente), nos habla justo de que su pensamiento se encuentra enraizado en la parte total de la tradición; sus aportes se desprenden de la crítica enfática contra la tradición, mediante la cual busca una salida distinta a los planteamientos clásicos en torno al ser, al conocer y a la pregunta por el hombre. Y como muestra está la crítica demoledora manifiesta en *Historicismo y existencialismo*; *Metafísica de la expresión*; Los principios de la ciencia; *La idea del hombre*; *Critica de la razón simbólica*.

insuficiente en su ser; justo por esto, éste no puede existir sino dando de sí y recibiendo de los otros el ser, el cual como se ha visto se vuelve en objeto común precisamente mediante el simbolismo. La verdad siempre es producto de una relación dialéctica.

Así pues, nuestra tercera consideración se encuentra enderezada hacia la noción misma de objetivación, la cual lejos de conducir al pensamiento hacia lo abstracto, resulta más bien como un volverse hacia el ser, es decir, como un dejar ser. Esto puede entenderse, toda vez que mediante semejante ejercicio se pone en marcha un dejar aparecer en lo que es precisamente el ser. Este aparecer podría identificarse, sin duda, como un retorno, es decir, como la vuelta a las cosas mismas, en virtud de que se trata efectivamente de eso, de un reconocimiento conjunto de la patencia, o presencia, del ser; mostrando que éste, ante todo, es, y que no necesita ser buscado más allá de lo dado, en virtud de que no es una hipótesis de teoría, sino el hecho fundamental de donde derivan todas las posibilidades simbólicas.

## 6 · Bibliografía

- Beltrán, G. “Eduardo Nicol: filosofía científica y autocomprensión histórica”, *Endoxa* No. 40 (2017): 247-273.
- Cacciatore, G. “Eduardo Nicol. Una filosofía del hombre entre metafísica de la expresión e historicidad crítica”, en Horneffer, (Coord.). *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. 59-74.
- Cassirer, E. *El mito del estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas III* (fenomenología del reconocimiento). México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- De Llera, L. “Eduardo Nicol y la escuela filosófica de Barcelona”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*. Tomo XV (2007): 169-200.
- Horneffer, R. “Eduardo Nicol: maestro y el sentido de símbolo en su obra”, *Convivium, Revista de Filosofía* No. 32 (2019): 165-174.
- González, R. A. “Consumación de la ontología de la presencia en la obra de Eduardo Nicol”, en González, R. A. (Coord.). *Escorzos de ontología con-*

- temporánea*, Martín Heidegger, Gilles Deleuze y Eduardo Nicol. México: Torres y Asociados, 2011. 203-318.
- González, R. A. *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología*. Alemania: EAE, 2015.
- Martínez, G. “La epistemología de Eduardo Nicol”, *Pensamiento, Papeles de Filosofía*. Vol. I, No. 1 (2013): 229-236.
- Mollo, M. L. “El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol”, *Revista de Hispánico Filosófico*. No. 25 (2020): 83-100.
- Nicol, E. *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Nicol, E. *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Nicol, E. *Ideas de vario linaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Nicol, E. “Lenguaje, conocimiento y realidad”, en González, J., V. Castary y A. Mora (Coords.), *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, *Revista Anthropos*, Extraordinaria 3 Huellas del conocimiento, 1998. 168-174.
- Nicol, E. *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001a.
- Nicol, E. *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001b.
- Nicol, E. *Metafísica de la expresión*, nueva versión. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Silva, C. “La filosofía como deber moral. Sobre la herencia filosófica de Eduardo Nicol”, en Horneffer, (Coord.). *Eduardo Nicol (1907-2007) Homenaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. 255-262.
- Zirión, Q. “El sentido de la fenomenología en Nicol”, en, González, J. y Elizabeth S. (Eds.). *El ser y la expresión, Homenaje a Eduardo Nicol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. 87-97.

# Contra el espacio infinito en cosmología: una defensa del finitismo físico.

Against infinite Space in Cosmology:  
a defense of Physical Finitism.

Rafael Andrés Alemañ Berenguer<sup>1</sup>

Universidad de Alicante, España

Recibido 24 septiembre 2023 · Aceptado 25 noviembre 2023

## Resumen

La finitud o infinitud del universo dividió a los antiguos filósofos alimentando un debate entrelazado con las sutilezas del propio concepto de infinito y la plausibilidad de su realización en el mundo físico. Mientras el siglo XIX dio los primeros pasos en el dominio formal del infinito matemático, la cuestión del tamaño del cosmos quedaba abierta en espera de mejor evidencia empírica. Al término del siglo XX los datos observacionales de la cosmología parecen decantarse por un volumen infinito, si bien en muy pocas ocasiones se subrayan los delicados problemas físicos y metafísicos que tal opción comporta. A consecuencia de ello en este artículo se defenderá, desde una posición finitista que rechaza el infinito factual, la imposibilidad de un volumen tridimensional infinito para el cosmos y, por tanto, la necesidad de revisar este aspecto de nuestros actuales modelos cosmológicos.

*Palabras clave:* Infinito; Factual; Potencial; Espacio; cosmología

## Abstract

The finitude or infinitude of the universe divided the ancient philosophers while fueling a debate intertwined with the subtleties of the very concept of infinity and the plausibility of its realization in the physical world. As the first steps in the formal domain of mathematical infinity were taken in the 19th century, the question of the cosmic size remained open and expecting better empirical evidence. At the end of the 20th century, the observational data of cosmology seemed to opt for an infinite volume, although the delicate metaphysical problems that such an option implies have rarely been highlighted. As a result, the present paper will defend, from a finitist position that rejects factual infinity, the impossibility of an infinite three-dimensional volume for our cosmos and, therefore, the necessity of reconsider this element of our present cosmological models.

*Keywords:* Infinity; Factual; Potential; Space; Cosmology.

<sup>1</sup> rafael.aleman@ua.es

## 1 • Introducción

La posibilidad de cantidades infinitas en la naturaleza ha inspirado algunos de los más intensos debates científicos y filosóficos. Pese a la legitimidad matemática que finalmente obtuvo en el siglo XIX, el infinito siempre ha sido ampliamente rechazado como valor posible de alguna magnitud física en cualquier descripción realista de la naturaleza. De ocurrir así, se supone que nos enfrentaríamos a irremediables infracciones de las leyes de conservación que constituyen el fundamento de nuestra comprensión del cosmos. La posibilidad de una velocidad infinita, por ejemplo, implicaría que, en algún sentido, un objeto podría ocupar varias posiciones en el mismo instante.

Tradicionalmente se daba por descontado que las cantidades infinitas suponían una suerte de advertencia sobre los límites de aplicabilidad de una teoría física, vedando su desarrollo en una cierta dirección y propiciando la búsqueda de un camino alternativo. Tales consideraciones se enfrentan a una notable excepción desde el nacimiento de la moderna cosmología, relacionada con la extensión espacial del universo. Contra las expectativas ordinarias en las ciencias naturales, el volumen espacial del universo se toma como infinito en la mayoría de los modelos cosmológicos al uso, lo que acarrea una serie de problemas conceptuales a los que no suele concederse la atención que merecen.

Esta cuestión se abordará en el presente trabajo desde el punto de vista de la filosofía científica (Bunge 1971; Romero 2018), es decir, aquella que opera en continuidad con la ciencia en el empeño de analizar problemas filosóficos a la luz del mejor conocimiento científico disponible en cada momento. Semejante perspectiva deja a un lado asuntos como las posibles implicaciones del infinito en teología natural o en las discusiones sobre el absoluto (hegeliano, fenomenológico o de cualquier otro tipo), en tanto se consideran más allá del alcance de una filosofía científica entendida en los términos antes expuestos. Tales ausencias no entrañan desdén alguno hacia sus objetos de interés, sino más bien el reconocimiento de las limitaciones del planteamiento aquí adoptado.

En el segundo apartado se expondrá brevemente la evolución del concepto de infinito a través de las aportaciones de autores diversos, desde la antigüedad clásica hasta tiempos más cercanos a fin de proporcionar

una base de comparación con las controversias actuales. El punto número tres profundizará en el significado físico de la noción de infinito en diversos campos de la ciencia natural, para dedicar en el cuarto epígrafe una especial atención a su papel en la moderna cosmología. El quinto apartado se propone destacar con toda claridad los problemas surgidos al atribuir un volumen espacial infinito a nuestro universo, dando paso en el sexto epígrafe a una consideración de las soluciones sugeridas hasta ahora. La naturaleza de este hipotético infinito espacial se tratará con cierto detalle en el punto número siete, poniendo de relieve la probable incomodidad de algunas corrientes del materialismo con respecto a tal posibilidad. El octavo apartado recogerá las conclusiones, siquiera provisionales, de esta importante controversia y las referencias bibliográficas cerrarán el texto del presente trabajo.

## 2 • Pensar el infinito

Bien sabido es que Aristóteles distinguió entre el infinito potencial, que se concibe a través de un proceso capaz de generar magnitudes ilimitadamente crecientes, y el factual, que está dado por completo en sí mismo de una sola vez (Oppy 2006).

De sus escritos parece desprenderse que Aristóteles contemplaba con reticencia la realidad de cualquier tipo de cantidad infinita, cuya existencia juzgaba imposible o incluso ininteligible (Hussey 1983; Judson 1991; Cooper 2016). A lo sumo se admitía la posibilidad de mostrar algunas clases de cantidades como ejemplos del infinito potencial. Con ello quería decirse que, para cualquier cantidad finita de un cierto tipo, nada impide la existencia de otra cantidad finita del mismo tipo que la exceda. También aceptaba los procesos infinitos, en el sentido de que sus etapas podían proseguir sin final generando siempre cantidades finitas, cada una sobrepasando la anterior. No obstante, Aristóteles rechazó la existencia física y real de algo infinitamente grande o de cosas infinitamente numerosas.

Muy distinta era la opinión de Spinoza al respecto, quien sostuvo —especialmente en la primera y segunda parte de su *Ética*— la existencia de una sustancia única (“Dios o naturaleza”) con el intelecto y la extensión como atributos principales. De ello deduce Spinoza la realidad de un intelecto divino infinito y universo físico asimismo infinito. Y como afirmó



que también que todo se deriva necesariamente de una sola sustancia, no es extraño que sus puntos de vista fuesen tildados de panteístas. Leibniz, por otro lado, adujo un argumento contra la existencia de totalidades infinitas. que se basado en el axioma parte-todo, ya que, a su juicio, el todo siempre ha de ser mayor que la parte (Levey 1998; Arthur 2001; Brown 2005; De Risi 2007). Esta afirmación, sin embargo, no le impedía aceptar las pluralidades infinitas, que ni eran totalidades ni podían asociarse a un número cardinal:

**For it cannot be denied that the natures of all possible numbers are really given, at least in God's understanding, and that as a consequence the multitude of numbers is infinite. (...) I concede [the existence of] an infinite multitude, but this multitude forms neither a number nor one whole. It only means that there are more terms than can be designated by a number; just as there is for instance a multitude or complex of all numbers; but this multitude is neither a number nor one whole (Citado por Van Atten 2011).**

La cuestión de los infinitésimos, como modalidad del problema del infinito, no solo había inquietado a Leibniz. Recuérdese la respuesta aristotélica a las célebres aporías de Zenón contra el movimiento, en las que hacía notar que, si bien el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles en potencia, no pueden estar infinitamente divididos en acto. También negó Aristóteles la existencia de objetos infinitamente grandes, al contrario que Anaxágoras y Epicuro, quienes sí la aceptaban. Por su parte, Demócrito consideró que el movimiento de los átomos que él postulaba debía darse en un vacío infinito, un espacio ilimitado.

Aristóteles no repudia el infinito real por mero capricho sino porque, a su parecer, se halla en juego la posibilidad misma de filosofar. Así es, pues la capacidad humana de comprender el mundo depende de la finitud de este, dado que solo un mundo finito puede contener cosas en sí mismas finitas y por ello cognoscibles. Desde el punto de vista aristotélico, el entendimiento del mundo se supedita a la posibilidad de comprender las sustancias que contiene, lo que no sucedería si tales sustancias fuesen infinitamente complejas (Lear, 1979). Caso distinto es del tiempo, cuya infinitud sí admite Aristóteles,

puesto que los sucesos del pasado abandonaron ya la existencia y los del futuro aun no han entrado en ella (Sorajbi 1983; Coope 2005).

El éxito de la distinción aristotélica entre infinito potencial y factual propició que fuese utilizada también por Georg Cantor, el matemático que por primera vez dispensó un tratamiento formalmente correcto a la noción de infinito:

**As far as the mathematical infinite is concerned: to the extent that it has found justifiable use in science and made a useful contribution, the mathematical infinite has principally occurred in the meaning of a variable magnitude, either growing beyond all limits or diminishing to an arbitrary smallness, always, however remaining finite. I call this infinite the non-genuine-infinite. (Dauben 57)**

Ahora bien, Cantor se apartó de la postura tradicional toda vez que su teoría parecía exigir un compromiso con la existencia real de conjuntos infinitos completos, a diferencia del infinito aristotélico, siempre creciente y por ello perpetuamente incompleto. Los matemáticos contemporáneos, en su mayor parte, manejan la teoría cantoriana de conjuntos sin implicarse en la defensa del infinito factual, por cuanto saben que les basta la existencia de infinitos potenciales para hacer su trabajo (Dauben 1992).

Arquitas de Tarento erigió uno de los más famosos argumentos en defensa de la infinitud espacial, imaginándose a sí mismo en el cielo de las estrellas fijas, donde siempre cabe alargar la mano o el bastón y demostrar así que no hay límite para los lugares que podría ocupar. Este alegato tan intuitivo fue repetido con diversos matices por Eudemo, Cicerón, Lucrecio, Giordano Bruno, Hery More y John Locke. Ya que los escolásticos medievales reservaban la infinitud para el poder de Dios, Galileo y Descartes se mantuvieron en una prudente ambigüedad al respecto, escarmentados por el funesto final de Bruno.

Newton, sin embargo, no halló impedimentos para conciliar la omnipotencia divina con la infinitud del espacio, si bien no logró explicar la estabilidad gravitatoria de un cosmos así constituido. El genio inglés no lo consiguió porque los conceptos matemáticos necesarios para el manejo del infinito solo se desarrollaron plenamente muchos años después de su falle-

cimiento. De hecho, fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando los trabajos de Cauchy y Weierstrass asentarían definitivamente la consistencia del cálculo infinitesimal. En esa misma época, los conjuntos infinitos serían sistematizados brillantemente por Cantor, abriendo un nuevo y fértil campo en la investigación matemática cuyos frutos siguen germinando en nuestros días sin dejar por ello de abundar en nuevos desafíos.

### 3 • El infinito en la ciencia natural

A los efectos de nuestra discusión conviene separar el papel desempeñado por las cantidades infinitas en las teorías físicas en dos grandes familias, a saber, aquellas que se adoptan con propósito simplificador meramente instrumental, y aquellas que se admiten provisionalmente a cuenta de una futura teoría más desarrollada de la cual nuestros actuales formalismos serían toscas aproximaciones. La primera modalidad resulta evidente en casos idealizados como el del condensador de placas infinitas de la electrostática elemental, el de la partícula libre moviéndose inercialmente en un espacio infinito, o el tren de ondas planas sin principio ni fin.

Cuestión diferente es la que involucra cantidades infinitas de tipo espacio-temporal o aquellas otras relacionadas con las partículas elementales. En ambos casos suelen venir asociados con las llamadas “singularidades”, ciertas regiones del espacio y el tiempo en las que nuestras ecuaciones físicas pierden su validez y arrojan resultados infinitos. Este concepto adquirió una nueva perspectiva cuando en 1915 Albert Einstein formuló una nueva teoría de la gravitación, llamada relatividad general. La teoría de Einstein concibe la gravedad como efecto de la curvatura del espacio-tiempo, cuya geometría es pseudo-riemanniana. Dicha curvatura viene dada por el contenido de masa-energía de los sistemas materiales localizados en una cierta región espacio-temporal, según dictan las famosas ecuaciones gravitatorias de la relatividad general.

Al estudiar la evolución de las estrellas dependiendo de la relación entre su masa y su radio se advirtió la posibilidad de que en ciertos casos extremos la gravitación superase cualquier fuerza estabilizadora y la estrella colapsase bajo su propio peso reduciéndose a un punto, la singularidad (Chandrasekhar 1931a, 1931b, 1932; Wald 1984; Penrose 1996). Eddington

y Einstein rechazaron públicamente esta posibilidad, pero Oppenheimer y Volkoff (1939) presentaron un trabajo en el que, sirviéndose de la métrica de Schwarzschild, demostraban la perfecta validez teórica del hipotético colapso gravitatorio sugerido inicialmente por el científico indio Subrahmanyam Chandrasekhar.

La métrica de Schwarzschild (1916) describía la curvatura espacio-temporal alrededor de una masa sin rotación, y poseía simetría esférica. En coordenadas esféricas se escribe:

$$ds^2 = \left(1 - \frac{R_s}{r}\right) c^2 dt^2 - \frac{dr^2}{\left(1 - \frac{R_s}{r}\right)} - r^2 (d\vartheta^2 + \sin^2 \vartheta d\phi^2)$$

(3.1)

donde  $r$  es la distancia radial desde el cuerpo central, considerado en el origen de coordenadas,  $\vartheta$  y  $\phi$  son los ángulos polares esféricos, y  $R_s = 2GM/c^2$  es el llamado “radio de Schwarzschild” (o “radio gravitatorio”). Cuando  $r = R_s$ , ninguna señal física puede escapar desde la región  $r < R_s$  para influencia sucesos en la región  $r > R_s$ . Tenemos entonces un “horizonte de sucesos”, la frontera donde se cumple la condición  $r = R_s$ , y en su interior nada, ni siquiera la luz, puede escapar.

El concepto de horizonte de sucesos fue introducido en 1958 cuando se comprendió que en la métrica de Schwarzschild, el caso  $r = R_s$  (“singularidad coordenada”) podía solventarse con un cambio de coordenadas (Filkenstein 1958), pero si el cuerpo en cuestión era suficientemente denso, se hacía imposible evitar una contracción gravitatoria desbocada hasta llegar a  $r = 0$ , y entonces la teoría perdía todo su poder predictivo. En el último tercio del siglo XX, los británicos Stephen Hawking y Roger Penrose (1970) probaron que las singularidades físicas son una característica propia de cualquier solución aceptable de las ecuaciones relativistas generales, prescindiendo de consideraciones cuánticas.

Es más, sus razonamientos topológicos concluyeron que la formación de la singularidad implicaba al menos una discontinuidad puntual en

la estructura del espacio-tiempo, si bien siempre hay un horizonte de sucesos ocultando las singularidades formadas en el futuro de una superficie de datos iniciales regulares (Penrose 1969). Tal vez la incorporación de efectos cuánticos impida la aparición de genuinas singularidades (Mottola y Mazur 2004), aunque se carece todavía de conclusiones sólidas al respecto. Con todo y ello, un análisis riguroso de los conceptos involucrados revelan que la singularidad no debe interpretarse como una disrupción de nuestras nociones de espacio y tiempo, sino como el veto de la naturaleza a la aplicación de una teoría en regímenes para los cuales carece de validez (Romero 2013).

Las singularidades vinculadas con la física de partículas también guardan relación con los volúmenes nulos. Usualmente se concibe el carácter elemental de las partículas identificándolas con puntos sin dimensiones. Esto crea problemas abrumadores tanto clásica como cuánticamente. En la física clásica, un electrón, por ejemplo, debería generar a su alrededor un campo eléctrico infinito si su tamaño fuese cero, ya que la intensidad del campo depende del inverso de la distancia. La física cuántica agrava la situación sosteniendo que en torno a cada partícula elemental hay siempre una nube de otras partículas virtuales — creándose y aniquilándose en perpetua interacción mutua— cuya energía total, cuando se calcula rigurosamente, arroja también un resultado infinito, usualmente llamado “divergencia” (Weinberg 1979).

El problema derivado de las partículas virtuales llega a ser incluso peor, pues la cantidad de partículas virtuales resulta ser ella misma divergente, es decir, tiende a infinito de por sí. La solución empleada hasta la fecha ha sido la de suponer que, si la nube acompañante de partículas virtuales posee una energía total infinita, la masa propia del electrón —o de cualquier otra partícula— ha de ser una cantidad infinita de signo contrario, de modo que ambas cantidades se cancelan casi exactamente y permiten que midamos experimentalmente la masa del electrón que de hecho medimos. Esta técnica se denomina “renormalización” y sobre su licitud, tanto formal como conceptual, siguen revoloteando fundadas sospechas, solo amortiguadas por el indiscutible éxito empírico de sus predicciones.

## 4 • El escenario cosmológico

Existe, sin embargo, una rama las ciencias naturales en la que sí se admite la existencia del infinito factual, como es el caso de la cosmología moderna. Einstein (1917) fue el primero en aplicar la teoría gravitatoria relativista al universo en su conjunto, suponiendo por simplicidad un cosmos homogéneo, isótropo y estático. Para ello hubo de introducir un nuevo término en sus ecuaciones, la constante cosmológica, cuyo efecto solo se manifestaría a gran escala en el universo para compensar el carácter siempre atractivo de la gravitación ordinaria y evitar así el colapso de toda la materia del universo.

No tardó el sabio alemán en advertir que su modelo de cosmos resultaba radicalmente inestable, lo que impulsó al holandés William De Sitter, también en 1917, a proponer una alternativa en la cual el universo se hallaría prácticamente vacío y en expansión (Weinberg 1971). Quedaba demostrado que la relatividad general admitía una solución dinámica de vacío, además de la solución estática — inestable — con materia de Einstein.

Tal peculiaridad animó a otros autores a preguntarse hasta dónde llegaba la variedad de posibles soluciones de la relatividad general, cada una de las cuales representaría un tipo de universo distinto. Así lo hizo Alexander Friedman asimilando el contenido material del universo a un gas dinámico, homogéneo e isótropo. De este modo obtuvo modelos cosmológicos en los que el universo podía estar en expansión o en contracción dependiendo de las condiciones iniciales (Misner y otros 1973).

Cuanto más retrocedemos en el tiempo, más disminuye el volumen cósmico, en tanto que el valor de ciertas magnitudes físicas — como la temperatura o la densidad — crece sin límite tendiendo a infinito. Y, de hecho, en la singularidad inicial estas propiedades llegarían a ser supuestamente infinitas. Pero si contemplamos el proceso en el orden cronológico ordinario, parece que partimos de un manojo de infinitos que van reduciéndose hasta alcanzar con el tiempo los valores actuales, obviamente finitos. Entonces cabe preguntarse cuándo dejaron estas propiedades de ser infinitas, si es que esta pregunta en sí misma tiene algún sentido.

La respuesta es que en ningún momento la temperatura, la densidad o cualquier otra propiedad física adquieren valores infinitos, motivo por el cual no hay instante en que dejen de serlo para hacerse finitas. En el caso de

la serie de los instantes que convergen —se aproximan tanto como queramos— al origen del universo (es decir, a  $t_0 = 0$ ), admitiendo como de costumbre la continuidad del tiempo y el espacio, resulta que no existe un instante inmediatamente posterior a  $t_0$  pues entre cada dos instantes siempre hay una infinidad de ellos, como corresponde a una magnitud continua. A cada uno de esos instantes posteriores a  $t_0$  y distintos de cero, por pequeños que sean, viene asociado un valor finito para la temperatura, por grande que sea.

En  $t_0$  tampoco tendríamos valores infinitos porque el límite de una serie no forma parte, en general, de los términos que constituyen la serie. Solo en algunos casos concretos el valor límite de una serie convergente pertenece al conjunto de los términos que forman la serie. En nuestro caso,  $t_0$  no forma parte de la serie decreciente de instantes del tiempo que convergen en el origen del universo. Asombrosamente, este planteamiento cosmológico nos enseña que, aun sin remontarse a un pasado infinito, el cosmos no tuvo un comienzo en el tiempo, si por “comienzo” entendemos el instante  $t_0$ .

Quizás el legado más duradero de Friedman fue la métrica que lleva su nombre, hoy ampliado a Friedmann-Lemaître-Robertson-Walker (FLRW). Se trata de una solución exacta de las ecuaciones relativistas de la gravedad en la que interviene la curvatura  $K$  y el factor de escala,  $a(t)$ , que expresa la dependencia con el tiempo de la componente espacial de la métrica. En coordenadas esféricas,

$$ds^2 = c^2 dt^2 - a^2(t) \left[ \frac{dr^2}{1 - Kr^2} + r^2 (d\vartheta^2 + \sin^2 \vartheta d\varphi^2) \right] \quad (4.1)$$

Asimismo, cobra gran importancia una ecuación que expresa la curvatura espacial del universo  $K$  en función del factor de escala  $a(t)$ , de la densidad cósmica promedio  $\rho$  y de una densidad crítica  $\rho_c$  en cuya definición entra la constante gravitatoria  $G$  y el conocido parámetro de Hubble  $H$  (mal llamado “constante”, ya que varía con el tiempo), que relaciona el ritmo de alejamiento entre dos puntos en el universo con su separación mutua.

$$\frac{K}{a^2} = \frac{1}{c^2} \left( \frac{da}{dt} \right)^2 \left( \frac{\rho}{\rho_c} - 1 \right) \quad (4.2)$$

La mencionada densidad crítica actúa como un valor umbral para discutir las posibles geometrías espaciales del universo y su evolución con el tiempo. Cuando  $\rho > \rho_c$  la curvatura es positiva, las propiedades geométricas del universo se asemejan a las de una esfera, y el volumen espacial del cosmos presenta un valor finito. Al contrario, si  $\rho < \rho_c$  la curvatura es negativa, su geometría responde al tipo hiperbólico (como en la superficie de una silla de montar a caballo) y el volumen espacial es infinito. Por último, bajo la condición,  $\rho = \rho_c$ , las características geométricas del cosmos vendrían dadas por la típica geometría euclídea del plano ordinario.

Tan importante es la relación entre la densidad y su valor crítico que suele expresarse como un cociente con símbolo propio,  $\Omega = \rho/\rho_c$ . Así, el caso  $\Omega > 1$  implica un cosmos cerrado con un comienzo en el tiempo (el denominado *Big Bang*) y un contenido material suficiente para detener la expansión en algún instante futuro dependiendo del valor concreto de  $\rho_c$ . A partir de ese momento la expansión se convertirá en contracción y el universo finalizará en un colapso gravitatorio total (*Big Crunch*). Pero si  $\Omega < 1$  no hay contenido suficiente para revertir el proceso y la expansión cosmológica proseguirá para siempre.

Este lazo tan directo entre la densidad, la geometría y la evolución en el tiempo se rompe cuando introducimos la constante cosmológica en el seno de nuestras consideraciones. Esta nueva magnitud contribuye a la curvatura total del universo de un modo opuesto al de la materia ordinaria, esto es, como si se tratase de una fuerza de repulsión antigravitatoria. De hecho, las estimaciones actuales sugieren que la constante cosmológica sería la responsable de una expansión acelerada del universo con una curvatura nula o, quizás, muy levemente negativa (Perlmutter y otros 1998; Goldhaber 2009).



## 5 • El problema del volumen espacial

La posible infinitud espacial del universo ya había supuesto un auténtico quebradero de cabeza incluso desde que Newton ofreciera la primera formulación científicamente sólida de la gravedad como fuerza dominante a escala cósmica. A finales del siglo XIX el astrónomo alemán Hugo von Seeliger (1895) expuso la conocida paradoja que lleva su nombre. Brevemente expresada nos dice que, en un cosmos infinito, estático y con una distribución uniforme de materia se deduce que el potencial gravitatorio newtoniano se halla indefinido y, por tanto, la fuerza gravitatoria total sobre cualquier objeto en el universo también está indefinida. La controversia, que perdió su filo ante la relatividad general, nunca dejó de arrojar serias dudas sobre la coherencia de la cosmología newtoniana clásica (Norton 1999; Vickers 2008).

La llegada de la teoría gravitatoria de Einstein alteró los términos del debate, pero el problema del infinito resurgió con otro aspecto. Cuando nos preguntamos si el volumen del universo es infinito hemos de recordar que en la relatividad general cualquier escisión del espacio-tiempo en un volumen —o hipersuperficie— espacial y una dimensión de tiempo resulta igualmente válida (siempre que se cumpla la condición de que ningún par de puntos de la hipersuperficie espacial puedan influenciarse causalmente entre sí). Por tanto, debemos aclarar primero cómo definimos la porción espacial del universo cuyo tamaño deseamos calibrar.

El asunto se complica cuando incluimos propuestas tan exóticas como las múltiples variantes de los modelos inflacionarios (eternos, autogenerados, fractales, etc.). En un marco tan intrincado apenas tiene sentido preguntarse por la infinitud espacial cuando la propia noción de universo se diluye en una profusión de universos-burbuja que provienen de otros universos-burbuja y a su vez engendran sus propios vástagos en un proceso sin principio ni fin (o eso dicen sus defensores). Incluso así cuesta entender cómo podría resolverse el problema admitiendo que de uno de estos universos-burbuja de tamaño infinito se desgajase otro también infinito en un proceso repetido una infinidad de veces (Albrecht 2004; Steinhardt y Turok 2007; Linde 2008). Diríase que simplemente se pretende difuminar el problema del volumen cósmico infinito disolviéndolo en una interminable corriente de magnitudes infinitas.

Por todo ello, en lo sucesivo limitaremos nuestra discusión a los tradicionales modelos de Friedman, tal como se mencionaron en el epígrafe precedente. A diferencia de los modelos cosmológicos cerrados —cuya curvatura positiva se representa mediante la superficie de una esfera— el caso de un universo abierto (curvatura negativa o nula) resulta más difícil de visualizar. Y es de resaltar que no suelen discutirse las inconveniencias de atribuir al universo una extensión infinita. Por ejemplo, definir la densidad de materia o la temperatura global sobre un volumen espacial infinito resulta un asunto particularmente delicado.

Con una extensión espacial infinita, la regresión en el tiempo no implicaría la reducción del volumen tridimensional hasta colapsar en un punto. En tal situación nos iríamos aproximando progresivamente a un curioso estado en el cual, preservando la infinitud espacial, la densidad de materia crecería a medida que nos acercamos al instante inicial, tendiendo a infinito en todos los puntos. Que un estado semejante tenga algún sentido físico es ya otra cuestión muy distinta.

Obviamente, el límite de esta secuencia retrospectiva se encontraría de nuevo en un valor nulo para el tiempo, estado en el que la densidad sería infinita en todos los puntos de un volumen espacial infinito. A diferencia del caso de curvatura positiva, sin embargo, no podemos decir ahora que los valores infinitos de las magnitudes físicas se correlacionen con una disminución tendente a cero del volumen espacio-temporal. En el caso anterior este procedimiento nos había permitido considerar que esos infinitos se correspondían con un límite que no pertenecía a la serie misma, expulsándolos —por decirlo así— del espacio-tiempo. Pero esa posibilidad no existe cuando nos vemos obligados a mantener un volumen espacial siempre infinito, habida cuenta de la estrecha imbricación entre espacio y tiempo exigida por la relatividad, y nada nos garantiza que un estado semejante posea algún tipo de interpretación física legítima.

No menos importante es la desapercibida inconsistencia que se desliza cuando tratamos de fijar el sentido físico de una extensión espacial infinita con todos sus puntos singulares. La dificultad resultará más evidente si analizamos lo que sucede al retroceder en el tiempo con una magnitud como, digamos, la densidad de materia. Un cosmos infinito contendría un número asimismo infinito de partículas distribuidas más o menos uniformemente

en su seno. Esa cantidad de partículas materiales se correspondería con un infinito numerable, a diferencia de los puntos del espacio —adoptando la hipótesis habitual de continuidad— los cuales forman un conjunto infinito no numerable. Parece difícil explicar, entonces, cómo podríamos tener un estado inicial en el que la densidad fuese infinita en todos los puntos de un volumen espacial infinito (conjunto no numerable) que desembocase después en una cantidad infinita numerable de partículas materiales.

Mirando hacia el futuro, en lugar de retroceder al origen, el inconveniente no desaparece, especialmente si pretendemos componer un modelo como el que ofrece Roger Penrose en su cosmología cíclica conforme. Para afrontar el hecho de que todos los datos disponibles descartan que el universo frene su expansión e implosione, Penrose (2006) sugiere que el final de una etapa con un volumen espacial supuestamente infinito se conecta con el inicio de la siguiente, cuyo volumen inicial tiende a cero, mediante el conveniente cambio de escala asociado a una transformación conforme. Dejando a un lado otros obstáculos —como, por ejemplo, la necesidad de respetar la conservación de la carga eléctrica— la legitimidad formal que otorga la coherencia matemática no concede de suyo la necesaria plausibilidad física que los modelos cosmológicos aspiran a disfrutar. Por el momento no se conoce proceso alguno que pueda dar sentido físico a la recalibración infinita de distancias defendida por Penrose en su propuesta, sin olvidar que la evidencia empírica hasta ahora recogida tampoco lo respalda.

## 6 • Posibles respuestas

Además de la geometría, para enfrentarnos a este problema tenemos que contar con la topología, una rama de las matemáticas que se ocupa de las propiedades que permanecen invariantes frente a deformaciones que no impliquen añadir o extraer puntos del objeto estudiado (o, en general, de una variedad cualquiera). Que el tamaño del cosmos sea finito o infinito quizás dependa de sus propiedades topológicas, las cuales, a su vez, se hallan vinculadas hasta cierto punto a la geometría del espacio-tiempo. Dicho muy sucintamente y sin excesiva pérdida de rigor, la topología de una variedad queda definida por el tipo de figura  $n$ -dimensional, o “dominio fundamental”, cuya repetición —como en un alicatado— puede recubrir todo el espacio

considerado (Lachieze-Rey y Luminet 1995; Flapan 2010). Cuando la curvatura no es nula, el radio de curvatura fija una escala natural de distancias para el tamaño mínimo del dominio fundamental.

Un modelo de universo con curvatura positiva implica necesariamente un volumen finito para cualquier instante, al que podemos asociar muy diversas —infinitas— topologías simples o múltiplemente conexas. Los modelos con curvatura nula o negativa enriquecen las posibilidades, ya que en ambos casos el volumen del cosmos que representan puede ser finito o infinito, dependiendo de la topología escogida para ellos. Y entre estas dos opciones, el cosmos hiperbólico —con curvatura negativa— parece el más prometedor porque, además de la libertad de asignarle un volumen finito o infinito, el hecho de que su radio de curvatura sea finito permite establecer un armonioso vínculo entre su geometría y su topología.

Además, de acuerdo con los trabajos pioneros del matemático estadounidense William Thurston (1988, 1997), casi todas las variedades tridimensionales admiten una métrica con curvatura negativa, como en los espacios hiperbólicos. El especial atractivo de esta clase de modelos aumenta gracias al teorema de rigidez, en virtud del cual magnitudes geométricas tan características como el volumen, la longitud o las trayectorias geodésicas, resultan ser invariantes topológicos.

Esto nos deja ante una triple encrucijada: (A) la hipersuperficie 3-dimensional de nuestro universo tiene un volumen espacial infinito, y aquello que denominamos “universo observable” es tan solo una porción infinitesimal de su extensión; (B) el volumen espacial es finito debido a una conectividad topológica peculiar, pero el dominio fundamental es mayor que el universo observable; y (C) sucede lo mismo que en (B), aunque el dominio fundamental de la topología es menor que el universo observable y por ello podríamos detectar sus rasgos característicos.

La opción (A), aunque no imposible, resulta tan incontrastable como cualquier hipótesis que involucre la medición de una cantidad infinita. Dependiendo del tamaño del dominio fundamental —esa figura básica capaz de “embaldosar” todo el espacio— el caso (B) podría confundirse con el (A), a menos que hubiese alguna inhomogeneidad topológicamente significativa que se manifestase en el universo observable. Y el caso (C) sería el deseable para cualquier investigador con los medios técnicos adecuados.

El procedimiento empírico para decidir entre estas posibilidades suele dirigirse hacia la búsqueda de pautas o regularidades específicas en dos ámbitos: uno es la radiación de fondo de microondas — que, hasta donde sabemos, permea todo el espacio sideral— y el otro concierne a la distribución de fuentes de radiación medible (púlsares, cuántares, supernovas, galaxias activas, etc.). Y lo cierto es que disponemos de una apreciable cantidad de datos suministrados por los telescopios espaciales *Hubble* en 1990 y *Herschel* en 2009, así como las sondas espaciales COBE en 1989, WMAP en 2001 y PLANCK en 2009, entre otros muchos dispositivos.

A partir de tales evidencias, con casi absoluta seguridad hemos de descartar un modelo cosmológico cerrado con curvatura positiva. La evidencia apunta más bien hacia un universo plano o, tal vez, con una ligera curvatura negativa (O’Raifeartaigh y otros 2018). Tampoco aparecen trazas de una conectividad topológica múltiple, que permitiría asociar un volumen espacial finito a alguno de estas dos geometrías cósmicas. No obstante, es cierto que un dominio fundamental de mayor tamaño que el universo observable —la opción (B) antes mencionada— resultaría compatible con los datos acumulados.

Para mayor complicación del asunto, en las primeras dos décadas del siglo XXI se probó un teorema que excluía la posibilidad de conocer la estructura global del espacio-tiempo aun presuponiendo que las leyes físicas válidas en nuestro entorno rigen también en cualquier otra región espacio-temporal (Manchak 2009, 2020; Smeenk, y Wuthrich 2020). Parece que nos las vemos con una inevitable infradeterminación de la realidad por la teoría que la describe: la relatividad general nos suministra demasiadas posibilidades, en principio empíricamente equivalentes, para la forma global del universo. Sin embargo, no se sabe con seguridad si esa sobreabundancia de modelos observacionalmente indistinguibles se solventaría al incluir la presencia de materia en el teorema antes mencionado.

La publicación en junio de 2021 de un nuevo estudio sobre la posibilidad de atribuir un volumen finito al universo avivó el interés sobre las repercusiones cosmológicas de la topología. Un equipo conjunto franco-alemán de las universidades de Ulm y Lyon comparó la distribución observable de perturbaciones de la radiación de fondo, a diferentes escalas, con los resultados de una simulación informática diseñada para un universo cuya

topología limitaba su volumen tridimensional (Aurich y otros 2021). Los datos observacionales aparentaron ajustarse mejor a la simulación informática de volumen finito que al modelo usual con una topología simple y un volumen infinito. De confirmarse así en futuros trabajos al respecto, cabría suponer que el cosmos posee las propiedades topológicas de una especie de rosquilla —toroide— tridimensional, con un volumen unas tres o cuatro veces superior al del universo visible, cuyo radio es de unos 45.000 millones de años-luz. Aún es pronto para decirlo, pero quizás una naciente astronomía de ondas gravitatorias nos permita explorar el espacio profundo y descubrir alguna pauta característica reveladora de la topología de nuestro universo.

## 7 • Ontología y física

Lo que sucede cuando admitimos un volumen espacial infinito en nuestros modelos cosmológicos es que de hecho quebrantamos principios tanto físicos como metafísicos que actúan a modo de restricciones sobre los rasgos que resulta lícito adjudicar a la realidad material. Uno de esos principios afirma que el infinito factual no tiene cabida en el mundo realmente existente. El infinito potencial se acepta como una abstracción referida a un proceso que nunca se verifica por completo, como la cantidad infinita de pasos necesarios para alcanzar el cero absoluto de la temperatura, según el tercer principio de la termodinámica. Pero esto es algo muy distinto de considerar que existen magnitudes físicas cuyo valor puede ser infinito en sentido fáctico, un suposición empíricamente incontrastable por lo demás.

La restricción ontológica sobre la realidad física de cantidades infinitas actúa como el correlato de la proscripción que afecta al valor nulo de ciertas magnitudes (Ellis y otros 2018). Del mismo modo que no existen dimensiones nulas —no hay objetos materiales, por ejemplo, con un grosor nulo— tampoco parece que pueda darse el caso recíproco en el que alguna dimensión, o varias, alcancen de hecho un valor infinito. En el primer caso tendríamos densidades infinitas y en el segundo un contenido infinito, suponiendo que la materia no ocupe una porción infinitesimal del espacio infinito (y en ese caso podríamos preguntarnos hasta qué punto debería llamarse espacio físico una extensión espacial infinita y vacía). Ello sin olvidar que

resulta notablemente difícil describir una dinámica cosmológica coherente para un volumen espacial infinito que evoluciona en un tiempo finito.

Las consecuencias de la irrupción del infinito factual en la cosmología son tan intrigantes como desestabilizadoras. Se conoce de sobra la polémica desatada desde comienzos del siglo XX sobre la conservación de la energía en la teoría gravitatoria de Einstein (Eddington 1923; Schroedinger 1950; Hofer 2000; Padmanabhan 2010; Lam 2011) y, por ende, en cualquier modelo cosmológico de ella derivado. La respuesta el uso es que la indefinición de la energía es un inconveniente local que se desvanece al considerar el universo en su conjunto. Esta vía de escape se ciega cuando admitimos un volumen cosmológico infinito, ya que en ese caso la energía gravitatoria de la totalidad del universo queda tan indefinida como en el caso local. También es conocida la solución que incluye algo análogo a una ley de conservación de la energía en relatividad general cuando el espacio es asintóticamente plano en el infinito. Pero se trata nuevamente de una situación local que pierde su sentido si ha de repetirse para una distribución uniforme de materia en un volumen espacial infinito.

Incluso si aceptamos que la noción de energía gravitatoria carece de un encaje natural en la teoría de Einstein, el anuncio de la detección de ondas gravitacionales como ondulaciones espacio-temporales (Abbott y otros 2016) refuerza la posición de quienes defienden considerar el espacio-tiempo como otra forma de materia (Romero 2017). De convenir con ellos que, en efecto, el espacio-tiempo posee un carácter material, se trataría de un sistema material tan peculiar que su volumen sería infinito. Ni siquiera los materialistas más radicales se sentirían cómodos con un objeto material, cualquiera que fuese, de tamaño infinito. En ese caso es obvio que nos enfrentaríamos de nuevo a las objeciones aristotélicas sobre la cognoscibilidad de los objetos de tamaño infinito, con una complejidad asimismo infinita, aunque solo fuese por la innumerabilidad de sus partes. Quedarían en entredicho principios físicos fundamentales como el de la conservación de la energía (¿cabe hablar de la energía de un sistema material infinito?), lo que a su vez dejaría en suspenso el propio concepto de materia inextricablemente ligado al de energía en ciertos planteamientos de la filosofía científica (Bunge, 2006)

Sin embargo, rechazar la materialidad del espacio-tiempo y refugiarnos en una concepción leibniziana del espacio como una entramado de relaciones entre objetos materiales (Bunge y García-Maynez 1977) no nos dejaría en mejor lugar. Además de estorbar las investigaciones sobre una posible estructura interna en el espacio-tiempo, regresaríamos al caso de una distribución infinita de materia en el seno de un espacio infinitamente extenso y recuperaríamos la polémica que agitan quienes mantienen opiniones opuestas sobre la viabilidad de construir teorías físicas aplicables a una infinidad factual de objetos (Atkinson y Johnson 2010; Perez Laraudogoitia 2010).

La única salida razonable parece dirigirnos hacia un modelo cosmológico compatible con los datos observacionales —curvatura nula o ligeramente negativa— que a la vez presente un volumen espacial finito para evadir los problemas antes mencionados. Esto solo podría conseguirse, en el marco actual, o bien relajando alguna de las condiciones que conducen a la familia de geometrías FLRW, como la homogeneidad en la distribución de materia (un requisito, por otra parte, no poco discutido), o bien recurriendo a consideraciones no meramente geométricas, como las propiedades topológicas.

Todo ello parece abogar por una postura abiertamente finitista en el sentido físico. Es decir, se diría que la atribución de un valor infinito al volumen espacial en los actuales modelos cosmológicos no sería más que un paso intermedio hacia una comprensión más acertada de la física del universo, la cual se considera del todo carente de cantidades infinitas factuales.

## 8 • Conclusiones

La manera más pertinente de enfrentarse al infinito ha sido fuente de confusión en la ciencia y la filosofía desde los mismos orígenes de estas disciplinas. Los matemáticos, como tantas otras veces, demostraron suficiente habilidad para erigirse pioneros en la tarea de dominar el manejo formal de los conjuntos infinitos, aunque su labor, más de siglo y medio después, se halle lejos de darse por concluida. No obstante, la elegancia y profundidad de los descubrimientos matemáticos sobre las cantidades infinitas dejaban sin aclarar su posible existencia de hecho en el mundo natural. Esa era una



cuestión que solo cabía responder empíricamente y, a falta de datos que dirimiesen la cuestión, el interrogante quedaba pendiente de resolver.

El desarrollo de la ciencia moderna —así entendida desde Galileo y Newton en adelante— hubo de vérselas con las mismas ambigüedades que los antiguos filósofos por falta de herramientas formales con las que embriar el concepto de infinito. Este se asoció con modelos ideales diseñados para la simplificar los cálculos, o con señales distintivas de los límites de aplicabilidad de la teoría en uso, y quizás también como advertencia de una futura teoría que la reemplazase. En otras palabras, y utilizando un lenguaje más aristotélico, por motivos teóricos en las ciencias naturales se aceptaba —y se aprovechaba— el infinito potencial con la misma calma con que se rechazaba por consideraciones empíricas el infinito factual.

La cosmología moderna, iniciada en 1917 con las primeras aplicaciones de la relatividad general al universo, vino a cambiar por completo ese panorama tan sosegado. La geometría del cosmos pasó a un primer plano, abriendo tres posibles escenarios en dos de los cuales el volumen espacial del universo parecía ser necesariamente infinito. Cuando las observaciones astronómicas descartaron la posibilidad de un cosmos con curvatura positiva, a finales ya del siglo XX, las opciones restantes invitaban a pensar en una extensión infinita. Esta circunstancia encerraba no pocos inconvenientes tanto teóricos (¿Qué sentido tiene el infinito factual en el mundo físico?) como empíricos (¿Cómo podría calibrarse el valor de una magnitud que por definición es inconmensurable?), que se orillaron prudentemente en beneficio de la simplicidad de los modelos cosmológicos involucrados.

Estas nuevas direcciones de investigación nos adentran en un vastísimo territorio de posibilidades la gran mayoría de las cuales apenas podemos vislumbrar en la actualidad. Una firme defensa del finitismo físico, la negativa a admitir la realidad del infinito factual, no impide reconocer que en el ámbito cosmológico los trabajos teóricos habrán de esperar nuevos y más precisos datos observacionales que orienten su camino. Mientras tanto, el interrogante del infinito factual, quizás sustanciado en el volumen de nuestro universo, seguirá abierto no sabemos por cuanto tiempo ni con qué consecuencias futuras para nuestra imagen del cosmos.

## 9 • Bibliografía

- Abbott, Benjamin y otros. “Observation of Gravitational Waves from a Binary Black Hole Merger”, *Physical Review Letters*, 116:061102 (2016).  
<https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.116.061102>.
- Albrecht, Andreas. “Cosmic Inflation and the Arrow of Time”. Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity, eds. John Barrow, Paul Davies y Charles Harper. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 363–401.
- Arthur, Richard. “Leibniz on infinite number, infinite wholes, and the whole world: A reply to Gregory Brown”, *Leibniz Review* 11 (2001): 103–116.
- Atkinson, David y Porter Johnson. “Nonconservation of Energy and Loss of Determinism II. Colliding with an Open Set”, *Foundations of Physics* 40 (2010): 179–189. <https://doi.org/10.1007/s10701-009-9384-8>
- Aurich, Ralf, Thomas Buchert, Martin France y Frank Steiner. “The variance of the CMB temperature gradient: a new signature of a multiply connected Universe”. <https://arxiv.org/abs/2106.13205v1>, 2021
- Brown, Gregory. “Leibniz’s mathematical argument against a soul of the world”, *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005): 449–488.
- Bunge, Mario. “Is Scientific Metaphysics Possible?”, *The Journal of Philosophy* 68 (1971): 507 – 520.
- Bunge, Mario. *A la caza de la realidad*. Barcelona: Gedisa, 2006
- Bunge, Mario y Eduardo Garcia-Maynez. “A relational theory of physical space”, *International Journal of Theoretical Physics*, 15 (1977): 961–972.
- Chandrasekhar, Subrahmanyan. “The Highly Collapsed Configurations of a Stellar Mass”, *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 91 (1931a): 456–466.
- Chandrasekhar, Subrahmanyan. “The Maximum Mass of Ideal White Dwarfs”, *Astrophysical Journal* 74 (1931b): 81–82.
- Chandrasekhar, Subrahmanyan. “Some Remarks on the State of Matter in the Interior of Stars”, *Zetischrift für Astrophysik* 5 (1932): 321–327.
- Coope, Ursula. *Time for Aristotle: Physics IV*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2005.

- Cooper, John. “Aristotelian infinites”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51 (2016): 161–206.
- Dauben, Joseph. *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Dauben, Joseph. “Conceptual Revolutions and the History of Mathematics”. *Revolutions in Mathematics*, ed. Donald Gillies. Oxford (UK): Clarendon Press, 1992. 59–60.
- De Risi, Vincenzo. *Geometry and Monadology: Leibniz’s Analysis Situs and Philosophy of Space*. Basel: Birkhäuser, 2007.
- Eddington, Arthur. *The mathematical theory of relativity*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1923.
- Einstein, Albert. “Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 8 (1917): 768–770.
- Ellis, George, Krzysztof Meissner y Hermann Nicolai. “The physics of infinity”, *Nature Physics* 14 (2018): 770–772.
- Finkelstein, David. “Past-Future Asymmetry of the Gravitational Field of a Point Particle”, *Physical Review* 110 (1958): 965–967.
- Flapan, Erica. *Knots, molecules, and the universe: an introduction to topology*. Providence: American Mathematical Society, 2010.
- Goldhaber, Gerson. “The Acceleration of the Expansion of the Universe: A Brief Early History of the Supernova Cosmology Project (SCP)”, *Proceedings of the 8th UCLA Dark Matter Symposium* 1166 (2009): 53–72.
- Hawking, Stephen y Roger Penrose. “The singularities of gravitational collapse and cosmology”, *Proceedings of the Royal Society A* 314 (1970): 529 – 548.
- Hofer, Carl. 2000. “Energy conservation in GTR”, *Studies in History and Philosophy of Science B* 14 (3): 237–256.
- Hussey, Edward. *Aristotle’s Physics, books III and IV*. Oxford (UK): Oxford University Press, 1983.
- Judson, Lindsay (ed.). *Aristotle’s Physics: a collection of essays*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Lachieze-Rey, Marc y Jean-Pierre Luminet. “Cosmic topology”, *Physics Reports* 254 (1995): 135–214.

- Lam, Vincent. “Gravitational and nongravitational energy: The need for background structures”, *Philosophy of Science* 78 (2011): 1012–1023.
- Lear, Johnathan. “Aristotelian Infinity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979): 187–210.
- Levey, Samuel. “Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter”, *The Philosophical Review* 107(1998): 49–96.
- Linde, Andrei. *Inflationary cosmology*. Berlin: Springer, 2008.
- Manchak, John. *Global Spacetime Structure*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2020.
- Manchak, John. “Can we know the global structure of spacetime?”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 40 (2009): 53–56.
- Misner, Charles, Kip Thorne, y John Wheeler. *Gravitation*. San Francisco: Freeman, 1973.
- Mottola, Emil y Pawel Mazur. “Gravitational Condensate Stars”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111 (2004): 9545–9550.
- Norton John. “The Cosmological Woes of Newtonian Gravitation Theory”, *The expanding worlds of general relativity*, eds. Hubert Goenner, Jürgen Renn, Jim Ritter y Tilman Sauer. Boston: The Center for Einstein Studies, 1999. 271–297.
- Oppenheimer Robert y George Volkoff. “On Massive Neutron Cores”, *Physical Review* 55 (1939): 374–381.
- Oppy, Graham. *Philosophical Perspectives on Infinity*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- O’raifeartaigh, Cormac, Michael O’keeffe, Werner Nahm y Simon Mitton. “One hundred years of the cosmological constant: from superfluous stunt to dark energy”, *The European Physical Journal H* 43 (2018): 73–117.
- Padmanabhan, Thanu. *Gravitation: Foundations and frontiers*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010
- Penrose, Roger. “Gravitational Collapse: The Role of General Relativity”, *Revista del Nuovo Cimento – Numero Speciale* 1 (1969): 252–276.
- Penrose, Roger. “Chandrasekhar, Black Holes, and Singularities”, *Journal of Astrophysics and Astronomy* 17 (1996): 213–231.

- Penrose, Roger. “Before the Big Bang: An Outrageous New Perspective and its Implications for Particle Physics”, *Proceedings of the EPAC 2006*, (Edinburgh, Scotland), 2006. 2759–2762.
- Perez-Laradogoitia, Jon. “A Flawed Argument Against Actual Infinity in Physics”, *Foundations of Physics* 40 (2010): 1902–1910. <https://doi.org/10.1007/s10701-010-9498-z>
- Perlmutter, Saul y otros. “Discovery of a Supernova Explosion at Half the Age of the Universe and its Cosmological Implications”, *Nature* 391 (1998): 51–54.
- Romero, Gustavo. “Adversus singularitates: the ontology of space-time singularities”, *Foundations of Science* 18 (2013): 297–306.
- Romero, Gustavo. “On the Ontology of Spacetime: Substantivalism, Relationalism, Eternalism, and Emergence”, *Foundations of Science* 22 (2017): 141–159. <https://doi.org/10.1007/s10699-015-9476-1>
- Romero, Gustavo. *Scientific Philosophy*. New York: Springer, 2018
- Schroedinger, Erwin. *Space-time structure*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1950.
- Schwarzschild, Karl. „Über das Gravitationsfeld eines Massenpunktes nach der Einsteinschen Theorie“, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. (Phys. Math. Kl), 1916. 189–196.
- Seeliger Hugo. “Über das Newton’sche Gravitationsgesetz”, *Astronomische Nachrichten*, 137 (1895): 129–136.
- Smeenk, Chris y Christian Wuthrich. “Determinism and general relativity”, *Philosophy of Science*, 10.1086/713904 (arXiv:2009.07555v1), 2020
- Sorabji, Richard. *Time, creation, and the continuum: theories in antiquity and the early Middle Ages*. New York: Ithaca, 1983.
- Steinhardt, Paul y Neil Turok. *Endless Universe*. New York: Doubleday, 2007.
- Thurston, William. “On the geometry and dynamics of diffeomorphisms of surfaces”, *Bulletin of the American Mathematical Society* 19 (1988): 417 – 431.
- Thurston, William. *Three-Dimensional Geometry and Topology (vol. I)*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Van Atten, Mark. “A note on Leibniz’ argument against infinite wholes”, *British Journal for the History of Philosophy* 19 (2011): 121–129.

- Vickers, Peter. “Was Newtonian Cosmology Really Inconsistent?”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 40 (2008): 197–208.
- Wald, Robert. *General Relativity*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Weinberg, Steven. *Gravitation and Cosmology*. New York: John Wiley & Sons Inc, 1971.
- Weinberg, Steven. “Ultraviolet divergencies in quantum theories of gravitation”. *General relativity, an Einstein Centenary survey*, eds. Stephen Hawking y Werner Israel. Cambridge: Cam. Univ. Press, 1979. 790–831.

# Ante la cobardía o del principio de abrir caminos.

Facing cowardice or on the principle of waymaking.

**Juan Carlos Siuffi-Campo<sup>1</sup>**

Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia

Recibido 6 diciembre 2023 • Aceptado 28 marzo 2024

## Resumen

Este texto, en formato de ensayo filosófico, se pregunta esencialmente: ¿puede un sujeto agenciarse siendo un cobarde? En un primer momento revisa lo que se ha entendido por valentía y cobardía, mostrando el vínculo evidente entre la valentía y la capacidad de accionar. Posteriormente, busca identificar dos elementos para agenciarse desde la cobardía: la convulsión/combustión y el sitio para realizarla. Esto se logra analizando la teoría de Hannah Arendt, Isaiah Berlin y Judith Butler, contrastándola con la propuesta de Sontag, e incorporando elementos de la filosofía hegeliana y tarotista para determinar el lugar del cobarde. Finalmente, el último apartado de orden conclusivo y personal, afina la propuesta del agenciamiento del cobarde.

*Palabras clave:* Acción libre; Sontag; Libertad; Cobardía; Valentía.

## Abstract

This text, in the format of a philosophical essay, essentially asks: Can a subject develop agency while being a coward? Initially, it reviews what has been understood by courage and cowardice, showing the evident link between courage and the capacity for action. Subsequently, it seeks to identify two elements for agency from cowardice: convulsion/combustion and the place to carry it out. This is achieved by analyzing the theories of Hannah Arendt, Isaiah Berlin and Judith Butler, contrasting them with Sontag's proposal, and incorporating elements of Hegelian and tarot philosophy to determine the place of the coward. Finally, the last section, of conclusive and personal order, refines the proposal of the coward's agency.

*Keywords:* Free action; Sontag; Freedom; Cowardice; Courage.

1. [jcsiuffi@gmail.com](mailto:jcsiuffi@gmail.com)

*Time goes by so slowly for those who wait,  
no time to hesitate,  
those who run seem to have all the fun.*  
Madonna. *Hung up*

## 1 • Introducción

La cobardía no se suele asociar a los agentes, es decir, a los sujetos que accionan. El valiente es quien cambia el mundo con su pasar, el que ejecuta actos, toma decisiones y dispone de una determinación tan profunda que no le queda otra opción que expresarla por medio de sus actos. El cobarde, por su lado, suele ser el que se queda de brazos cruzados, el que cierra la boca y ahoga su grito, el que huye y corre. La valentía es retratada en el mito griego, que, por su naturaleza pedagógica, muestra que siempre ha sido una virtud deseable. Aquiles, así como Deméter, fueron valientes en tanto tuvieron la disposición de enfrentar a dioses, monstruos y circunstancias adversas; en otras palabras, fueron valientes porque actuaron. Pero: ¿por qué decimos que fueron valientes? De no serlo, ¿no habrían actuado? ¿Qué habría sido de la Guerra de Troya si Aquiles fuese un cobarde? ¿Qué habría sido de Perséfone si su madre no hubiese enfrentado al mismo Hades para volverla a ver? ¿Acaso es necesaria la valentía para actuar?

La pregunta que nos proponemos no es ni siquiera fácil de formular. La inquietud se enmarca en lo que escribe Hannah Arendt (1961) en su ensayo *¿Qué es la libertad?*, donde afirma que la única acción libre es aquella que surge de manera espontánea, casi milagrosa, y que tiene la capacidad de irrumpir en los procesos naturales o históricos de decaimiento. En el ensayo, Arendt (1961) se explaya explicando cómo la libertad es una cualidad de la acción y no del sujeto, hasta que, hacia el final del texto escribe que:

**el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los ‘milagros’. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden reconfigurar una realidad propia (Arendt 1961 268).**



Consecuentemente, el carácter de la acción sí que es indicativo del carácter del sujeto y no pertenecen a universos distintos. Lo que se diga de la acción también se puede decir, en cierta medida, del sujeto. Si la acción es libre es porque el ser humano cuenta con el doble don de la libertad y de la acción, tiene la capacidad de volverse agente porque cuenta con la posibilidad de realizar milagros, de tomar decisiones espontáneas que interrumpan los procesos históricos (y en casos, hasta naturales) del decaimiento y la destrucción. Así, en tanto virtud, la valentía no parecería despreciable para el carácter del agente ya que permitiría que haga uso de su don de accionar y de ejercer su libertad. Puede que el ser humano no *sea* libre, pero, realmente: ¿qué se necesita para que un sujeto pueda actuar? En otras palabras, ¿qué convierte a un sujeto en un agente? Entendiéndolo bajo la premisa de que la acción sostiene un vínculo con la voluntad: ¿puede plantearse un agenciamiento que vaya más allá de la valentía del sujeto?

## 2 • Una corta historia de la valentía

La noción de valentía y cobardía tienen raíces profundas en el imaginario común. En efecto, hay expresiones de esta virtud desde la filosofía occidental y oriental (Putnam 2010), y psicólogos contemporáneos como Pury et al. (2010) clasifican la valentía en tres: física (asumir riesgos físicos por un bien), moral (poner en riesgo el estatus moral de sí mismo por hacer algo que se considera correcto) y vital o psicológico (enfrentar las dificultades de la vida, como la enfermedad y la incertidumbre) respaldándose en múltiples estudios. Es claro que la relación entre valentía y la acción, y su opuesto, la cobardía y la inacción, siempre ha estado de presente como se evidenciará a continuación. Sin embargo, es cierto que antes de las conceptualizaciones de orden filosófico y mucho antes de los trabajos psicológicos, las representaciones míticas y literarias de personajes como Aquiles, Diomedes y Hector produjeron la noción del valor militar, entendido como determinación y fortaleza en batalla, y la historia de Odiseo conformó el imaginario de la valentía como resistencia a las adversidades (Schmid 1985).

Las construcciones filosóficas parten del diálogo platónico *Laques* (pero no se reducen a este), que explica la valentía como una virtud para el conocimiento, la disposición a seguir inquiriendo (Dobbs 1986); Aristóteles

en su formulación de su sistema ético indica que la valentía es el punto medio entre la cobardía y la temeridad (1107b5), cuyo propósito es lograr que el sujeto logre un bien a pesar de los obstáculos (Oksenberg 1986); los estoicos como Zeno y Crisipo ubican la valentía como la capacidad de tolerar aquello que debe ser tolerado (Lombardini 2013). Todas las construcciones de valores en los griegos se hacen a partir de la oposición, en ese sentido, la cobardía aparece ya sea como un opuesto, ya sea como una falta de valentía, en este imaginario, la valentía es necesaria para enfrentar la vida, para actuar en el mundo de manera justa.

En las construcciones medievales se heredó, gracias a la prevalencia aristotélica, la noción del valor militar (o físico) por medio de la noción de honor caballeresco (Macdonald 2013), Aquino, por su parte, adecúa la virtud aristotélica al pensamiento cristiano, incluyendo las batallas personales como instancias de la valentía, la resistencia como el acto por antonomasia de la valentía y entendiendo el martirio como el ejemplo de la valentía perfecta (Qiaoying 2013). En la modernidad, la corriente existencialista enmarcó gran parte de la comprensión de la valentía, Kierkegaard, describió la valentía como algo necesario en todas las formas de vida, estética, ética y religiosa, pero particularmente como algo propio del accionar ético y religioso, igualmente, afirmó que la valentía es un acto de la voluntad, pero es también una pasión (Du Toit 1998). Sartre, Foucault, Heidegger y Arendt encontraron en la valentía una dimensión ética para ejercer la libertad; Sartre y Foucault particularmente en tanto se necesita de valentía para crear, y así, crearse a sí mismo en el mundo junto al resto (Engels 2019); Heidegger presenta la noción de ansiedad como un elemento que lleva a la acción que es retomada por Arendt para explicar que a partir de la ansiedad, el ser puede actuar valientemente en el espacio público para ser con los otros (Caivano y Murphy 2017).

Este recuento de la relación entre valentía y acción busca poner de presente lo que identificó Caivano y Murphy (2017), quien reconoce que Arendt pone a la valentía como un elemento en la fenomenología de la acción y por tanto, como un elemento en la fenomenología del agenciamiento del sujeto. Entender al agente desde la aparente orilla opuesta, es decir, la cobardía, es lo que interesa. Sabiendo que la valentía se entiende como una manifestación de una voluntad determinada, heroica y ejecutiva, mientras

que la cobardía se entiende como una afección de la voluntad, una incapacidad de determinarse, incluso como un defecto y un vicio.

Para acercarse a una respuesta, este texto realiza tres movimientos. El primero es una aproximación al agenciamiento desde la cobardía, discutiendo entre distintas nociones de libertad y enmarcando esta disposición en los principios de la acción de Hannah Arendt y en las nociones de convulsión/combustión de Susan Sontag, concluye que es necesario el *hacer* para el *actuar*. El segundo movimiento busca subsanar la deficiencia del primero que no logra situar al cobarde, por tanto, busca determinar el lugar del cobarde para comprender cómo se constituye un espacio a partir de las acciones. Finalmente, el tercer movimiento es de orden conclusivo, analizando la manera en que es posible una erótica común (concepto propuesto por Susan Sontag) desde la cobardía.

### 3 • El cobarde: aproximación a un agente

Arendt (1961) parte de que la realidad es producto de procesos históricos que no son otra cosa que actos libres de seres humanos que se anteponen a procesos naturales de destrucción y decaimiento, en esa medida, no asume una postura donde los humanos no tengan responsabilidad por dicha realidad, todo lo contrario. Pero, al mismo tiempo, la realidad también se constituye a partir de los actos libres que anteponen a los procesos históricos. Los tratados de paz que se anteponen a la guerra, las manifestaciones que se oponen a la discriminación sistemática, las revoluciones que han roto con siglos de opresión, la democracia que (re)nació de las dictaduras. En el curso natural de las cosas, el mismo nacimiento de un ser humano es un milagro, la vida misma es una improbabilidad, una interrupción. Para lograr interrumpir, la acción humana no puede estar guiada por la voluntad sino por “los principios”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta palabra es plurisémica. Por un lado, se puede entender principio como inicio o comienzo, así como puede entenderse como valor, ambas acepciones hacen parte lo que se entiende por principio en tanto la inspiración en valores logra dar comienzos.

En la perspectiva de Arendt (1961), la acción libre no es un mero asunto de autogobierno. Crítica de la herencia de la noción de soberanía de Rousseau, la autora explica que “esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana.” (211). Por tanto, la capacidad de un sujeto de darse sus propias razones o de inspirar su voluntad no es lo que hace la acción libre: “A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución” (Arendt 196). Un principio inspirador puede ser el honor, la gloria, el amor a la igualdad, el miedo, la desconfianza u el odio (Arendt 1961 196-197), entonces, un sujeto se vuelve agente cuando en su acción se manifiesta un principio universal que no es reducible al sujeto en sí mismo o a una comunidad de sujetos. Entonces, no importa si el sujeto es valiente o no, su cualidad agencial no se ubica en su disposición sino en su acción, pero, la pregunta persiste: ¿debe entonces el sujeto cruzarse de manos hasta que por mero milagro una acción suya manifieste su inspiración en un principio? No exactamente, porque para que se pueda evidenciar el principio, debe actuar.

Isaiah Berlin (1993) en su ensayo *Dos conceptos de libertad*, no va a escindir la libertad de una capacidad humana pero sí va a reconocer que hay un cierto componente interpersonal en la libertad: el reconocimiento. El ser humano solo es libre en sociedad, pero tiene que ser reconocido como tal, y dicho reconocimiento puede ser violento. La libertad positiva (el libre albedrío) le puede permitir acceder a la libertad negativa (que nadie interfiera en su accionar, y, de hacerlo, que sea razonable) cuando un agente con mayor libertad negativa lo reconoce (Berlin 1993). En la perspectiva de Berlin, lo que él denomina la retirada a la “ciudadela interior”, pero que también menciona Arendt (1961) como la morada interior (citando a San Agustín), es donde pareciera residir las características del sujeto que tiene vocación de volverse agente. En esa morada interior se hallan las virtudes y las disposiciones necesarias para actuar *libremente*, es el hogar de la voluntad, al menos, para Berlin.

Ahora, esta morada interna ha sido usada como una escapada del mundo exterior. Lo dice Arendt (1961) al explicar que la noción del libre al-

bedrío solo adquiere sentido cuando los sujetos no cuentan con derecho a participar en el espacio público, cuando no pueden incidir. Precisamente, el problema de la filósofa con las teorías que asignan la libertad al sujeto es que los principios solo adquieren sentido en el mundo público, donde puedan ser exhibidos en el accionar. Es cierto que la comprensión de la morada interior surge en un contexto donde el reconocimiento como agente no está presente, es, por tanto, encomiable el ejercicio de adquirir control sobre las pasiones y las emociones. En un contexto donde la influencia en el mundo real es nula, donde no es posible reconfigurar las realidades (al menos aparentemente), reconfigurar mi propia realidad interna resta como posibilidad. Berlin (1993) no es acrítico a este procedimiento psíquico: “si ya no me siento ligado a ninguna propiedad ni me importa estar o no en la cárcel, y si he matado en mí mismo mis afectos naturales, ya no puedo dominarme, pues todo lo que ha quedado de mí ya no es sujeto de miedos o deseos empíricos” (11).

La renuncia ascética tiene entonces sus límites, la libertad absoluta es equiparable a la muerte, y, en ese sentido, un cierto nivel de limitaciones y de fricción se torna necesario, lograr liberarse de todo es en sí mismo una contradicción. Pero, la indagación por el ascetismo sí nos muestra algo particular, Arendt (1961) es enfática en que la acción libre solo puede desarrollarse en un espacio público, Berlin (1993), en ese mismo sentido, al tomar en consideración la importancia del reconocimiento llega a un punto de encuentro con la autora: la publicidad es necesaria para la acción libre. El espacio público es necesario porque la acción libre solo tiene sentido en la pluralidad de individuos, para que se dé un ser en el mundo con los otros (Caivano y Murphy 2017), pero también es necesario para que se dé una publicidad de los principios o valores que inspiran dicha acción libre. Así, los principios no solo inspiran la acción, sino que pueden inspirar otras acciones de quienes los pueden percibir, porque los procesos a los cuales se oponen se viven en comunidad. En ese sentido, una amalgama de ambas propuestas nos enseñaría que una forma en que los grupos sociales adquieren reconocimiento de su autonomía (no usaremos el término libertad para evitar confusiones) es cuando sus actos son inspirados en los principios que menciona Arendt.

Aquí es donde puede empezar a contemplarse una función de la valentía, como un puente entre la libertad positiva y la libertad negativa. La valentía no como esfuerzo de la voluntad para anteponerse a sus deseos, sino

como disposición que le da la posibilidad al sujeto de convertirse agente y ejecutar acciones libres. La valentía sería entrar al horizonte de la posibilidad y construir con el resto del mundo un futuro compartido (Caivano y Murphy 2017). Pero el salto que hace Arendt es demasiado amplio, antes de lograr la acción libre, es necesario que los sujetos simplemente hagan, que se ocupen, no todo lo que hagan puede ser una acción libre. En efecto, Los grupos marginados se pasarán mucho tiempo haciendo hasta que logran ejecutar una acción libre que les permite recobrar su autonomía, contribuirán al sistema que los oprime, pero esto no debe juzgarse, sino entenderse como un estadio previo a la acción.

La propuesta arendtiana, que ubica la libertad en la acción y no en el sujeto, haría pensar que, para ser agente, no es necesario que haya *algo* en el sujeto. Pero como ya se ha visto, el ser humano cuenta con el doble don de la libertad y de la acción que lo hace responsable de liberarse. Caivano y Murphy (2017) explican que Arendt se aparta de la noción de ser valiente como un ejemplo de heroísmo o mesianismo por medio de reconstituir la valentía en un “plano fenomenológico a través de una matriz de facticidad de ser-con-los-otros” (11), en otras palabras, la valentía no es una cuestión de heroísmo sino de cuidado, donde la cobardía (subsumida en la noción de ansiedad heideggeriana que retoma Arendt) hace parte de lo que contribuye al agenciamiento del sujeto. Sin embargo: ¿es posible pensarse el agenciamiento exclusivamente desde la cobardía sin que implique una trascendencia a la valentía?

Cuando Arendt (1960) menciona los principios que inspiran la acción libre deja ver que son todos de naturaleza estética: “el honor, la gloria, el amor a la igualdad, el miedo, la desconfianza u el odio” (196). En ese sentido, parece ser posible abrir agenciarse desde otras orillas que no desemboquen en la valentía, Sontag (1980), de hecho, nos insta a ello: “El suicidio es comprendido como una respuesta de la voluntad heroica a la derrota de la voluntad” (104). La única forma de asegurar la vida es estar más allá de la voluntad heroica, que si bien Arendt, parece trascender, termina por imponer el deber de la valentía para realizar una acción libre, al menos, en la interpretación de Caivano y Murphy (2017), otra interpretación de Arendt es posible.

La interpretación comenzaría con ubicar el mero hacer como un estadio antecedente a la acción, pero no para trascender la cobardía (o la an-

siedad), sino para facilitar la experiencia sensible de parte de los principios que inspiran la acción libre. Para pasar del hacer a la acción hay que mantener una sensibilidad que facilite la manifestación de los principios inspiradores de la acción, se trata, pues, de servir de intermediario cuando se acciona, pero esto sería imposible si el sujeto no se dispone a sentir dichos principios porque “el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución” (Arendt 1960 196), el sujeto se vuelve el lugar que permite la manifestación del principio, y aunque intervengan la voluntad y el juicio intelectual, sin dicha disposición sensible a manifestar el principio, no puede haber acción libre.

La idea de Sontag (1980) de entender el suicidio como una respuesta de la voluntad heroica a la derrota de la voluntad, entendida bajo la premisa de Berlin (1993), según quien el suicidio es la única forma de adquirir la libertad absoluta, permite entender la importancia de superar el agenciamiento desde la valentía por medio de la distinción entre el hacer y el actuar. Los héroes victoriosos han podido escapar al suicidio pues su voluntad no se ha visto derrotada, sin lugar a duda, su valentía es admirable. Sin embargo, continúa Sontag (1980) “La única manera de evitar el suicidio, sugiere Benjamin, consiste en estar más allá del heroísmo, más allá de los esfuerzos de la voluntad” (104). Por tanto, el héroe ha escapado el suicidio porque los esfuerzos de su voluntad han sido fructíferos, no porque verdaderamente haya evitado el suicidio, en ese sentido, la propuesta arendtiana no evitaría el suicidio sino que lo mantendría a la raya hasta que la ansiedad se apropie del sujeto. Entonces, la propuesta de Sontag muestra que para el agenciamiento, el sujeto no requiere de voluntad y mucho menos de valentía, requiere, más bien, de un carácter destructivo. Pero no de destruir solo los obstáculos, sino de destruir su propia voluntad al reducir todo a escombros para dar paso a un acto creador que se manifiesta en la huida. Sontag (1980) escribe: “El carácter destructivo no puede sentirse atrapado, porque “ve caminos por doquier”. Comprometido alegremente a reducir lo que existe a escombros, “se coloca en las encrucijadas”.” (104), Buscamos entender esos dos movimientos: la reducción a escombros y la puesta en la encrucijada. El primero lo denominaremos “combustión”, y el segundo “convulsión”.

La propuesta del carácter destructivo de Sontag se antepone a la soberanía rousseauiana que tanta confusión ha causado a la comprensión polí-

tica del sujeto al ubicar su capacidad creadora en su sensibilidad en lugar de su voluntad, dicha soberanía suele entenderse como valentía. En efecto, la puesta en la encrucijada hace referencia a la tensión que soporta el sujeto al enfrentarse a las situaciones que lo hacen *sentir* atrapado, es una tensión que se soporta sensiblemente, y en respuesta, el sujeto comienza a convulsionar. Posteriormente, hace combustión, explota y reduce todo lo que tiene a su alrededor, y a sí mismo, a escombros para poder salir de donde está, para dejar de sentirse atrapado. Su disposición no es la del valiente que busca resolver la tensión con su propia voluntad. El valiente, al sentirse atrapado, busca las vías de escape y las encuentra, se somete a la estructura del laberinto. En cambio, el cobarde no se enfrenta a la tensión buscando resolverla, como buen cobarde, al sentir la tensión, convulsiona y combustiona. Su voluntad falla para encontrar el camino dispuesto por el laberinto y termina por romper paredes para lograr salir en un acto de combustión. Ahí, cualquier camino es una salida.

Madonna, en su canción *Hung up*, canta que, al parecer, los que huyen parecen divertirse más. Es una exhibición del carácter destructivo: la cantante abandona el valor en esperar que el camino ya imaginado se ejecute si no se está dando, correr siempre es una opción, y para ello, hay que reducir a escombros la expectativas anteriores, hay que combustionar y convulsionar. En efecto, la fe de la que habla Arendt es combustiva y convulsiva: al renunciar a los esfuerzos de la voluntad y reconocer que, tal como escribió Marcos en su evangelio, “necesitamos de un milagro”, el sujeto abandona la angustia de hallar la vía única, la vía heroica. La espontaneidad milagrosa de la acción provoca la reducción de todo a escombros, en realidad, el sujeto que se asusta, que tiene miedo, es quien, inspirado en ello, convulsiona y actúa, pero desde la cobardía, ahí, abre un nuevo camino, es más, abre caminos por doquier. Entonces, lo que se requiere para actuar no es de valentía sino de cobardía: retirarse de la vía heroica, correr hacia otro sitio, renunciar a la única vía, a la certeza del camino elegido. La valentía se somete a las estructuras y juega en ellas, ahí halla los caminos dispuestos y la manera de salir de las encrucijadas. La cobardía, en cambio, destruye las estructuras en su intento de soportar la tensión de la encrucijada, produciendo una cantidad insondable de salidas, renunciando a la voluntad y reconociendo que el camino heroico, elegido o correcto son meras ficciones.



Una crítica podría hacerse: ¿será que los verdaderos cobardes son los héroes que, al temerle a reducir todo a escombros, lo evitan a toda costa? No hay que perder de vista la resolución de Berlin (1993): el mito del fin último nos impide dejar que las cosas se destruyan y llevan a creer que debemos salvarlo todo. Pero, hay una cierta cobardía en el tenerle miedo a que las cosas hagan combustión, pero sin ese miedo, sin esa desgarradura, no sería posible que las cosas efectivamente se reduzcan a escombros. No solo porque el espacio público que tanto reclama Arendt puede destrozarse, sino porque la morada interna convulsiona: la combustión en el espacio público es una expresión de la convulsión del espacio interno. Los valientes no convulsionan, sus manos nunca tiemblan, los cobardes sí, a veces no pueden ni mirar a los ojos lo que tienen en frente, pero en ese acto, se convierten en los únicos capaces de actuar. Aunque frecuentemente olvidados, Patroclo y Perséfone son los verdaderos héroes de los mitos de Aquiles y Deméter, pues su convulsión y cobardía fueron las que ocasionaron una combustión en el espacio público, que, a su vez, causó la convulsión de la morada interna de los reconocidos protagonistas heroicos. Sin sus muertes, raptos y flaquezas no existirían sus salvadores, los verdaderos catalizadores, los que realmente redujeron todo a escombros fueron los débiles, los que necesitaron de ayuda, los que no tuvieron otra opción que convulsionar: ellos, los iniciadores, la expresión de su dolor fue lo que inspiró a los héroes, pero solo recordamos a los últimos.

Judith Butler (1999) parece darnos la salida a la pregunta por “¿qué es aquello que requerimos para actuar?” cuando escribe que “*el “agente” se construye de manera variable en la acción y a través de ella.*” (277-278, énfasis propio). Para que el sujeto se convierta en agente solo debe hacer, porque en ese hacer, en algún punto, como por fuerza milagrosa, algo dentro de sí convulsionará, y allí, accionará. Su convulsión interna lo hará actuar, y, también, por medio de una fuerza milagrosa, reducirá todo lo que tiene alrededor a escombros, sacudirá el espacio público y gestará una reacción en cadena de convulsiones y combustiones. Solo hay que ver la convulsión de Dylan Cruz y cómo propició un estallido social en Colombia, lo mismo que sucedió en Chile en 2020, el asesinato de George Floyd en 2020, o el de Nahel Merzouk en 2023. Tal vez los héroes y mártires fueron quienes tomaron las armas, pero los cobardes (los retratados como débiles y víctimas) quienes afectaron

la sensibilidad de los héroes para impulsarlos son quienes realmente causaron la combustión del espacio público, quienes realmente detuvieron los procesos históricos, incluso, si fallecieron a causa de ellos. La vía por la cual escaparon del sistema injusto no fue la de transformarlo directamente, pero sí indirectamente a través de sus muertes.

Tal y como lo muestran *Manos dibujando* de M.C. Escher [Fig. 1], lo dibujado es el dibujante, y en su actuar se constituye. Si bien la respuesta de Butler permite comprender qué requiere el agente para serlo, excluye un elemento esencial: el espacio para realizar su hacer y eventualmente accionar. En ese sentido, el siguiente apartado se interesa por ubicar los lugares a donde pertenece el cobarde en tanto agente, mostrando la dificultad inherente que hay en que su actuar desafía la noción misma de territorio o lugar.

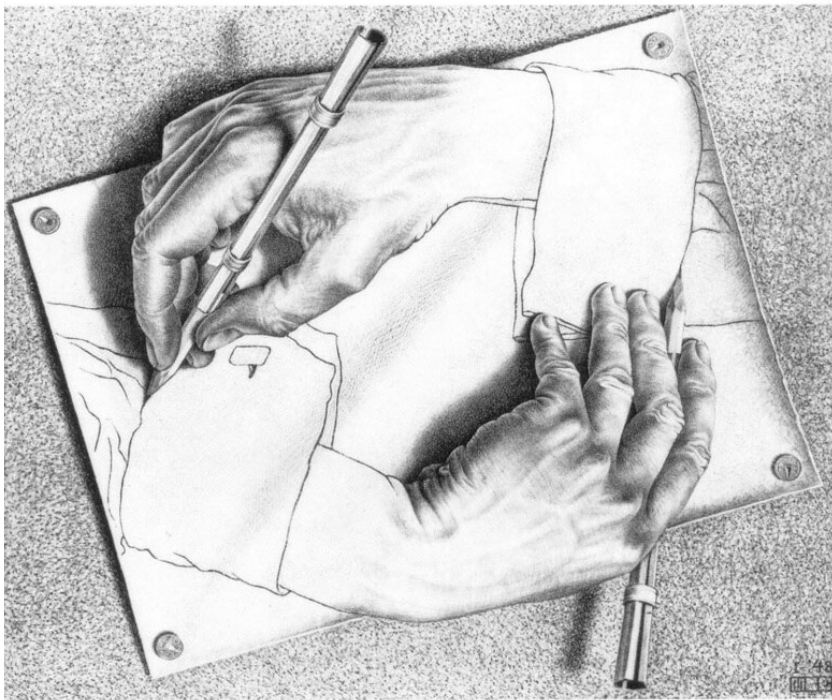


Figura 1. M.C. Escher, *Hands drawing*, 1948 © The M.C. Escher Company B.V.

## 4 • El sitio del cobarde: el corazón como lugar

*A path is not a way, although sometimes one becomes the other. [...] when a path loses itself in a way, the two together may become transmuted into a journey. A journey is not a path, though it may include one.*

**Ruth Anne & Wald Amberstone. *The secret language of tarot***

***Y dime si adentro de ti no oyes tu corazón partir  
y si de ti todo se ha ido y todo está por llegar  
y todo está de viaje y todo es nuevo y vuelve.***

**Ramón Palomares. *Adiós***

¿En qué sentido son los cobardes vectores de desterritorialización? Tim Ingold (2015) escribe que “las vidas no están dirigidas dentro de un lugar, sino a través, alrededor hacia y desde él, desde y hacia lugares en cualquier parte” (13), y, en ese sentido, la cobardía es precisamente una fuerza que dirige la vida a través, alrededor, desde y hacia lugares. Pero, en esa línea no es cosa sencilla asignarles un sitio o un lugar a los cobardes. Nos rodean y nos conforman, nos acompañan desde la penumbra y las sombras, es difícil identificarlos. Por más que es imposible pensarse al héroe sin el sujeto que salvó o que lo motivó a ser quien es, la narrativa individualista del héroe ha hecho perder de vista, completamente, cómo se puede reconocer a los cobardes. Tanto en el sentido de identificarlos, como en el sentido de darles el lugar que se merecen. La pregunta por el lugar del cobarde es la pregunta por la creación del espacio público o espacio político. Uno de los elementos para contestar a la pregunta por ¿qué se requiere de un sujeto para que se convierta en agente? es un lugar para hacer. El cobarde necesita de un sitio para serlo porque la cobardía es la expresión de la comunidad, es la expresión de la debilidad que requiere de apoyo de otro.

En efecto, como ya habíamos visto, la convulsión y la combustión ocurren, aparentemente, en sitios distintos, aunque relacionados. Sin embargo, la constitución de dichos lugares en los cuales se puedan desarrollar

las convulsiones y las combustiones no es necesariamente obvio. Para Hegel, el espíritu desempeña un rol esencial en la constitución del agente en tanto agente. Particularmente, porque en un primer momento, la consecución de la libertad es un ejercicio de superación de pasiones, es alcanzar “la potencia absoluta del no” (de Zan 101), en esa potencialidad, se trata de una voluntad que busca romper con toda pertenencia, es una voluntad que no se ha decidido por nada ni se ha comprometido con nada. Esta disposición es la que alimentó la Revolución Francesa, un afán destructor perpetuo de tal magnitud, que ni siquiera sostuvo las instituciones mismas que se dieron. En esa medida, parece muy en línea con un acto combustivo del espacio público y convulsivo del espacio privado: Hegel permite ver la relación que hay entre una disposición del espíritu y sus efectos en el hacer, y el eventual actuar.

En una segunda instancia, el espíritu desarrolla la capacidad de *elegir*, llamada “arbitrio”, y, en este punto, se confronta con tener que realizar una sola posibilidad de todas aquellas que puede concebir. Sin embargo, explica de Zan (2014), que para Hegel el arbitrio sigue operando en una lógica universalista, cuando escoge una cosa, se decide instantáneamente por otra, perpetuando su búsqueda. Ahora, el arbitrio es “el primer principio de la consciencia”, donde ya no es una voluntad con un querer universal, sino un querer particular, un querer *algo*. Pero, ese querer *algo* puede volverse malo, el espíritu debe aprender a querer a sí mismo, y así, llegar al último estadio de la libertad racional.

La libertad racional es aquella que se alcanza cuando el agente descubre que cada vez que escoge *algo*, de fondo, se escoge a sí mismo (de Zan 2014). En esa medida, el agente puede escoger cosas sin el afán de escoger una después, ya que comprende que en todo lo que haga va a haber una autorrealización: “El espíritu permanece y arraiga en su particularidad, no porque una finitud pueda ser su absoluto, sino porque es su elección, y por lo tanto, su realidad” (de Zan 106). Peculiar manera de ponerlo si se tiene en cuenta una cita anterior de Hegel:

**El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea (GWA § 484, 303).**

Así, para Hegel, se superpone la morada interna con el mundo exterior, cuando la voluntad puede habitar el mundo exterior como en su casa es cuando puede reencontrarse consigo misma. Aunque no hace ninguna referencia a otros sujetos de por medio, es innegable que es una referencia directa al encuentro también con los demás, no solamente con que el sujeto pueda ejecutar sus actos de autorrealización, sino que, definitivamente, esos actos solo se pueden realizar en comunidad. De esta forma, la combustión y la convulsión no son necesariamente momentos distintos, sino que la combustión es la realización de la convulsión en un sitio en específico.

A primera vista, la propuesta hegeliana sería difícil de alinear con la propuesta de la combustión y la convulsión por dos motivos: (1) porque para Hegel es esencial la idea de que el sujeto se dé sus propios motivos, y, en esa forma, cabría preguntarse si ese ejercicio no es un ejercicio heroico de la voluntad a la que precisamente hay que renunciar, especialmente si el motivo es la autorrealización. Sontag (1980) es clara en invitar a estar más allá de los esfuerzos de la voluntad; y, (2) porque la primera concepción de libertad como la ausencia del compromiso es vista como una debilidad, y, en cierta medida, la propuesta de la combustión y convulsión podría asimilarse a esta clase de libertad. Una libertad que destruye lo que tiene a su alrededor para escapar. Sin embargo, considero que en este escape no hay otro interés que el reencuentro de la voluntad con el mundo exterior, así es como se puede identificar y reconocer el lugar del cobarde.

Frente a la primera objeción, la autorrealización es algo que está entre líneas en Sontag y Benjamin, si el propósito de la combustión es no sentirse atrapado para evitar el suicidio, entonces parece razonable estipular que se hace en un ejercicio de autorrealización, reconociendo que reducir todo a escombros es una manera de afirmarse a sí mismo y verse como un fin, no como un medio. Así, la segunda objeción queda igualmente saldada, porque el propósito de la combustión no es la destrucción porque sí, sino un intento de afirmar la propia vida, la propia existencia. En ese sentido, se vuelve necesario que el lugar del cobarde sea el punto de reencuentro entre la voluntad y el mundo exterior. Dicho sitio se construye a partir de la combustión, de abrir todos los caminos posibles al reencuentro, no solo con la propia voluntad, sino con la del resto de sujetos, en efecto, la realización del concepto en idea se ejecuta por medio de la combustión.

Consecuentemente, las convulsiones/combustiones que se dan son fundacionales y originarias: construyen los espacios en los cuales los agentes se realizarán. Sin embargo, la postura de Arendt (1960) donde la libertad no reside en el agente sino en la acción se sostiene, en ese sentido, la acción convulsiva/combustiva funda un espacio donde hay posibilidad para el actuar, sin que eso signifique que todas las acciones sean libres. Lo serían, únicamente, en el sentido de que permiten la autorrealización, a la vez que la realización (buscando superar una noción tan individual de la realización del espíritu). En efecto, Hegel, para hacer un énfasis tan grande en la importancia de los procesos históricos y de evolución, no parece tenerlos en cuenta a la hora de la autorrealización del espíritu, primordialmente, porque no es explícito respecto de la forma en que la comunidad afecta la manera en que el sujeto contempla la infinitud de su espíritu. De plano, llamarlo “autorrealización” como un proceso netamente autónomo suena inexacto y poco preciso para las dinámicas que se instauran entre los sujetos que participan del encuentro y reencuentro.

Así, el lugar del cobarde nunca va a ser solamente la morada interna, sino que en su sensibilidad que se realiza en el mundo exterior es como se da su propio lugar, en la expresión de las dificultades que enfrenta: su molestia, su rabia, su frustración, su debilidad, su tristeza y todo lo que pueda llegar a sentir es lo que facilita el reencuentro consigo y con los demás. Al colapsar el espacio público con la morada interna es que el cobarde ejerce una acción libre, sin embargo, nos compete dilucidar el asunto de su voluntad, y, en dónde radica la determinación del cobarde a realizarse y afirmarse a sí mismo y a la comunidad. Sin embargo, no se puede perder de vista lo que propuso Ingold (2015), la vida no sucede en los lugares sino a través, hacia, desde ellos. Esto, puesto de otra forma, es un ejemplo de cómo la vida se opone a la muerte: movilizándose. Lo que propone Ingold va perfectamente en línea con lo propuesto por Arendt: el espacio público no nos contiene, sino que nos da algo desde y hacia lo cual dirigirnos, nuestra acción lo afecta porque lo atravesamos, así como nos atraviesa a nosotros: la cobardía hace línea porque explota el lugar, lo destroza en su movimiento.

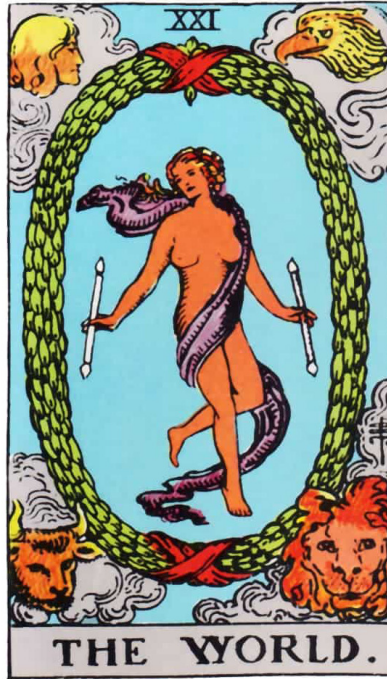


Figura 2 y 3. Pamela Smith y Arthur Waite , Cartas de *El Idiota* y *El Mundo*, 1910.

El cobarde del que hemos hablado sostiene una serie de similitudes interesantes con la figura de *El Idiota* [Fig. 2] o *El Bufón* del Tarot, principalmente porque es una especie de cobarde que está en búsqueda de su lugar en el mundo. El arcano mayor número cero, en la tradición tarotista se entiende como la carta más importante del mazo: es el iniciador y es quien da sentido a todas y cada una de las cartas. La carta representa a un joven desvirolado y desatento que está próximo a caer de un barranco, a su lado, un perro blanco tiene una disposición enigmática: ¿lo empuja o le advierte? *El Idiota* está, literalmente, en una encrucijada: próximo a caer al vacío, no sabe lo que le espera, pero su disposición es amena y despreocupada: emprende un viaje, escapa de algo, lo atraviesa, y al tiempo, el viaje lo atraviesa a él. La última carta de los arcanos mayores, *El Mundo* [Fig. 3], simboliza el final del camino,

al sostener ambas cartas en frente, pareciera casi que *El Idiota* se convirtió en ese ser que flota en el aire después de haberse tirado.

Rachel Pollack (1997) explica que el salto que da *El Idiota* es una referencia a la adquisición de consciencia, el proceso que atraviesa el individuo es de ir dando saltos entre tres niveles de consciencia (el nacimiento, la muerte y el renacimiento), y, dichos saltos, solo los puede dar por medio de esa influencia ingenua de *El Idiota*. Esa ingenuidad, a nuestro parecer consiste en la disposición de situarse en las encrucijadas y dar el salto, hacer convulsión y hacer combustión, renunciar al terreno y al apoyo, sin embargo, *El Mundo* enseña, precisamente, que la tierra que aparentemente sostenía a *El Idiota* no era necesaria, pues, el aire también lo puede sostener. *El Idiota* es un errante, un nómada o un peregrino, y la propuesta de Sontag es una invitación al nomadismo y a la errancia al mismo tiempo, el carácter destructivo lo es porque sabe que todo sitio tiene la vocación de convertirse en patria y abrigo porque, como escribe Louisa Chase “Las fuerzas más cercanas al paisaje son las más cercanas a las fuerzas internas que busco comprender... El lugar está adentro”<sup>2</sup>. (Hirsch & Adler Modern, s.f., párr. 5) [Fig. 4]. Todo esto es muy referente a la manera en que Hegel comprende la forma en que el sujeto se convierte en agente, así se reencuentra el concepto con la idea.

Al fracturar la morada interna con el mundo exterior nos damos cuenta de que la posibilidad de comunidad y de espacio público, en la contemporaneidad, también está regido por los afectos y por la sensibilidad: el corazón es un lugar. La carta de *El Mundo*, no es una referencia al viaje solitario, sino, precisamente, a entender al sujeto como un elemento más en el mundo que lo rodea. La posibilidad de comunidad se da por medio del salto al vacío, por medio de la combustión/convulsión, porque, precisamente el corazón es un lugar público que se atraviesa por los demás paseantes. Chantal Mouffe (1993), en su libro *El retorno de lo político* expresa lo importante que es superar el debate de la libertad de los modernos y de los antiguos, pues, en realidad, ninguna nos sirve hoy en día. Arendt (1961) presenta la acción de una manera anónima y plural, asimismo, presenta la importancia de la responsabilidad colectiva respecto de la acción (de ahí conceptos como la banalidad del mal). No solamente por motivos de recuperación de autonomía,

<sup>2</sup> *The forces closest to landscape are the closest to the internal forces that I am trying to understand... The location is inside.*





Figura 4. Louisa Chase, *Wave*, 1982.

sino por la identificación de la responsabilidad en actos que fueron apoyados, activa o pasivamente, en masa, como lo fue el conflicto armado en Colombia, el holocausto, la ocupación de Israel a Palestina, entre otros. Una idea de responsabilidad colectiva radica necesariamente en la posibilidad de la acción y el hacer colectivo.

Así, las manos que dibujan de Escher tienen dos dimensiones: por un lado, es la adquisición de consciencia que presenta Hegel y que vimos representada en el viaje de *El Idiota hacia El Mundo*, por otro lado la posibilidad de la pluralidad. Hay un momento de convulsión cuando la mano se enfrenta a

su propio trazo y se encuentra con que se está dibujando a sí misma, Juhani Pallasmaa (2009) escribe:

**La conciencia humana es una conciencia corporal; el mundo está estructurado alrededor de un centro sensorial y corpóreo. “Yo soy mi cuerpo”, diría Gabriel Marcel; “Yo soy lo que me rodea”, diría Wallace Stevens, “Yo soy el espacio donde estoy”, diría Noel Arnaud; y, finalmente, Ludwig Wittgenstein concluye: “Yo soy mi mundo” (9).**

Sin embargo, es importante hacer que en ese “yo” quepan muchos “yoes”, Itsué Nakaya-Pérez (2023) en su ponencia para el *Workshop Categorías sociales: un nuevo mapa para la ontología social en América Latina*, explica que la ontología social ha asumido muy libremente al “yo” unitario y universal, que, a su vez, es coherente y puro. Nakaya-Pérez trae a colación a María Lugones (1990) y su texto *Structure/Antistructure and Agency Under Oppression* donde explica las formas en que un sujeto puede desarrollar agencia bajo estructuras de opresión.

Lugones (1990) parte de dos ejemplos fundamentales: el trabajador alienado en Marx y la mujer lesbiana en Marilyn Frye, donde, bajo estos teóricos, ninguno de los dos tiene la posibilidad de escapar su opresión, y, por más que en su morada interior puedan realizar juicios, hay una razón arrogante (la del grupo opresor) que la nubla. Ni el trabajador ni la mujer lesbiana pueden aprehender ciertos raciocinios: “In a world tightly and inescapably structured by arrogant perception, lesbian reasoning, woman-loving reasoning, lacks authority or is impossible.” (Lugones, 1990, p. 503). La autora, comprendiendo esto, busca mostrar la pluralidad que conforma a los sujetos oprimidos.

Para Lugones (1990), el procedimiento que provoca la incapacidad de actuar en un sujeto oprimido, o, que explica su forma de actuar en la realidad de la opresión, es el olvido del yo que ha existido en otras realidades. Así, trae el ejemplo de la mucama, quien muchas veces es ignorada (olvidada) por las personas a quien sirve, estas, saben que lo que digan en frente de ella no importa porque no tiene la posibilidad de testificar. Su testimonio no es ni confiable ni válido, la mucama, a su vez, también ha interiorizado ese hecho, olvidando las realidades donde su testimonio sí es escuchado. La

razón arrogante de la hegemonía también se interioriza, y explica tanto la inacción como la acción de los sujetos, para la autora, la manera en que se puede solventar este olvido es por medio del reconocimiento y el recordatorio de la pluralidad: quien soy en un contexto de opresión es distinto a quien fui en un contexto de liberación.

En efecto, Lugones (1990) concluye “llegar a comprendernos a nosotros mismos como múltiples no es suficiente para la liberación: la lucha colectiva por la reconstrucción y transformación de las estructuras es fundamental<sup>3</sup>” (507). Es importante reconocer, como decía Arendt, que somos responsables de transformar las realidades que construimos, y, en esa medida, el momento de convulsión/combustión es la toma de consciencia de ese hecho, que, a su vez, es profundamente creativo. La ejecución del acto libre es una toma de consciencia de que la mano que dibuja es el dibujo mismo, y, en esa medida, somos todos responsables de la realidad en efecto, la liberación subjetiva es posible en sistemas opresivos si el yo es plural en lugar de unificado (Nakaya-Pérez 2023).

El lugar de los cobardes es el corazón, como fuente de impresión y de toma de consciencia, a la vez que la mente, como fuente para recordar todos los yoes que habitan al yo. Los cobardes no pertenecen a un sitio específico en la urbe o en la ruralidad, los cobardes están en todas partes porque todos hemos sido cobardes en un punto u en otro. Lo que se necesita para poder convertirse en agente no es otra cosa que una disposición como la de *El Idiota*, una cierta ingenuidad ante la acción, un sitio liminal como diría Lugones (1990) retomando a Van Gennep y a Turner. La capacidad de reducir a escombros es lo que da origen a un lugar liminal, un lugar donde se da una transición donde no hay estructura ni descripciones fijas, ahí está la libertad absoluta por un instante, por eso la acción combustiva/convulsiva es libre porque funda un lugar donde está la posibilidad de “separándose no solamente de la propia posición social, sino de todas las posiciones sociales y formulando una serie de arreglos sociales”<sup>4</sup> (506), corresponde a la fase de separación y reagregación. En ese sentido, así como ya advirtió Louisa

3 coming to understand ourselves as multiplicitous is not enough for liberation: collective struggle in the reconstruction and transformation of structures is fundamental.

4 “standing aside not only from one’s own social position but from all social positions and of formulating unlimited series of social arrangements”

Chase: el lugar es adentro, no porque sea una morada interna, sino porque adentro y afuera son una misma cosa, porque en reconocer el corazón del otro como un lugar, este se vuelve un espacio público donde iniciar, porque lo importante es transitar entre los lugares porque allí se halla la vida. Por eso los principios de Arendt pueden ser el odio o el honor, porque cuando la acción los manifiesta muestran la disposición de un sujeto que ha emprendido camino, que ha emprendido viaje, muestran a un sujeto que ha vivido.

El cobarde es un peregrino y un nómada, porque tiene la capacidad de ser un vector de desterritorialización, Kohan (2012) escribe que “reterritorializa en ese mismo movimiento desterritorializante” (39), es decir, tiene la vocación iniciadora que Arendt identifica en la acción libre porque “genera la proliferación de espacios que tienden a crecer en diversas direcciones” (39). Los desestructura, como propone Lugones y esos lugares son liminales, son puntos de fuga. Ya sabemos entonces que el sujeto no necesita de valentía ni de cobardía para accionar libremente, pues, esto no depende exclusivamente de sí, pero, lo que hemos visto hasta ahora sí muestra que hay una disposición en el carácter del sujeto que puede convertirse en agente: es un sujeto sensible y afectable, que, además, expresa su afecto en su hacer hasta que eventualmente se convierte en un actuar. La responsabilidad colectiva radicaría en eso, en la determinación de estar a la apertura, de enfrentarse a la sensibilidad porque así es como se da la posibilidad de la combustión, porque se reconoce la convulsión. Los sujetos acallados e insensibles no pueden accionar porque nunca habrá un principio que trasluzca en su acción. Aunque los principios no estén propiamente en el sujeto, lo cierto es que de su interacción, de su caminar, de su vivir puede acercarse a ellos, y, eventualmente, actuar inspirado por ellos.

Para convertirse en agente, el sujeto necesita de su propio corazón para moverse con, desde y a través de su sensibilidad para hacer y eventualmente actuar. La capacidad agencial se ubica, precisamente, en que es un proceso que se diluye con el tiempo y en el hacer porque, una de las fallas más grandes de la filosofía política ha sido pensar que el sujeto debe tener claras sus intenciones y motivaciones para actuar (Mouffe 1993), la posibilidad de que en el hacer, el sujeto adquiera consciencia de que desea algo contrario, que se equivoca, que no siente comodidad, es importante para una consideración de la cobardía. El valiente se suele imaginar como ese sujeto con

claridad absoluta de sus intenciones y actos, el cobarde suele titubear, pero quizás ese titubeo es el que verdaderamente permite accionar. El siguiente apartado se preocupará por reconstituir la noción de experiencia para facilitar la acción.

## 5 • Conclusión: una erótica común

*Ain't no such thing as free will  
I didn't want to be the one to tell you.  
Róisín Murphy. Free will*

Hay algo de universalidad en la propuesta de Arendt, que me cuestiona un poco. La filosofía se ha comprometido demasiado con la universalidad y ha renunciado a lo particular, a la atención al detalle. También peco al escribir este texto, no estoy hablando de una experiencia en particular sino de muchas, en un sentido abstracto y alejado. Quisiera tomar por ejemplo concreto el caso de Aquiles y Patroclo, no es un muy buen ejemplo, el mito tiene una cierta naturaleza universal. Pero, cuando Susan Sontag (1966) escribe *Contra la interpretación* concluye afirmando que en lugar de una hermenéutica del arte, necesitamos una erótica del arte. Esto, buscando volver a dotar al arte de su dimensión experiencial, no desplazarla por medio del “filisteísmo de la interpretación”. Si necesitamos una erótica del arte, porque hemos dejado de vivirlo, creo que necesitamos aún más una erótica del sujeto, no una hermenéutica del sujeto. O quizás, creo yo, se trata más bien de volver a la interpretación un asunto experiencial: mostrar qué nos mueve, qué nos llama, qué nos atrae, qué nos persuade y nos seduce.

John Dewey (1934) en su libro *Art as experience*, explica que la experiencia es un asunto constante de devenir: “Las cosas suceden, pero no están ni definitivamente incluidas ni decisivamente excluidas, estamos a la deriva”<sup>5</sup>, pero, la experiencia es una consumación “Como la experiencia es la consumación de un organismo y sus conflictos y logros en un mundo

<sup>5</sup> Things happen, but they are neither definitely included nor decisively excluded; we drift.

de cosas, es arte en germen”<sup>6</sup>. Vivir es un arte y permitir a la vida que nos suceda también lo es. En esa medida, cabe preguntarse qué tanto hemos experimentado genuinamente y si no hemos recurrido a la interpretación de la experiencia para poner cosas que no están en ella. Si el corazón es un lugar, significa que también debemos dejar que le sucedan cosas, que las fuerzas externas a nosotros influyan, nos afecten y nos constituyan. En efecto, el corazón debe poder ser atravesado por el conflicto, por la duda, por la inquietud. Por eso, como escribe Roisin Murphy en *Free Will*:

**Cuando todo está en las manos de los Dioses  
Y el desastre parece predestinado desde el inicio  
Cuando todo lo que crees parece desplomarse  
Recuerda que más que voluntad, hay corazón  
Cuando todo está en las manos de los dioses  
Y temes de realizar tu papel  
Solo finge que puedes escribir la obra  
Y pronto no importará mucho de todas formas  
Cuando todo lo que crees parece desplomarse  
Recuerda que más que voluntad, hay corazón.<sup>7</sup>**

En efecto, lo que dice la artista muestra que más que una voluntad, hay corazón. El corazón es lo que permite una erótica común, compartir la experiencia de estar vivos. Pero esta erótica lo que busca es movilizarse, es huir, es escapar porque así se constituye lo nuevo, se opone a los procesos

<sup>6</sup> Because experience is the fulfillment of an organism in its struggles and achievements in a world of things, it is art in germ.

<sup>7</sup> *When it's all in the lap of the Gods  
And disasters seems predestined from the start  
When all you believe in seems to fall apart  
Remember more than there's a will, there's heart  
When it's all in the lap of the Gods  
And you're afraid to get into your part  
Just make believe that you can write the play  
And pretty soon, it won't matter much anyway  
When all you believe in seems to fall apart  
Remember more than there's a will, there's heart*

de decaimiento. La cobardía es en su medida, un movimiento de escape, de huida que recorre la vía de acceso, es el carácter destructivo que se impone y que teme. La cobardía no es miedo, porque hay quienes actúan por miedo y ejercen una acción libre. Como quienes a pesar de ser amedrentados por el temor, realizan aquello dispuesto por su propia voluntad, estos, de hecho, suelen considerarse los más heroicos de todo pues su determinación va hasta no doblegarse a su propia emocionalidad. La cobardía es quien huye, y quien es visto huir, es quien es vencido por el miedo. Una cobardía radical como la que expresa Madonna: quienes huyen parecen divertirse más, esto es porque quien huye da la posibilidad a ser rescatado, a salvarse. La valentía no está a disposición de todos, la cobardía tampoco: ¿existe una acción más libre que la de huir? El que huye renuncia a las limitaciones de las estructuras que le son impuestas, escapa inclusive de su propia voluntad, ve el mundo, por un corto instante, de la manera más amplia posible porque ve caminos por doquier, porque al reducir todo a escombros, puede errar en lo liminal.

Roberto Esposito (2010) escribe, referenciando el término de evitar la muerte más que el de preservar la vida: “ya que sentimos la muerte y no la vida, ya que tememos la muerte inmediata y directamente, porque le tememos infinitamente más a la muerte de que lo que deseamos la vida” (21). La cobardía, aunque no es miedo, es una respuesta a él, pero, continúa explicando “El hecho es que el miedo viene primero. Es *terriblemente originario*: el origen de aquello que es más terrible sobre el miedo” (Esposito 21, énfasis propio). Asumirse con miedo y con esperanza, saber que como explica Spinoza, ambas son producto de amar aquello que va a desaparecer (E3 P18E2), nos muestra el movimiento que subyace la cobardía y la convulsión/combustión. Se trata de originar, de crear, de anteponerse, por eso Hobbes (explica Esposito) ubica al miedo en la fundación del Estado: no habría política sin miedo. No hay acción más libre que la del cobarde porque este funda, cambia, huye, escapa al miedo, intenta hacer algo con su finitud, intenta amar lo que sabe que tiene fin y hace uso de su razón que al parecer acerca al humano a lo eterno (como lo quiere el racionalismo).

Este ensayo quiso hacer una cosa: preguntarse qué requiere del sujeto para actuar, la respuesta es sencilla: sentir y traslucir su sentir en su actuar. El sujeto sintiente va a querer renunciar a la tensión de la emoción, va a querer escaparla, y, cuando lo hace, crea, abre caminos. La cobardía es el

principio de abrir caminos, Arendt lo notó cuando estipuló que la acción libre solo se logra cuando hay una inspiración en los principios mencionados, que tienen una obvia naturaleza estética. Quizás la valentía o el honor permitan anteponerse, pero la cobardía es más originaria que todos ellos. La valentía como la disposición a continuar un camino, a seguirlo determinadamente como un héroe solo nos lleva hasta cierto punto, de ahí en adelante, solo queda huir, el sujeto para convertirse en agente necesita, además, compartir su sentir, vivirlo en compañía, en una erótica común.

Cuando Aquiles vence completamente al ejército enemigo pareciera imposible tildarlo de cobarde, de hecho, se convierte en la valentía encarnada. Pero el acto de huida está presente: ¿de qué huyó realmente Aquiles? Del dolor [Fig. 5]. ¿No dicen, pues, que ninguna buena obra de ha escrito cuando se está feliz? Claro que no, porque solo los que huyen de su dolor pueden



Figura 5. Nikolai Ge, *Aquiles lamentando la muerte de Patroclo*, 1855.



crear, pero, paradójicamente, crean para reencontrarse con él, destruyen para poder construir. Cobardes, absolutos cobardes somos quienes creamos cuando nos enfrentamos a nuestra impotencia, a nuestra tristeza y a nuestra desesperanza: ¿qué otra opción nos queda distinta a asumir nuestra agencia, a recibir ese don que nos es dado y solo podemos recibirlo con renuencia? En definitiva, el sujeto puede agenciarse desde su propia cobardía, abriendo caminos inspirado, netamente, en su propia incapacidad de hacer lo que quería.

## 6 • Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Editorial del Partido de la Revolución Democrática, 1960.
- Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Editorial Alianza, 1993
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Editorial Taurus, 1999.
- Caivano, Dean y Murphy, Hailey. “Revealing and Acting: Anxiety and Courage in Heidegger and Arendt.” *Spectra*, 6(1) (2017): 1-11.
- De Zan, Juan. “El concepto de libertad y el concepto de lo político en Hegel y en las democracias contemporáneas.” *Dimensiones de la libertad*, editado por M. Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2014, pp. 93-107.
- Dewey, John. *Art as Experience*. Editorial Perigee, 1934.
- Dobbs, Darell. “For Lack of Wisdom: Courage and Inquiry in Plato’s “Laches”” *The Journal of Politics* 48(4) (1986): 825-849. <https://www.jstor.org/stable/2131002>
- Du Toit, A.P. “Kierkegaard’s psychological explanation of moral sense and moral courage” *South African Journal of Psychology* 28(3) (1998): 154-158. <https://doi.org/10.1177/008124639802800305>
- Engels, Kimberly. “Ethical invention in Sartre and Foucault: Courage, freedom, transformation” *Foucault Studies* 27(27) (2019): 96-116. <https://doi.org/10.22439/FS.V27I27.5893>
- Esposito, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho* (4a. ed.). Claridad, 1955.

- Kohan, Walter. “En torno al pensamiento como nomadismo y a la vida como errancia. Entre Deleuze, Maffesoli y Rodríguez”, *Ensayo y Error, Revista de Educación y Ciencias Sociales* 42 (2012): 33-54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5778792>
- Lombardini, John. “Stoicism and the virtue of toleration” *History of Political Thought* 36(4) (2015): 643-669.
- Lugones, Maria. “Structure/Antistructure and Agency Under Oppression”, *The Journal of Philosophy* 87(10) (1990): 500-507. <https://www.jstor.org/stable/2026867>
- Macdonald, Alastair. “Courage, fear and the experience of the later medieval Scottish soldier” *Scottish Historical Review*, 92(2) (2013): 179-206. <https://doi.org/10.3366/shr.2013.0174>
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*. Traducido por M. Galamarini, Editorial Paidós, 1993.
- Nakaya-Pérez, Itzel. “Por un yo donde quepan muchos yoes.” *Workshop Categorías sociales: un nuevo mapa para la ontología social en América Latina*, Bogotá, Colombia, 20-21 de septiembre de 2023, Enlace al video.
- Oksenberg, Amélie. “The Two Faces of Courage” *Philosophy* 61(236) (1986): 151-171. <https://www.jstor.org/stable/3750473>
- Pallasmaa, Juhani. *La mano que piensa: Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Traducido por M. Puente, Editorial Gustavo Gili, SL, 2009.
- Pollack, Rachel. *Seventy-eight Degrees of Wisdom*. Editorial Harper Collins, 1997.
- Pury, Cynthia, Lopez, Shane y Key-Roberts, Melinda. “The Future of Courage Research” *The Psychology of Courage*, American Psychology Association, 2010, pp. 229-235.
- Putnam, Daniel. “Philosophical Roots of the Concept of Courage.” *The Psychology of Courage*, American Psychology Association, 2010, pp. 9-21.
- Qiaoying, Lu. “Aquinas’s transformation of the virtue of courage” *Frontiers of Philosophy in China*, 8(3) (2013): 471-484. <https://doi.org/10.3868/S030-002-013-0037-5>

Schmid, Thomas. "The Socratic Conception of Courage." *History of Philosophy Quarterly*, 2(2) (1985): 113–129. <http://www.jstor.org/stable/27743716>

Sontag, Susan. *Bajo el signo de Saturno*. Editorial Titivillus, 1980.

Sontag, Susan. *Contra la interpretación*. Seix Barral, 1966.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ediciones Orbis, 1980.

# El impacto de la ciencia en la investigación filosófica. Vindicación de la Filosofía Científica.<sup>1</sup>

The impact of science on philosophical inquiry. Vindication of Scientific Philosophy

**Oscar D. Caicedo, Samira Vargas, Emmanuel Alcocer, Laura Bustos<sup>2</sup>**

Universidad del Atlántico, Colombia

Recibido 27 enero 2024 • Aceptado 1 abril 2024

## Resumen

Este escrito supone una defensa y un argumento en favor de la filosofía científica. Conceptos como naturalismo y cientificismo serán contrastados a la luz de la investigación filosófica, defendiendo un cientificismo crítico que, más que sostener que la ciencia es la única fuente de conocimiento fiable, sostiene que la actividad científica es una excelente creación cultural humana para adquirir conocimiento y que la filosofía que la desprecia o ignora, no es productiva. Se defiende que el diálogo entre la ciencia y la filosofía es fructífero y necesario si es que la meta es una reflexión filosófica consistente, informada y crítica.

*Palabras clave:* Filosofía científica; Naturalismo; Cientificismo; Epistemología.

## Abstract

This paper is a defense and an argument in favor of scientific philosophy. Under the light of philosophical research, concepts such as naturalism and scientism will be contrasted defending a critical scientism in which scientific activity is an excellent human cultural creation for the acquirement of knowledge, rather than defending science as the only source of reliable knowledge. The paper also holds that any philosophy that disregards or ignores scientific activity is not productive. The dialogue between science and philosophy is fruitful and necessary if the goal is a consistent, informed and critical philosophical reflection.

*Keywords:* Scientific Philosophy; Naturalism; Scientism; Epistemology.

**1** Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación CH452-CIS2022, desarrollado por el Semillero Neosapiens, apoyado y financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad del Atlántico (Colombia).

**2.** oscarcaicedo@mail.uniatlantico.edu.co / svargasv@est.uniatlantico.edu.co  
ealcocer@est.uniatlantico.edu.co / lbustos@est.uniatlantico.edu.co

# 1 • Introducción. El fantasma del cientificismo

**El conocimiento es la meta de toda ciencia y filosofía.**

**Gerhard Vollmer (2005 41)**

Que la filosofía sea relacionada *per se* con la especulación excesiva, ha generado, en al menos algunos círculos académicos, cierto malestar y desconfianza a la hora de definir si puede hablarse de investigación en filosofía como suele hacerse, por ejemplo, en las ciencias naturales. Ya desde los años 80 del siglo pasado, Popper (Popper & Lorenz 2000/1985) mostraba su preocupación por los ataques que recibía la ciencia y la investigación científica, no solo desde afuera, sino desde adentro de la ciencia misma y, muy particularmente, la molestia que generaba la incorporación de resultados procedentes de investigaciones científicas en filosofía, cosa que ya por aquellos días, decía Popper, sonaba “muy cientificista”.

Hay una versión acrítica del cientificismo, que de hecho es la más popular, que sugiere que las hipótesis y teorías científicas son necesariamente verdaderas, que los científicos rara vez se equivocan y que no hay otras maneras de interpretar el mundo y la realidad (llamaremos a esta posición *cientificismo acrítico*).<sup>3</sup> Una acepción más moderada del cientificismo —que aquí se defiende— afirma que la ciencia es una excelente creación cultural humana para adquirir conocimiento y que la filosofía que desprecia o ignora a la ciencia, no es productiva. “El cientificismo sería una visión científica del mundo que abarca las explicaciones naturales para todos los fenómenos, evita las especulaciones sobrenaturales y paranormales, y abraza el empirismo y la razón como los dos pilares de una filosofía de la vida adecuada para la Era de la Ciencia” (Molina 2017 108).

<sup>3</sup> Esta acepción del cientificismo está más extendida de lo que cabría esperarse. (Véase, por ejemplo, el primer y segundo capítulo del libro *In search of a better world. Lectures and essays from thirty years*, de Karl Popper (1994).

En este punto parece haber importantes coincidencias entre el científicoismo y el naturalismo, aunque algunos autores, adoptando la que en el párrafo anterior denominamos definición *acrítica* del primero, lo identifican con una de las modalidades de naturalismo, a saber, el *naturalismo epistemológico* (que sostiene que los métodos de la ciencia son los que garantizan un conocimiento genuino). Diéguez (2014), por ejemplo, argumenta que entre este último y el científicoismo (en su versión acrítica) no hay mucha diferencia y que son, a su vez, poco defendibles.

Una premisa común a cualquier naturalismo es la continuidad y complementariedad entre ciencia y filosofía, es decir, que no hay una separación tajante entre estas y que existen terrenos intermedios en los que científicos y filósofos pueden colaborar. En filosofía de la biología y filosofía de la mente esto es bastante evidente.

Hay actualmente determinados ámbitos de la filosofía en los que no se puede pensar de espaldas a la ciencia. No tiene mucho sentido hoy, por ejemplo, reflexionar sobre el comportamiento moral desconociendo una explicación evolutiva de la misma o seguir pensando en el comportamiento ético como una pura construcción social o resultado de un ente sobrenatural. Cualquier reflexión seria sobre por qué los humanos nos comportamos moralmente como lo hacemos tiene que recurrir, al menos como una hipótesis, a la explicación evolucionista y a la posibilidad, por muy remota que esta parezca, de que hay sentimientos morales en otros animales.

Otro tanto ocurre con la epistemología. No podemos hacer epistemología como si las investigaciones en ciencias cognitivas no existieran, no se puede *a priori* establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, sin por lo menos atender lo que dicen los psicólogos cognitivos sobre el razonamiento humano tal y como se produce y sin preguntarnos, al menos por extensión, si otros animales tienen pensamientos o procesos mentales.

Una filosofía que pretenda desarrollarse ignorando la evidencia científica termina siendo contraria al pensamiento crítico. Esto de ninguna manera implica que la filosofía deba pretender ser ciencia o que el filósofo pretenda ocupar el rol del científico. La filosofía ocupa su lugar en el campo del conocimiento, así como lo tiene la ciencia. Ambas se complementan. En efecto, la filosofía que se informa de la ciencia, se mantiene a la vanguardia

del conocimiento, evita quedarse obsoleta y abandona los paradigmas derribados por los avances científicos.

Escribe el filósofo español Miguel A. Quintanilla:

**La ciencia es, por el momento, una de las pocas aventuras humanas que, aunque llena de riesgos y tropiezos, todavía merece ser continuada. Habrá que inventar nuevas formas de hacer posible la investigación y el conocimiento científico sin comprometerse con la explotación, con la mentira y con la manipulación antidemocrática del potencial tecnológico de la racionalidad científica. Y es tarea de los filósofos atender a esta dimensión de nuestra civilización. Darle la espalda es temerario, pues a pesar de todo hoy sigue siendo válido un eslogan ya clásico que, para esta ocasión, prefiero parafrasear así: *racionalismo o barbarie* (Quintanilla 2021).**

Pues bien, dado que el naturalismo es un tema amplio que difícilmente puede agotarse en un artículo (Mahner 2022), y del que no es fácil ofrecer un concepto definitivo, optaremos aquí, eligiendo entre los diferentes matices, por acercarnos a la modalidad del así denominado naturalismo metodológico.

Diéguez lo define en estos términos:

**El naturalismo metodológico es la tesis que sostiene que en el avance de nuestros conocimientos hemos de proceder como si sólo hubiese entidades y causas naturales. Solo las causas naturales y las regularidades que las gobiernan tienen auténtica capacidad explicativa. Apelar a causas o a entidades sobrenaturales, como el espíritu (en el caso de la actividad mental), o la fuerza vital (en el caso de la vida), es lo mismo que no explicar nada (Diéguez 2014 32).**

La sugerencia es clara: en filosofía, para explicar algo, solo debemos apelar a entidades naturales, posición que, aunque no es muy habitual en filosofía, sí lo es en ciencia. Esta es una posición necesaria en la investigación

científica y es aconsejable en filosofía. Ahora bien, ¿aplica esta sugerencia a cualquier problema filosófico?

En el área de la filosofía de la mente, probablemente el problema de la conciencia sea uno de los más complejos. Hoy en día, escribe Kandel (2019), este sigue siendo el gran problema sin resolver del cerebro. Desde la filosofía, no existe una opinión generalizada de la conciencia como concepto, pero casi todos los que investigan el tema no piensan en ella como una función unitaria de la mente, sino como diferentes estados en diferentes contextos.

Pues bien, podría argumentarse que este tema, complejo como se ha dicho, aún no ha encontrado una explicación “natural” definitiva. Sin embargo, podríamos contraargumentar que, no haber hallado tal explicación no implica necesariamente que la misma no exista. Desde el naturalismo metodológico lo que se sugiere es que se busquen alternativas *naturales* de explicación y es precisamente eso lo que se hace desde las ciencias cognitivas y la neurociencia —incluso explorando trastornos cerebrales—, aunque aún no se haya llegado a consenso o a explicaciones completamente satisfactorias.

Por otro lado, también es cierto, como sugieren algunos autores (Caicedo, Campis & Bermúdez, 2024), que los mitos de las civilizaciones pasadas son, en cierto sentido, el equivalente a las teorías científicas de la nuestra. El mito no es solo el origen de la ciencia, como ya lo habían afirmado Reichenbach (1951; 1953), sino que además está en la base misma de la aparición de la sociedad. Con el advenimiento de las ciencias, se ofrecen respuestas más plausibles, pero todavía relativamente lejos de la exactitud y la precisión. Nos encontramos, recordando nuevamente a Popper, más próximos a la verdad, pero no poseemos la verdad definitiva.

Aunque algunas propuestas científicas y filosóficas han sido matizadas o reevaluadas —considérese aquí todo el desarrollo de la discusión realismo-antirrealismo en filosofía de las ciencias, por ejemplo, o el debate del argumento “*no miracles*” respecto del extraordinario éxito de las teorías científicas—, lo cierto es que estos son problemas que no son resueltos de manera definitiva. Se mantiene la tesis de la indispensabilidad de consideraciones biológicas para una cabal explicación de los fenómenos sociales. No se trata, por supuesto, de adherir al reduccionismo biológico, pero sí de asumir con firmeza la necesaria vinculación de consideraciones biológicas y evolucionistas a la explicación de lo social, en oposición al “culturalismo



fuerte” que pretende negar o minimizar el papel de los factores biológicos. Para decirlo con claridad: se impone la necesidad de una colaboración entre las ciencias sociales y las ciencias de la vida tal que tienda a acabar con el “divorcio” entre ambas.

## 2 • Dos problemas filosóficos fundamentales

Uno de los argumentos principales que busca defenderse en este escrito es que, aunque la filosofía cuenta con un maravilloso y extenso bagaje histórico y conceptual, se hace necesario y prioritario que hoy el filósofo tenga como interlocutor directo al científico experimental. La filosofía, probablemente hoy más que nunca, no puede abordar sus problemas fundamentales de espaldas a la ciencia y a la evidencia científica, ignorando el camino que esta ofrece.

Aunque afortunadamente las cosas han ido cambiando desde entonces, Michael Ruse sugería hace ya varias décadas, que “los filósofos tienden a ignorar casi completamente los numerosos y sugestivos progresos de la biología, mientras que los biólogos suelen ser hostiles o indiferentes ante el trabajo de los filósofos modernos. Consecuentemente, los filósofos construyen castillos sin base científica, mientras que los biólogos luchan en batallas que los filósofos ganaron hace ya varios años.” (Ruse 1990 10). Esta desconfianza mutua entre filósofos y biólogos a la que alude Ruse —y que podría, con algunos matices, extenderse a otras disciplinas científicas—, llamó también la atención de Richard Dawkins cuando escribió que “la filosofía y las materias conocidas como “Humanidades” todavía son enseñadas como si Darwin nunca hubiera existido”. Como vemos, no nos estamos enfrentando a un problema nuevo, pero sí estamos llamados a seguir aportando argumentos que faciliten su resolución.

Si hemos de creerle a Kant, entre los llamados grandes problemas de la filosofía, podríamos tal vez distinguir dos que se erigen como fundamentales: el problema del comportamiento —esto es, los problemas de corte ético y moral—, y el problema del conocimiento, es decir, aquellos que se enmarcan en el ámbito epistemológico. Estos dos problemas intentan res-

ponder, respectivamente, a dos preguntas capitales: *¿Qué debemos hacer?* y *¿Qué podemos conocer?*

Evidentemente estos interrogantes epistemológicos y éticos no son recientes. Hace más de 2.500 años, por ejemplo, Aristóteles se interesó por cuestiones como el bien, las virtudes morales, la bondad, la justicia, la amistad y la felicidad, entre otras, y asimismo, la pregunta sobre el origen del conocimiento, sobre la existencia del mundo exterior y su cognoscibilidad tienen una larga tradición que puede rastrearse muchos siglos atrás. Pues bien, a continuación, se tratan estos dos problemas desde la perspectiva de la filosofía científica, esto es, desde la filosofía informada científicamente.

Gustavo Romero ofrece una definición clara y funcional que recoge lo que en este escrito se entiende por Filosofía Científica:

**[La filosofía científica es la] filosofía informada por la ciencia y atinente a los aspectos filosóficos de los problemas científicos. La filosofía científica procede como la ciencia, propone teorías que pueden someterse a prueba y usa tantas herramientas exactas como sea posible. La principal manera de probar una teoría filosófica es mediante sus interacciones con teorías científicas específicas. Una teoría filosófica que se mantiene aislada de la ciencia, que no sea útil para mejorar nuestro entendimiento de problemáticas generales que subyacen a diferentes teorías científicas, que no estimula nuevas investigaciones o que no cambia con el avance de la ciencia, tal teoría, es insostenible (Romero 2018 4).**

Esta perspectiva no solo sugiere la necesidad de *naturalizar* ciertos problemas sino también de integrar en la investigación filosófica algunos resultados de la investigación científica y nutrirla de la misma para evitar, en lo posible, la especulación excesiva y desinformada. A continuación, nos centraremos puntualmente en algunos resultados de las investigaciones en campos y disciplinas como las ciencias cognitivas y las neurociencias a la hora de responder lo que en párrafos anteriores sugerimos como dos de las preguntas fundamentales de la filosofía, a saber, *¿Qué debemos hacer?* y *¿Qué podemos conocer?*

## 2 · 1 · ¿Qué podemos conocer?

El trabajo “Epistemology Naturalized” de Willard van Orman Quine fue publicado en 1969. En el mismo, su autor sugirió que la manera tradicional de hacer epistemología era inaceptable y debía abandonarse. La epistemología debía adoptar métodos menos especulativos y *a priori* y pasar a formar parte de las ciencias empíricas, particularmente de la psicología. A esto le llamo *epistemología naturalizada* (Quine 1969). La epistemología, a su entender, debía dejar de preocuparse por demostrar que sí podemos alcanzar algún conocimiento, y prestarle más atención a estudiar empíricamente el modo en que formamos nuestras creencias.

Hay, sin embargo, una perspectiva menos radical que la de Quine. Alvin Goldman (1986), por ejemplo, propone un naturalismo cooperativo en el que, más que exigirle a la epistemología una pretensión de disciplina científica (o de meterse en el campo de alguna ciencia particular), sugiere que se debía meter a las ciencias en el campo de la epistemología. La idea central de esta propuesta es que algunas ciencias pueden contribuir en la resolución de algunos problemas filosóficos (epistemológicos, particularmente) sin que ello suponga la disolución o integración de la epistemología en alguna ciencia empírica (Diéguez 2011).

Konrad Lorenz abre sus “Prolegómenos epistemológicos” afirmando, con cita a Monod, que “la piedra angular del método científico es el postulado sobre la objetividad de la Naturaleza” (Lorenz 1980 9). Esta corta frase, en apariencia inofensiva, arrastra consigo toda una carga conceptual y teórica que va desde los debates realismo/idealismo, hasta la presuposición —o no— de la existencia *real* de aquello que investigamos.

La pregunta sobre la posibilidad de conocimiento de la realidad es un interrogante eminentemente filosófico. Abordaremos en este apartado cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento humano desde la perspectiva de la filosofía científica, esto es, teniendo en cuenta algunos hallazgos desde las ciencias cognitivas, las neurociencias y la biología evolutiva.

Lo que podemos percibir del mundo que nos rodea, lo hacemos a través de nuestros órganos de los sentidos. Lo que proporciona la base y la riqueza de nuestro conocimiento, es el resultado de un proceso de decodifi-

cación que realizamos en nuestro cerebro de todo aquello que nuestra retina, el órgano de la audición o la pituitaria olfativa detectan del ambiente. Todo lo que conocemos del exterior es información sensorial y son nuestros órganos de los sentidos las ventanas que exponen nuestro cerebro al mundo que nos rodea. Gracias a las neurociencias sabemos que nuestro cerebro (nosotros) no tiene acceso directo al mundo exterior a menos que ese mundo sea traducido por los órganos sensoriales (Mora 2020).

La *teoría evolucionista del conocimiento* —la explicación naturalizada del problema del conocimiento— dice poder aclarar cómo las condiciones categóricas para el conocimiento aparecieron en el proceso de la evolución biológica. La tesis principal de ésta es que el ser humano es un producto de la evolución, de modo que sus estructuras de pensamiento —y no solamente sus estructuras de acción— surgieron evolutivamente. Nuestras estructuras cognitivas se ajustan al mundo real justamente porque se han desarrollado en el curso de la evolución en adaptación a este mundo. La estructura de nuestro pensamiento —nuestras categorías de pensamiento— y las estructuras reales deben coincidir cuando menos parcialmente, porque solamente una tal coincidencia posibilitó la supervivencia y la evolución en ese mundo (Vollmer, 2005). Está quedando cada vez más claro que tales categorías y estructuras tienen una raíz biológica y que la naturalización del conocimiento se ha convertido en una urgencia para el estudio del conocimiento mismo.

Hay un consenso generalizado en que todo lo que conocemos, percibimos (y pensamos basándonos en ello), se encuentra, inexorablemente, filtrado por un proceso de refinamiento que realiza nuestro aparato receptor y en general, por toda la arquitectura cognitiva de la percepción. Si consideramos, por ejemplo, que el libro que estamos leyendo origina nuestra percepción del libro, ello sólo tendría sentido si en el proceso de percepción pudiésemos tener la idea de un “libro en sí”. De hecho, lo que consideramos como estímulos en realidad no son tales, pues no son la causa sino el efecto final de un proceso. La percepción del libro resulta de la activación de nuestros receptores sensoriales, a causa de los estímulos procedentes del libro.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Entiéndase “estímulos procedentes del libro” aquellos estímulos proximales como lo son los distintos tipos de energía, fotones, moléculas, ondas sonoras, fuerzas, etc., que, gracias a nuestra capacidad discriminativa innata, agrupamos y nombramos como “el libro”.

A finales del siglo XIX, Helmholtz (1903 239) sostenía que los actos de conciencia que ocurren con el carácter de la percepción transcurren como si realmente existiera el mundo de cosas materiales asumido por la hipótesis realista. Pero no podemos superar este “como si”; no podemos reconocer la opinión realista como algo más que una hipótesis perfectamente utilizable y precisa; no debemos atribuirle el carácter de verdad necesaria, ya que, junto a ella, hay otras posibles hipótesis idealistas irrefutables.

Años más tarde, en el mismo sentido, Uexküll (1909) afirmaba que la concepción científica de la naturaleza parte de la teoría física de un caos general de puntos materiales en el espacio, en el cual sólo rigen fuerzas físico-químicas. Este caos forma el general e informe mundo exterior en que viven todos los organismos. Pero cada organismo, conforme a su estructura, sólo entra en relación con una parte muy pequeña de mundo exterior, su *Umwelt*. Cada ser vivo mediante estas relaciones, se crea un mundo circundante, único propio para él, en el que se desenvuelve su vida.

**[Según Uexküll], todo organismo filtra (selecciona, recorta) del mundo real una parcela que se convierte para él en “medio ambiente”. Por ejemplo, para el paramecio, unicelular, solo existe una única reacción, con la que responde a todos los posibles estímulos (químicos, térmicos, estímulos de la luz o del contacto); dicho estímulo es la huida. Espacios, objetos, animales no existen para este organismo. El cohombre de mar no diferencia que sea una nube, un barco o un verdadero enemigo devorador el que oscurezca el sol. Se contrae con cualquier oscurecimiento. Así, el entorno del cohombre de mar puede ser todo lo variopinto que quiera; su “medio ambiente” contiene sólo una característica: el oscurecimiento (Vollmer 2005 69-70).**

El estado actual del conocimiento del mundo depende no solo de nuestros órganos de los sentidos, que nos proporcionan nuestro *Umwelt*, sino también de la inteligencia humana y de los ingenios artificiales que mejoran nuestra aprehensión de la realidad. El *Umwelt* del animal humano es limitado a pesar de todos los avances de la ciencia y la tecnología y no garantiza, hasta ahora, un conocimiento de fondo de la manera como ha sido codificada en los

genes la información que poseen para la supervivencia. El individuo humano con sus órganos receptores del mundo exterior y su conciencia, ha pasado a ser, paradójicamente, objeto y sujeto del conocimiento, lo cual dificulta el fenómeno de captación del mundo (Archbold 1981).

Lo que la neurociencia actual sugiere es que para adaptarse a su medio ambiente los organismos necesitan conocer, además de su propio cuerpo, las características físicas de ese medio. Esto es posible porque el cerebro está también capacitado para crear una representación del mismo. Por ejemplo, las sensaciones táctiles, los olores y sabores, los colores y los sonidos (agrupados bajo el concepto de *qualia*), no son más que la lectura que la mente hace de las representaciones cerebrales del mundo externo en que vivimos.

Pero como se dijo, el cerebro no registra todo lo que hay fuera de nosotros, pues al representar ese mundo selecciona especialmente aquello que se necesita para sobrevivir y reproducirse. A lo demás, hace poco caso —(Morgado 2023)—. Ya Archbold nos insistía hace cuatro décadas —coincidiendo con Bertalanffy (1968; 1976) y Uexküll— que “cada especie tiene su entorno o *Umwelt*, o sea, su mundo particular que depende del equipo sensorial del que ha sido dotado por la ingeniería de la vida.” (Archbold 1981 62). Mientras los humanos —por ser animales visuales— vivimos en un mundo de formas y colores, los perros lo hacen en un mundo de olores, y los delfines y murciélagos en un mundo de sonidos y ultrasonidos.

Decir que *el mundo real no es lo que parece* —frase que se repite constantemente en distintas situaciones—, aunque es ya un lugar común, encierra una verdad más profunda íntimamente relacionada con la imposibilidad de acceder de manera fidedigna al mundo que nos rodea. Encontramos esta frase, al menos en occidente, desde el mito de la caverna de Platón hasta la física de partículas en el siglo XX (Rasskin 2005). El cerebro humano, por ejemplo, no percibe el mundo tal como es, no percibe “la realidad” tal como es. No percibe la energía electromagnética directamente tal y como es. “La luz y los colores que vemos no son más que la lectura que nuestro cerebro y nuestra mente hacen de lo que realmente hay afuera, que no es otra cosa que materia y energía. Aunque nos resulte complejo de entender, las sensaciones y percepciones que tenemos del mundo, sean del tipo que sean, son una exclusiva de nuestro cerebro y nuestra mente.” (Morgado 2017 53-54). Tal y como sucede con la visión, ocurre con los demás sentidos; nunca percibimos

directamente los objetos del mundo externo, sino que, por el contrario, percibimos solo los efectos de éstos en nuestro aparato nervioso y ello siempre ha sido así, desde el primer momento de nuestra vida (Helmholtz 1903).

Ahora bien, como era de esperarse, el problema del realismo —y el de la verdad— está en el centro del debate. Como es difícil ofrecer una definición unívoca de realismo debido a la pluralidad y diversidad de estas, ofreceremos aquí una definición tentativa y, posiblemente, extremadamente simple, que ayude, en lo posible, a abordar el tema aquí expuesto. Diremos, al menos por el momento, que el realismo es la posición filosófica que asume que la realidad, el mundo, existen.

Pero esa afirmación sobre la existencia del mundo lleva implícita al menos tres caracterizaciones básicas (Diéguez 2011): a) La existencia del mundo no depende de la existencia de los sujetos que lo conocen (*realismo ontológico*), b) ese mundo independiente es cognoscible en muchos aspectos de forma adecuada, aunque parcialmente. Podemos alcanzar ciertas verdades sobre el mundo (*realismo epistemológico*), y c) nuestras teorizaciones sobre el mundo serán verdaderas o falsas en función de su correspondencia o no con la realidad independiente (*realismo semántico*). Nótese que se aborda aquí un realismo, no sobre el conocimiento científico —obtenido luego de un amplio bagaje intelectual y/o con el concurso de los avances tecnológicos—, sino un realismo del que podemos participar todos los seres humanos en la vida cotidiana, es decir, un realismo sobre el conocimiento ordinario.

De estos tres, probablemente el más interesante —al menos para los efectos de este apartado— sea el *realismo epistemológico* por lo que haremos algunos comentarios adicionales sobre el mismo.

Básicamente, el realismo epistemológico sugiere que nuestras capacidades cognitivas son un rasgo adaptativo producto de la selección natural. En tanto que rasgos adaptativos, tales capacidades han sido seleccionadas porque aumentan la eficacia biológica, esto es, favorecen la supervivencia y el éxito reproductivo. Como la función de estas capacidades es *conocer* el entorno, su adaptación consistirá en proporcionar un conocimiento que sea lo suficientemente adecuado como para favorecer la supervivencia y la reproducción. Si nuestras capacidades cognitivas no pudiesen acceder de manera más o menos fiable al entorno, nuestra supervivencia se dificultaría. Como ello es posible, podemos movernos basados en hipótesis y creencias sobre él,

que serán, en algunos casos, verdaderas (Diéguez 2011). “Bastan unas pocas claves acerca del mundo exterior para poder sobrevivir, reproducirse y pasar la existencia de un modo tranquilo y saludable.” (Rasskin 2005 14). De hecho, es así como gran cantidad de especies animales pasan por este mundo, con excepción de casi todos los mamíferos —humanos incluidos— y aves que cuentan con distintos tipos de asociaciones.

Hay que decir, sin embargo, que no todos los filósofos realistas reciben con optimismo la aplicación literal de las teorías procedentes de la biología evolutiva a la explicación sobre el origen de nuestro conocimiento del mundo. Ilkka Niiniluoto (1984), por ejemplo, critica tal pretensión considerándola instrumental (el valor del conocimiento es directamente proporcional a su utilidad práctica para la supervivencia).

Como se sugirió anteriormente, el concepto de verdad está en el centro del debate. De hecho, una de las críticas al realismo, tal como lo hemos expuesto, es que no hay razón para suponer que las creencias verdaderas tienen mayor valor adaptativo que las falsas pues, a menudo, advertimos que algunas creencias falsas son útiles para la supervivencia y la reproducción. En ese orden de ideas, la evolución no se interesa por la verdad ni nos ha preparado para que nuestras capacidades cognitivas proporcionen creencias verdaderas, sino solo creencias que nos permitan sobrevivir y reproducirnos. Así lo sugiere, por ejemplo, Rupert Riedl en conversación con Popper y Lorenz: “Seguro que estamos hechos para ser descubridores, pero no parece que nuestro cerebro se haya especializado con el fin de desarrollar teorías del conocimiento, sino con el fin de sobrevivir.” (Popper & Lorenz 2000 89).

Parece evidente que, en muchas ocasiones, nos movemos basados en inferencias falsas sobre el entorno. Un ejemplo clásico encontramos cuando evitamos comer un alimento por creerlo venenoso sin serlo o, como sugiere Pinker (2008), cuando el asco que produce un alimento no dañino pero repugnante al olfato o la vista nos empuja a rechazarlo. La cautela en estos casos aflora de manera imponente pues un error negativo podría aquí significar la muerte.

Escribe Riedl:

**Sin conocer las fronteras de lo previsible, la vida no sería posible. Toda adquisición de saber, desde las estructuras más simples hasta los modos de comportamiento más complicados,**



**incluye los límites de lo hasta ese momento reconocido como previsible. A un hombre que confunde continuamente azar y necesidad, nuestra civilización suele garantizarle la supervivencia con ayuda de un manicomio. Abandonado a sí mismo, moriría. Un paramecio que se emperrara en atravesar el obstáculo inmediato, o una garrapata que en lugar de ácido butírico se sintiera atraída por el aldehído fórmico, estarían perdidos, y lo mismo un mamífero que se olvidara de la imagen impresa de su enemigo. Se ha abstraído de todas partes lo necesario, lo regular, de un mundo lleno de imprevisión aparentemente fortuita (Riedl 1983 71).**

Sin embargo, hay que decir que el realista no sugiere que nuestras capacidades cognitivas siempre buscan la verdad y aciertan en la búsqueda:

**El realista no afirmaría, pues, que la verdad sea siempre más adaptativa que la falsedad, ni que nuestras capacidades cognitivas deban ser completamente fiables en todas las ocasiones. Se limitará a reconocer que, cuando lo que está en juego es la supervivencia y la reproducción, los errores graves se pagan y son eliminados, por lo que los mecanismos cognitivos que tienden a producir creencias verdaderas en tales contextos resultan seleccionados. Eso no excluye que, sobre asuntos no vitales, los errores puedan tener a veces su utilidad (Diéguez 2011 166).**

Lo que hemos intentado argumentar hasta el momento en este apartado, básicamente es la idea de que algunas cuestiones filosóficas —la epistemología, por ejemplo— pueden tener un desarrollo eficiente desde la filosofía, tendiendo puentes hacia las disciplinas científicas. La interacción entre la ciencia y la filosofía ofrece ganancias más que pérdidas y supone una complementariedad que va más allá de lo pragmático o instrumental.

## 2 · 2 · ¿Qué debemos hacer?

Los avances en biología y medicina han permitido —como bien afirma el neurocientífico Ignacio Morgado (2019)— al menos desde los últimos 30 años, dar un salto trascendental en el conocimiento sobre nosotros mismos y los fundamentos biológicos de nuestra existencia. Biólogos evolutivos, psicólogos, zoólogos y neurocientíficos, entre otros, han procurado transitar ciertos territorios que parecían circunscritos exclusivamente a los filósofos. En el apartado anterior hicimos un rápido recorrido por algunas hipótesis y postulados que se han desarrollado en torno a la naturalización de la epistemología. En ese mismo sentido, abordamos ahora, en diálogo también con algunas disciplinas científicas, el problema de la moral y la ética en clave evolucionista y, de manera muy particular, el problema de la cooperación, altruismo y las relaciones de parentesco.

El sentido de la moral es producto de la evolución, primordialmente, de la evolución por selección natural (Ruse 2008). A su vez, el problema del altruismo es, probablemente, uno de los problemas centrales de la biología evolutiva y uno de sus mayores exponentes es, sin lugar a dudas, Robert Trivers. Uno de los problemas más acuciantes reside en que si la teoría de la evolución por selección natural sugiere que “sobreviven los más fuertes”, ¿cómo explicamos entonces las acciones que se realizan en beneficio de los más débiles?, o como pregunta Michael Price: “¿No deberían todos los genes que controlan la conducta enfocarse en que los individuos sean mejores que sus rivales en la lucha por la supervivencia y la reproducción, en lugar de beneficiar altruistamente a estos rivales?” (Price 2016 85).

Cuando hablamos de altruismo, es usual hacer una clasificación que, para efectos explicativos, se resumirán aquí en dos grandes grupos: el altruismo recíproco y el altruismo desinteresado. El primero, básicamente consiste en realizar una acción en beneficio de otro, pero esperando obtener reciprocidad, esto es, esperando que, a futuro, el individuo beneficiado devuelva el favor: *yo te rasco, tú me rascas*. Por su parte, el altruismo desinteresado consiste en realizar una acción en beneficio de otros, pero esta vez sin esperar retribución alguna.

En *The Descent of Man*, Darwin parece anticiparse al primero:

**[...] a medida que la capacidad de razonamiento y de previsión crecía, cada hombre advertirá bien pronto que, si ayudaba a sus congéneres, por lo común recibía a su vez ayuda de ellos. A partir de un móvil tan mezquino, podía adquirir el hábito de ayudar a sus semejantes, y en el hábito de realizar acciones benévolas sin duda fortalece el sentimiento de simpatía y compasión que es el primer impulso de las acciones generosas. Además, es probable que los hábitos mantenidos durante muchas generaciones se hereden (Darwin 1936 163-164).**

Parece que, sin embargo, a fin de cuentas, todo altruismo es interesado. Así lo explica Carlos Castrodeza:

**Se ve cómo al lenguaje del amor subyace un mecanismo de explotación mutua [...] Ese amor desinteresado entre padres, hijos, hermanos, etc. no es puro, sino que es algo muy medido y ponderado, y es que hasta en lo desinteresado hay conflicto de intereses, valga la contradicción [...] Las relaciones entre los seres vivos en general, y los seres humanos en particular, son como un juego en que valen toda clase de trampas siempre que no se detecten. No es de extrañar que sea por medio de “la teoría de juegos” como mejor se estudia este fenómeno [...] La base del modelo es lo que se denomina el dilema del prisionero. Es decir, supóngase que la policía detiene a dos cómplices de un crimen, pero no tiene pruebas contundentes para instrumentar una condena afín al crimen. Los dos prisioneros son aislados. Se les propone, individualmente, que si ninguno de los dos confiesa, la condena —con la evidencia disponible— será de dos años para cada uno. Pero si uno confiesa y el otro no lo hace, al que confiesa se le reduce la pena a un año, y al que no confiesa se le incrementa hasta diez años. Y si ambos confiesan, la pena para ambos será de cinco años. Como ninguno puede estar seguro de que el otro no va a confesar, los dos confiesan y tienen una pena mayor que si ninguno de los dos hubiera confesado.**

**Pero así son las relaciones humanas. Los replicadores que han sobrevivido desde tiempos ancestrales son los que colocaban a sus portadores en el peor de los casos y estos superaban la prueba (Castrodeza 40-43).**

El afán por ser útiles, cooperativos y altruistas, descansa sobre pilares egoístas. Nuestros cerebros están organizados para valorar, en primer lugar, el bienestar propio y el de nuestra progenie, pero justamente esa condición produce conflictos entre las necesidades propias y las de otros. Resolver problemas sociales, basados en la necesidad social, nos lleva a distintas formas de gestionar estos conflictos, siendo algunas soluciones más eficaces que otras, mientras otras tantas pueden ser socialmente inestables a largo plazo o variar según las circunstancias. Es de esta manera como surgen las prácticas culturales, las instituciones y las convenciones. A medida que se da el desarrollo ontogenético del individuo dentro de la ecología social, las instituciones más sólidas sobre el bien y el mal arraigan y florecen. (Churchland 2012).

El circuito neuronal asienta el bienestar y cuidado de sí mismo. Esto es elemental: si no existiera el interés básico por preservar la propia existencia, el individuo perecería y no se reproduciría. Pero el problema no está en cuidar de uno mismo, sino en cuidar de los demás, la motivación que pudiese existir para que un individuo se preocupe por otro. Parece claro que cada hábito comportamental debe, directa o indirectamente, ofrecer algunas garantías de bienestar a los involucrados en él. Sin este requisito elemental, el hábito se abandona por implicar un coste innecesario y, en algunos casos, un riesgo para la propia vida. Gracias a los beneficios de compensación que los animales que incurren en los costes de la conducta de “cuidado de los demás” reciben, es que con el paso del tiempo la cifra de animales que se preocupan por otros aumenta.

**Dentro de la familia de los mamíferos, todas las especies comparten un mínimo de sociabilidad en el sentido de que los individuos se juntan para reproducirse y las madres cuidan de su descendencia [...] Una serie convincente de evidencias procedente del campo de la neuroendocrinología, que estudia las interacciones entre las hormonas y el cerebro, indica que en los**

**mamíferos (y posiblemente en las aves sociales) la organización neuronal en virtud de la cual los individuos procuran por su bienestar se modificó para generar nuevos valores, a saber, el bienestar de terceros (Churchland 2012 24-25).**

En el centro de la red de adaptaciones de los mamíferos para el cuidado de los otros se encuentra la oxitocina. Aunque se halla en todos los vertebrados, la evolución del cerebro mamífero la adaptó a nuevas tareas, no solo al cuidado de la descendencia, sino a un círculo de sociabilidad mucho más amplio. Pero junto a neurotransmisores como la oxitocina, hubo algunos episodios evolutivos que pudieron probablemente reforzar la sociabilidad entre mamíferos y que se constituyen como la antesala de la moralidad: por un lado, aparecieron sentimientos negativos como el miedo y la ansiedad ante la posible separación de la descendencia o ciertas amenazas hacia ella, como también el placer y el alivio que se experimenta cuando los padres se reúnen con la descendencia y/o la amenaza hacia ella ha cesado. Por otro lado, está la amplificación de la capacidad para el aprendizaje, lo cual sirvió al individuo para obtener información de las costumbres de otros. “La amplificación de las capacidades memorísticas impulsó la capacidad del animal para anticiparse a los problemas y poder planificar con mayor efectividad. Estas modificaciones incitan a los mamíferos a permanecer juntos, así como al desarrollo de una ‘conciencia’ que sintoniza con las prácticas sociales locales; es decir, tienen lugar una serie de respuestas sociales moldeadas por el aprendizaje y que se regulan a grandes rasgos por la aprobación y la desaprobación, así como por las emociones.” (Churchland 2012 26-27).

La cooperación siempre ha sido un aspecto fundamental de la sociedad humana, además de ser un problema importante para la biología conductual por décadas y un reto que, además de propiciar avances científicos, es un rompecabezas que genera bastante confusión (Price 2016). Aunque en el lenguaje ordinario podríamos apresurarnos a definir la cooperación como la unión del esfuerzo de dos o más individuos para lograr un objetivo común, los biólogos evolutivos otorgan un significado muy preciso a este y a otros conceptos relacionados.

Tomasello lleva ya varios años estudiando el fenómeno de la cooperación en humanos y otros animales. Su investigación experimental acerca de la cooperación en niños y chimpancés se focaliza en dos fenómenos fun-

damentales, a saber, el altruismo (un individuo que se sacrifica de alguna manera por otros), y la colaboración (varios individuos que trabajan juntos para beneficio mutuo).

Uno de los grandes debates actuales de la civilización occidental es poder discernir si efectivamente, como creía Rousseau, los seres humanos nacen buenos, cooperativos, altruistas, y luego la sociedad los corrompe o, si por el contrario, como creía Hobbes, nacemos egoístas, pero luego la sociedad endereza el camino. Tomasello concluye que “a partir del primer año de vida —cuando empiezan a caminar y a hablar y se van transformando en seres culturales—, los niños ya muestran inclinación por cooperar y hacerse útiles en muchas situaciones, aunque no en todas. Además, no aprenden esa actitud de los adultos: es algo que les nace” (Tomasello 2010 24). Más adelante, a medida que crecen, ese afán indiscriminado por cooperar se ve afectado por los juicios de los niños sobre la reciprocidad y su preocupación por la opinión de los miembros de su grupo. Estos últimos “fueron factores decisivos en los albores evolutivos de la natural tendencia humana a cooperar. Los niños comienzan así a internalizar muchas normas sociales específicas de su cultura, que les indican cómo hacemos distintas cosas, cómo debe uno proceder si pretende ser un integrante de ese grupo en particular” (Tomasello 2010 24).

Cooperamos básicamente porque, como animales sociales, necesitamos de otros y otros nos necesitan. La cultura en este sentido juega un papel de primera importancia: aprender todo por método de ensayo y error, esto es, aprender siempre de nuestros errores, resulta muy costoso, no solo para el individuo sino para la especie (en muchas ocasiones un error puede significar la muerte), razón por la cual es indispensable aprender de los errores y aciertos de otros. También es cierto que es natural nacer con rasgos egoístas los cuales afianzamos culturalmente. Todos los organismos viables deben tener algún rasgo egoísta; preocuparse por su propia supervivencia y bienestar, pues en caso contrario, se reduciría la posibilidad de dejar descendencia o una descendencia numerosa. El afán por ser útiles, cooperativos y altruistas, descansa sobre pilares egoístas.

Aceptamos con Darwin que la clave para el éxito evolutivo es adaptarse, y la adaptación crucial para el éxito de los humanos ha sido la sociabilidad. No somos muy fuertes ni rápidos, no tenemos garras ni cuernos, pero somos

muy buenos en llevarnos bien con otros individuos. Ser sociables y empáticos es lo que ha hecho de nosotros lo que somos, pero, como bien afirma Ruse (2023), esa es sola una parte de la historia: los seres humanos también somos odiadores depravados. Sin embargo, no nos extenderemos sobre este tema particular; en el texto citado, Ruse hace una exposición sobre ese otro aspecto de la naturaleza humana: el odio, la guerra y el prejuicio.

En su libro *El cerebro moral*, Patricia Churchland (2012) ofrece la siguiente clasificación:

1. Una conducta es social si tiene consecuencias en las capacidades del actor y del receptor. 2. Una conducta que es beneficiosa para el actor y costosa para el receptor (+/-) es egoísta. 3. Una conducta que es beneficiosa para ambos es mutuamente beneficiosa (+/+). 4. Una conducta que es beneficiosa para el receptor, pero costosa para el actor, es altruista (-/+). 5. Una conducta que es costosa tanto para el actor como para el receptor es pernicioso (-/-).

La propuesta que Churchland defiende a lo largo de su libro, a saber, que la moralidad se origina en la neurobiología del apego y los vínculos afectivos, depende de la idea de que la red de oxitocina-vasopresina en los mamíferos puede modificarse para que cuidemos de terceros más allá de nuestra propia progenie y, además, que si se conserva esa misma red como telón de fondo, el aprendizaje y la resolución de problemas se incorporan a la gestión de la propia vida social. Básicamente nuestros actos cooperativos y nuestra confianza hacia otros, dependen de los niveles de oxitocina.

Se establece además una relación entre la evolución de la disposición humana a participar en conductas cooperativas, por un lado, y el largo periodo de dependencia de las crías humanas y la necesidad de que los individuos de nuestros círculos íntimos (pareja, familiares, amigos) ayuden en el cuidado de los más jóvenes, por otro. Como las crías humanas necesitan de un período bastante largo de cuidados por parte de los progenitores, no sería muy exitoso, por ejemplo, aparearse con varias hembras y descuidar la descendencia por numerosa. Si asumimos que el cuidado responsable de los padres incrementa el éxito de la cría, el emparejamiento a largo plazo resultaría una estrategia reproductiva mucho mejor que la promiscuidad. La cooperación y generosidad masculina, según afirma Randolph Nesse, funciona como la cola del pavo real: que un macho sea generoso y cooperativo, se

percibe como favorable y las hembras lo desean como pareja. La selección sexual favorecería así algunas virtudes sociales (Nesse 2007; Churchland 2012).

Sin embargo, también recuerda Churchland que el apego a largo plazo y la preferencia por una pareja solo se da en el 3% de mamíferos y el 90% de aves. La mayoría de los mamíferos son promiscuos o estacionales. Nuestros parientes vivos más cercanos (chimpancés y bonobos) no establecen relaciones de pareja duraderas. El apego a largo plazo es una forma altamente significativa de sociabilidad: queremos estar a su lado, verle prosperar y cuidarlo. Nos entristece la separación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el apego a una pareja no implica exclusividad sexual, tal como lo revelan estudios genéticos en roedores y humanos.

Cada individuo tiene que utilizar las mejores estrategias que tenga a su alcance para dar salida a sus propios replicadores (genes) a costa de los genes de los demás. Los leones, por ejemplo, al vencer al macho alfa del grupo, matan a las crías de este cumpliendo así con un doble propósito: que las hembras entren en celo al dejar de amamantar y, a su vez, se aseguran de proteger y crías a su propia progenie.

Pues bien, en los humanos como en otras especies animales, para dar salida a los genes el individuo tiene que asociarse con alguien del sexo opuesto, alguien con quien habrá tantos intereses en común como en conflicto. Los padres, hablando en términos económicos, hacen una inversión de sus genes y deben velar para que esa inversión prospere y sea rentable. Sin embargo, explica Castrodeza (2003) las estrategias de cada progenitor son diferentes. Al padre, producir espermatozoides le resulta más barato que a la madre producir óvulos; pero, además, el padre puede impregnar seguidamente hembras con sus genes, mientras que, como en los humanos las hembras tienen un período de gestación largo, éstas no pueden hacer otro tanto. Hay que añadir que durante el embarazo la hembra hace una inversión bastante alta, donde corre peligro su vida durante la gestación y durante el parto.

Justo por esto último es que la hembra es más selectiva, pues es quien más arriesga. Darwin propuso su teoría de la selección sexual donde propone que quien realiza la mayor inversión parental es el más selectivo, y el sexo opuesto compite para ser elegido. Las diferencias de sexo están basadas en patrones genéticos que evolucionaron a partir de adaptaciones a los diferentes desafíos reproductivos de hombres y mujeres. La selección sexual depen-



de, no de la lucha por la supervivencia, sino por la posesión de las hembras. Los machos tienden a tener, por regla general, más ornamentos físicos y conductuales que indican a la hembra que selecciona su calidad fenotípica (Trivers 1972). Básicamente, “los machos compiten por el acceso al limitado producto de la capacidad reproductiva femenina y las hembras discriminan entre los machos para elegir parejas de alta calidad” (Waynforth 2016).

Lo que hemos visto en este apartado es una relación estrecha, al menos desde las hipótesis referidas, entre algunas conductas morales como la cooperación y el altruismo, por un lado, y el cuidado de las crías y la elección de pareja, por otro. El altruismo, la cooperación, entre otros temas, pueden seguir siendo abordados filosóficamente, pero en diálogo permanente con los resultados de la evidencia científica. La actitud anticencia crea sesgos que terminan, en últimas, haciendo daño a las investigaciones en filosofía. La especulación filosófica debe estar regulada por la información ofrecida por la investigación científica.

### 3 • Conclusiones

Muchos científicos hacen muy bien su trabajo sin tener un amplio bagaje sobre temas filosóficos. Para ser un gran químico, por ejemplo, no parece necesario saber sobre algunos temas clave en filosofía, y tampoco parece indispensable saber filosofía de la ciencia. La misión del filósofo no es serle de utilidad al científico, ni siquiera es esa, contrario a lo que pudiese creerse, la misión de la filosofía de la ciencia, que tiene, de hecho, un objetivo más noble: explicar a la sociedad en qué consiste la ciencia, cuáles son sus fundamentos, cuál es su metodología, qué aspectos lógicos y ontológicos se pueden establecer a partir de las teorías contemporáneas, etc., y esto con independencia de lo que puedan creer los científicos de la filosofía y de los filósofos de la ciencia. Sin embargo, la apuesta de este artículo es argumentar que el vínculo ciencia y filosofía puede ofrecer, para cada una de las partes, mejores resultados que si cada una opera con independencia de la otra.

Gustavo Romero lo expresa en estos términos:

**La ciencia necesita filosofía [...] Sin epistemología no hay una buena metodología de control adecuado de la observación y**

**la experimentación, no hay comprensión del conocimiento ni de la diferencia entre ciencia y charlatanería. Sin ética no hay regulación de la empresa científica ni valores que orienten el uso de la tecnología. Estos son solo algunos ejemplos que apoyan la afirmación general de que sin filosofía no hay ciencia. La ciencia se basa en supuestos filosóficos generales y, a su vez, la ciencia informa a la filosofía, en un círculo virtuoso. De este apoyo mutuo resulta el avance del conocimiento. Si la filosofía falla, la ciencia se ve obstaculizada. Y sin ciencia, la filosofía se degrada rápidamente a una especulación doméstica basada en el sentido común... en el mejor de los casos (Romero 2018 3).**

Como humanistas, los filósofos no solo tienen el deber moral de no plantear una reflexión anticientífica, sino que, más importante aún, no deben plantear su reflexión de espaldas a la ciencia. La reflexión filosófica debe estar informada científicamente. A partir del conocimiento científico, la filosofía formula problemas que sirven de base para el mismo desarrollo de la ciencia, pero también para la comprensión de problemas específicos del mundo. Una filosofía que pretenda llevarse a cabo obviando los resultados de la ciencia y disciplinas científicas, termina cerrándose al pensamiento crítico y sucumbiendo al dogmatismo.

## 4 • Referencias bibliográficas

- Archbold, Wilderson. (1981). *Materiales para una Teoría sobre el Origen y Evolución de la Cultura*. Barranquilla: Editorial Mejoras.
- Bertalanffy, Ludwig. (1968). *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller. [Edición castellana: *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica (1976)].
- Caicedo, Oscar, Campis, René & Bermúdez, Eduardo. (2024). Redescubriendo a Wilderson Archbold: Epistemología Naturalizada desde el Caribe Colombiano [En prensa].
- Castrodeza, Carlos. 2003. *Los límites de la historia natural. Hacia una nueva biología del conocimiento*. Madrid: Akal.

- Churchland, Patricia. 2012. *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- Darwin, Charles. (1936) [1871]. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. New York: Modern Library.
- Diéguez, Antonio. (2011). *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Diéguez, Antonio. (2014). Delimitación y defensa del naturalismo (en la ciencia y en la filosofía). En R. Gutiérrez, & J. Sanmartín, *La filosofía desde la ciencia* (págs. 21-49). México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Goldman, Alvin. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Helmholtz, Hermann. (1903). Die Tatschen in der Wahrnehmung. Rede gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1878, en *Vorträge und Rede von Herman von Helmholtz*. Zweiter Band. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
- Kandel, Eric. (2019). *La nueva biología de la mente*. Barcelona, Paidós.
- Lorenz, Konrad. (1980). *La otra cara del espejo*. Barcelona: Plaza y Janes.
- Mahner, Martin. (2022). *Naturalismo*. Pamplona: Editorial Laetoli.
- Molina, Eustaquio. (2017). El científicismo y la paleontología. En M. Bunge, *Elogio del científicismo* (pp. 107-121). Pamplona: Editorial Laetoli.
- Mora, Francisco. (2020). *Cómo funciona el cerebro*. Madrid: Alianza.
- Morgado, Ignacio. (2017). *La fábrica de las ilusiones*. Bogotá: Ariel.
- Morgado, Ignacio. (2023). *El cerebro y la mente humana. Cómo son y cómo funcionan*. Barcelona: Ariel.
- Morgado, Ignacio. 2019. *Emociones e inteligencia social*. Bogotá: Ariel.
- Nesse, Randolph. (2007). Runaway Social Selection for Displays of Partner Value and Altruism. *Biological Theory* 2(2), pp. 143-155.
- Niiniluoto, Ilkka. (1984). *Is Science Progressive?* Dordrecht: Reidel.
- Pinker, Steven. (2008). *Cómo funciona la mente*. Trad. Ferran Meler-Orti. Barcelona: Destino.
- Popper, K. (1994). *In search of a better world. Lectures and essays from thirty years*. London/New York: Routledge.
- Popper, Karl, & Lorenz, Konrad. (2000/1985). *El porvenir está abierto*. Barcelona: TusQuets.

- Price, Michael. (2016). La cooperación como un problema clásico de la biología conductual. En V. Swami, *Psicología evolucionista. Una introducción crítica* (págs. 84-119). México: Fondo de Cultura Económica.
- Quine, W. V. (1969). Epistemology Naturalized. In Willard van Orman Quine (ed.), *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Quintanilla, Miguel A. (2021). *A favor de la razón*. Pamplona: Laetoli.
- Rasskin, Diego. (2005). *Metáforas de ajedrez. La mente humana y la inteligencia artificial*. Madrid: La Casa del Ajedrez.
- Reichenbach, Hans. (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press. Edición castellana: *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica (1953).
- Riedl, Rupert. (1983). *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. Barcelona: Editorial Labor.
- Romero, Gustavo. (2018). *Scientific Philosophy*. Londres: Springer.
- Ruse, Michael. (1990). *La filosofía de la biología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ruse, Michael. (2008). *Charles Darwin*. Madrid: Katz Editores.
- Ruse, Michael. (2023). *Por qué odiamos. Un viaje a la raíz del conflicto humano*. Barcelona: Editorial Destino.
- Tomasello, Michael. (2010). *Por qué cooperamos*. Madrid: Katz Editores.
- Trivers, Robert. (1971). The evolution of reciprocal altruism, *The Quarterly Review of Biology* (46), pp. 35-57.
- Uexküll, Jakob. (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.
- Vollmer, Gerhard. (2005). *Teoría evolucionista del conocimiento*. Granada: Editorial Comares.
- Waynforth, D. (2016). Elección de pareja y selección sexual. En V. Swami, *Psicología evolucionista. Una introducción crítica* (pp. 120-147). México: Fondo de Cultura Económica.

# Il faut défendre la société. Epistemología jurídica y escepticismo: ley y violencia en la Europa de los siglos XVI y XVII.

*Il faut défendre la société.* Legal Epistemology and Skepticism: Law and Violence in Europe in the 16th and 17th centuries.

**Martín González Fernández<sup>1</sup>**

Universidade de Santiago de Compostela, España  
Recibido 4 enero 2024 • Aceptado 21 abril 2024

## Resumen

Desde el Cours du Collège de France (1975 /1976) de Michel Foucault, titulado *Il faut défendre la société* (la 1ª edición en español, lo tituló: *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*, sin justificación o base editorial e institucional alguna) se hace un análisis del poder (fuerza y ley) en el vacío o violencia estructural que existe hasta la consolidación de la teoría o doctrina jurídica—política de la soberanía de los contractualistas, especialmente Thomas Hobbes. Se aportan tres ejemplos: dos muestras, guerra de los campesinos alemanes de 1525 y guerra civil en Inglaterra que termina en 1650. Todo ello, tercer elemento, examinado a partir del concepto de justicia, que tiene un escéptico, Michel de Montaigne (1533-1592), y sus

## Abstract

From the Cours du Collège de France (1975 / 1976) by Michel Foucault, entitled *Il faut défendre la société* (the 1st edition in English was entitled: *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*, without any justification or editorial or institutional basis) an analysis of power is made (force and law) in the vacuum or structural violence that exists until the consolidation of the legal—political theory or doctrine of sovereignty of the contractualists, especially Thomas Hobbes. Three examples are given: two samples, the German peasants' war of 1525 and the civil war in England that ended in 1650. All this, third element, is examined on the basis of the concept of justice of a sceptic, Michel de Montaigne (1533-1592), and his religious and civil

1. martin.gonzalez@usc.es

reflexiones religiosas y civiles que asolaron Francia durante todo el siglo XVI.

*Palabras clave:* Foucault; Montaigne; Guerra; Guerras de religión; Códigos legales

reflections that plagued France throughout the 16th century.

*Keywords:* Foucault; Montaigne; War; Religious; Legal codes.

## 1 • La sima de Marco Curcio

Me he comprometido en Sevilla a hablar de este episodio histórico, con su punto de fábula, así como la explicación de Montaigne, que se adelanta, en cierta medida, a las tesis de Foucault. Lo haré brevemente porque ya es tema que ha sido tratado, recientemente, hasta en otras tres ocasiones (sin que el clásico desmerezca nunca, mueve mirilla y nos muestra una perspectiva nueva, así son los clásicos: por orden cronológico, en mi trabajo expuesto en la Facultad de Sevilla sobre de escepticismo de Borges, enero de 2023, en la *Laudatio* como Padrino en la Ceremonia de investidura como Doctora Honoris Causa de la Universidade de Santiago de Compostela de la Prof. Dra. Martha Cr. Nussbaum el 19 de Diciembre de 2003, González, 2024, y, finalmente, en otro trabajo, “*La justice est morte. Foucault selon Montaigne (Les Essais et l’École Hermenéutique de Chicago)*”, González 2023/2024). La metáfora resultó tener especial fuerza poliédrica. Es una leyenda, que es mencionada ya en *El Quijote de la Mancha* (Miguel de Cervantes Saavedra: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de Florencio Sevilla Arroyo, parte II capítulo 8, comentario 53) (¿exponente de la experiencia moderna de la locura?), por citar a un clásico español, y aún universal, un curioso avatar: dice la leyenda —Tito Livio, en su *Ab Urbe Condita*, sitúa el suceso en el año 362 a. C.— que en los primeros tiempos de la República se habría abierto un gran agujero, una sima insondable, en el Foro romano, imposible de rellenar con tierra, arena, piedra o ladrillo; el oráculo habló y dictaminó que la única forma de rellenar aquel gran agujero —aquella abisal sima— era sacrificando lo más valioso de la República. Marco Curcio con lucidez profética creyó averiguar el sentido del enigma y, considerando que lo más valioso que tenía Roma era la juventud y la fuerza o valentía de sus soldados, decidió sacrificarse a sí mismo en símbolo o representación de todos ellos, arrojándose al abismo montado en su caballo (tal como lo retrata

un relieve de mármol conservado, de la época de César, descubierto en el año 1553), con lo que la enorme grieta se cerró para siempre, definitivamente, para sorpresa de propios y ajenos, de los ciudadanos romanos, y extranjeros de paso, brotando al tiempo en las inmediaciones el lago Curcio, *Lacus Curtius*, en cuyas orillas nacieron tres árboles, tres. una higuera, una viña y un olivo (recogen el episodio, no sólo Tito Livio, sino también otras fuentes, como Plinio el Viejo, Suetonio, Marco Terencio Varrón, Valerio Máximo, Plutarco, historiadores que nuestro autor frecuenta, y el *gallæcus* Paulo Orosio en su *Historiae adversus paganos*, III, 5, 1-3). Nathaniel Hawthorne (Salem, 804-Plymouth, 1864) habló de este trasunto en un pasaje inquietante de su obra *The Marble Faun* (1860): todos los personajes—Kenyon, Miriam— “darían cualquier cosa por echar un vistazo” a la famosa y memorable grieta; “La sustancia más firme de la felicidad de los hombres es apenas una lámina interpuesta sobre este abismo y que mantiene nuestro mundo ilusorio. No se requiere un terremoto para romperla; basta apoyar el pie”, traduce Juan Luís Borges (Borges 1952), quien añade: “La grieta que se abrió en la mitad del foro es demasiadas cosas. En el curso de un solo párrafo [de Hawthorne] es la grieta de que hablan los historiadores latinos y también es la boca del Infierno “con vagos monstruos y con caras atroces” y también es el horror esencial de la vida humana y también es el Tiempo, que devora estatuas y ejércitos, y también es la Eternidad, que encierra los tiempos. Es un símbolo múltiple, un símbolo capaz de muchos valores, acaso incompatibles”, escándalo de la razón que hace posible el álgebra singular y secreta de los sueños, en cuyo territorio una cosa puede ser muchas y aún contradictorias, es el sueño de Hawthorne (Foucault admira a Borges, y este a Montaigne. Hay otras voces en español, en efecto, al otro lado del Atlántico, que se han fijado en Montaigne: cf. “Montaigne. Whitman” de Jorge Luis Borges, sin ir más lejos). Para nosotros tiene valor ontológico, es valencia ontológica, aquí, pero, por el título de nuestro trabajo, hemos rebajado a epistemológica. Hay que volver, llegados a este punto, necesariamente al filósofo de Sils-Maria: “No hay superficie hermosa sin una profundidad espantosa” (fragmentos póstumos, finales de 1870—abril de 1871).

Es la sima que, simbólicamente, cubre la costumbre y la ley como segunda naturaleza. Ambos, el bordelés y el poitevino, el último seguramente por inspiración nietzscheana, coinciden en que ayer y hoy nos movemos so-

bre una capa muy fina, el orden de la justicia, y frágil, que remite, de modelo en modelo, de cuadro en cuadro, de código en código, de cueva en cueva, a principios instituidos, más según el interés que por la propia racionalidad. La razón también nació de un modo “perfectamente razonable”: del *hazard* (vid. *Aurora* & 123); o simplemente de una violencia de grupos, fuerzas, cuyas huellas, valores y fórmulas fija, modula y va relevando el tiempo.

Vayamos ahora a la posición del poitevino, que extractaré muy escuetamente, pero que sólo servirá aquí de complemento.

## 2 • El modelo del *Leviatan*

Desde el Cours du Collège de France (1975—1976) de Michel Foucault, titulado *Il faut défendre la société* (la 1ª edición en español, lo tituló: *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*, sin justificación o base editorial e institucional alguna) se hace un análisis del poder (orden y ley) en el vacío o violencia estructural que existe hasta la consolidación de la teoría o doctrina jurídica—política de la soberanía de los contractualistas, especialmente Thomas Hobbes. Y que, en más allá, o acá, digamos, que todavía nos concierne. Se aportan tres ejemplos: tres muestras, guerra de los campesinos alemanes de 1525, guerras civiles y de religión en Francia (1524—1648), y guerra civil en Inglaterra proceso largo y que termina en 1650. Tres modelos. Examinándolos a partir del concepto de justicia que tiene un escéptico, Michel de Montaigne (1533-1592) (recordemos lo que dijo en su día: la *justice est morte*; para definir su tiempo).

**En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente engloba todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos, pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado: se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación (Foucault 2003 38).**



Explicaremos en seguida este corolario, de ecuación política, no se impaciente el auditorio (ahora lector). Según estas lecciones, su tesis es que el poder se basa realmente en tres principios: 1º) la inversión del conocido aforismo de Carl von Clausewitz, que decía, “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, convertido ahora en: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”; 2º) la hipótesis de Nietzsche: el trasfondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas; 3º) al margen del *Leviatán* de Thomas Hobbes (que apunta a una determinada estructura de poder acorde con aquella teoría jurídico-política de la soberanía), existe una “contra—historia”, que remite a la sordidez de otras dinámicas, tensión de fuerzas y fallas tectónicas. Ejemplos de contra—historia, hay muchos, y algunos los veremos hoy aquí.

### 3 • Los observadores comprometidos

Pondremos aquí tres ejemplos, tres, de violencia en este período de 1524—1648, más o menos, completando así este ciclo, no preciosamente virtuoso sino abiertamente criminal, de violencia que asoló Europa, desde Alemania hasta Inglaterra, por tomar un criterio meramente cronológico. Nos interesa aquí, para las notas que siguen observar que todos estos episodios son anteriores a la aparición del *Leviathán*, o *La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (*Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*) (1651) de Thomas Hobbes. Publicado en 1651, su título hace referencia al monstruo bíblico Leviatán, de poder descomunal (“Nadie hay tan osado que lo despierte... De su grandeza tienen temor los fuertes... No hay sobre la Tierra quien se le parezca, animal hecho exento de temor. Menosprecia toda cosa alta; es rey sobre todos los soberbios”) (Hobbes 2018). Hablemos del pasado o del presente, es una justificación del Estado absoluto o, por el contrario, del contrato social, primer estudio de filosofía política moderna, de orientación materialista; aquí lo tomaremos en el sentido en el que lo hace Michel Foucault, la teoría jurídico—política, ligada al nacimiento del estado moderno. Refleja, de hecho, el momento de crisis que va del paso del orden feudal a las monarquías modernas.

### 3 · 1 · Erhebung des gemeinen Mannes (El profeta de Allstedt: Gedeón y el Terror blanco.)

Una de los más temprano conflictos, es el conocido como es la “guerra de los campesinos alemanes”, anabaptistas, y comuneros, entre 1524 y 1525 —*Deutscher Bauernkrieg*, también conocida como la “revolución del hombre común” (*Erhebung des gemeinen Mannes*)—, muy bien documentada y analizada por Ernst Bloch en su magnífica monografía sobre su conductor. Lo habían hecho antes otros dos marxistas, Karl Johann Kautsky (Praga, 16 de octubre de 1854–Ámsterdam, 17 de octubre de 1938), y, sobre todo, Fiedrich Engels. Nos interesa el planteamiento de este último:

**Su doctrina política procede directamente de su pensamiento religioso revolucionario y se adelantaba a la situación social y política de su época lo mismo que su teología a las ideas y conceptos corrientes. Si la filosofía religiosa de Müntzer se acercaba al ateísmo, su programa político tenía afinidad con el comunismo; [...] En su programa el resumen de las reivindicaciones plebeyas aparece menos notable que la anticipación genial de las condiciones de emancipación del elemento proletario que apenas acababa de hacer su aparición entre los plebeyos. [...] Pero según Müntzer este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno frente a los miembros de la sociedad. Todos los poderes existentes que no se conformen sumándose a la revolución serán destruidos, los trabajos y los bienes serán comunes y se establecerá la igualdad completa. Para estos fines se fundará una liga que abarcará no sólo toda Alemania, sino la cristiandad entera; a los príncipes y grandes señores se les invitará a sumarse y cuando se negaren a ello la liga con las armas en la mano los destronará o los matará a la primera ocasión (Engels 1971 66–67; Gastaldi 72; La Rocca y Miegge 1989; Williams 1983; Scott 1989).**

No nos centraremos aquí en la masacre de 1525, que disfrutó especialmente Martín Lutero; quien dice, a toro pasado, años después, en una *Charlas de Sobremesa*: “En Mühlhausen, en el lugar donde la cabeza de Müntzer fue espetada en un palo, tan aplastado dicen que estaba el camino de las frecuentes idas y venidas de sus habitantes y otras gentes impías, que casi parecía una vía pública; de no intervenir el corregidor, sin duda habrían llegado a venerarlo como a un santo” (Lutero 1986; Bloch 968, 981). La rivalidad entre ellos fue legendaria, el profeta de Allstedt, se adelanta a publicar en alemán 3 documentos o escritos que cambiaron la realidad social, ideológica, política y económica del país de todas Alemania: 1º) *Orden y justificación del oficio en lengua alemana*, instituido por T. M., pastor de almas de Allstedt, 1523); 2º) *Misa evangélica en lengua alemana, celebrada antes como sacrificio en latín por los clérigos papistas, para detrimento de la fe cristiana, y reglamentada ahora para poner al desnudo en estos tiempos turbulentos la atrocidad de la que tanto tiempo se ha incurrido por culpa de tal abuso de las misas, 1524*; 3º) *Oficio eclesiástico alemán, instituido para suprimir la taimada pared mediante la cual se venía escatimando la Luz del mundo, que ahora resplandece de nuevo con estos himnos y estos salmos divinos que reconfortan a la Cristiandad en pleno crecimiento, según la inmutable voluntad de Dios y para ruina de todas las pomposas añagazas de los impíos, 1524*. (Impresos por Nikolaus Wiedema, tras la clausura del taller de Eilenburg, siendo Hans Hut su impresor de mayor confianza). Lutero tardaría algunos años en introducir la misa en lengua alemana. Nunca se ha estudiado bien el papel propagandístico de estos panfletos revolucionarios y grabados (junto a los de la oposición o más los contrarios, agrios y complacientes con el poder de Lutero), en los que sabemos que participaron como grabadores discípulos del taller de Dürero, que eran simpatizantes de este teólogo de la revolución. El desorden generalizado, la falta de caudillos y medios militares, en un fuego cruzado de nobles católicos y protestantes, las ilusiones evangélicas, lo que produjo el 15 de mayo del 25 en una batalla relámpago, de minutos en realidad, fue la masacre de 6.000 campesinos, de los 8.000 presentes, incluidos los 300 elegidos y dirigidos por el bíblico Gedeón y su espada (como gustaba denominarse a sí mismo Müntzer), su guardia *de corps*, frente a 4 jinetes teutones rivales. (Algún historiador mezcla los números y da por bueno el número de 100.000 los campesinos pasados a cuchillo.) Los príncipes emplearon todo tipo de

engaños y evasivas, para desestabilizar los campamentos de aquellos brigantes asentados en su poblado de tiendas de campaña, para desmoralizarlos, y aún chantajearlos, sin respetar treguas. Aquí hay dos puntos a destacar: la capacidad de alianza entre príncipes protestantes y católicos, el papel de defensor de las autoridades civiles (fuesen del credo que fuesen) de Lutero y, finalmente, y la más importante: el uso de la lengua alemana en religión permitió tumbar la justicia de la época (se consideraba que los Diez Mandamientos eran para nuestro activista y entorno el “Espejo sajón”, *Sachsenspiegel*, o *Compilación de Derecho consuetudinario alemán del primer tercio del siglo XIII*, que, obviamente, favorecía a estos príncipes teutones, asentaban sus apropiaciones y garantizaban sus abusos. Si a esto añadimos que 300 villanos de una pequeña aldea, logran quemar un castillo, ni muy grande ni muy pequeño, sin represalias directas e inmediatas sobre la comunidad por parte del señor particularmente opresor y explotador, y observan, al tiempo, que, con el humo del mismo, han desaparecido las cargas y obligaciones del campesino, casi está todo dicho. La imaginación se precipita.

### 3 · 2 · Lutero vs. Müntzer

Para concluir esta parte, tan sólo aludir a una selección de textos: el primero de Ernst Bloch, que recoge las conspiraciones, pequeñas traiciones, agentes infiltrados, desestabilizadores, que tenían los príncipes en este grupo de desharrapados; y un segundo, del propio Thomas Müntzer, donde defiende el derecho de los desposeídos al uso de violencia en defensa de su causa. En realidad, confrontaremos los textos de filosofía política de Martín Lutero (resumidos) y Thomas Müntzer (aquí iremos a las fuentes originales, y ocasionalmente con la ayuda indirecta de Ernst Bloch). Si me permite el lector reproduciré aquí una sola de las artimañas del poder (aunque la lava de campesinos no siempre mantuvo conducta regular); pero sólo es un episodio previo a la batalla fantasma de mayo:

**Mas todo temor y toda esperanza fueron vanos, porque el movimiento de los campesinos alemanes fracasó en poco tiempo, víctima de la indecisión y de la inercia. En Turquía, la autoridad suprema siguió como estaba, mientras que allí,**

en Alemania, aquella tropa extrañamente falta de tenacidad y de adiestramiento se descompuso de un modo tanto más seguro y verosímil. Habíanse enrolado en ella toda clase de elementos vagabundos y ávidos de botín; Juan el Largo y Pedro el Torcido, Juanito el Fullero y Dadofino, es decir, un sinnúmero de compadres troneras, salidos de caminos vecinales y ventorros, dieron con sus huesos en el ejército campesino. Se brindaron abundantes ocasiones de contratar los servicios de los lansquenets, cuyo desarraigo era distinto del de la clase anterior, a la que hubieran debido sustituir, pero los campesinos, envalentonados por los éxitos locales del primer momento, miraban con tolerancia al “lumpenproletariado”, con el que tenían una cierta afinidad de destinos, dejando que los mercenarios extranjeros engrosaran las filas de los príncipes. Tanto más seriamente cundió el insano afán —nuevo síntoma de confusión y debilidad— de aliarse con la nobleza baja, cual si ésta, que había explotado con sin igual dureza a los campesinos, estuviera dispuesta a ponerse de su lado. Algunos de sus representantes, por ejemplo Hipler y el magnífico Florian Geyer, señor de la Hueste Negra, se mantuvieron ciertamente firmes y leales, pero ya el ambiguo Götz von Berlichingen dio en seguida la señal para perpetrar la traición, para desertar hacia el campo enemigo, obedeciendo a un parentesco de clase. Tornáronse entonces en palabras huecas los Doce Artículos, la antigua usanza, el derecho antiguo, el derecho divino, la supresión de rentas territoriales, impuestos y diezmos, la libertad de caza, pesca y tala, la abolición de la servidumbre y de la justicia clasista, así como la elección del predicador por parte de la comunidad. Antes, cuanto todavía el mundo parecía inofensivo, existía una cierta tendencia a confiar en difundidas y decididas reformas del emperador Segismundo, muy singular preludio del programa de los campesinos, a reconocer en teoría el valor justo del mismo comunismo humanista, y hasta se daba, en el momento de ondear, triunfantes, las banderas campesinas,

### **un entendimiento literal respecto a cuestiones de detalle y aun variadas, con solapados juramentos de fidelidad (Bloch 78).**

La estrategia de los revolucionarios, por momentos, fue muy desafortunada: por ejemplo, apelar al posible apoyo de los turcos.

### **3 · 3 · Las libertades germánicas.**

Como ya se medio indicó antes, la figura de M. Lutero decrece y mengua a fuerza del ascenso de T. Müntzer, entre otros, pero sobre todo de éste. Sus cartas, pequeños tratados, sermones, de apoyo a la represión sin piedad contra anabaptistas y campesinos se halla publicada y a la vista de todos. Se identifica, casi de inmediato, con la obediencia debida a la autoridad y a su poder represivo, basándose primero en el Derecho romano y luego en el Decálogo 'interpretado a favor del autoritarismo', y directamente al Terror blanco, por así decir. Todo esto, según E. Bloch, se explica en 5 puntos [corchetes nuestros]:

**En consecuencia, hay que atenerse a ello y sufrir y ejercer con un alto espíritu de menester de juez y gobernante, que es duro y cuyos efectos deben ser muy aplacadores. [1º] Puesto que el hombre es malo y está necesitado de alguna guía, el corazón de cada pueblo lleva inscrito ya de *primera intención* un derecho común que es la suma de todo aquello que lo intimida y vapulea llamándole al orden. Hasta los paganos, judíos y turcos conocen este derecho moral común, para que pueda reinar el orden y la paz en el mundo, y aún lo profesan con mayor dignidad que los pueblos de Occidente ... [2º] El segundo punto a considerar es que en el derecho natural luterano entró toda la parte más concreta de la doctrina de la violencia del Derecho romano, agregándosele la sabiduría proverbial judaica, de orientación patriarcalista, y aún las éticas de Cicerón y Séneca, de cualquier forma más benignas, así como la ética nicomáquea ... [extraña amalgama, de tierra y cielo, la valoración del sentido cristiano del pecado lo tensa todo aquí]. [3º] En *tercer* lugar, si ha de regir un derecho**

de procedencia divina, se hace necesario ese Dios inescrutable y hasta colérico, es decir, el Dios del Derecho penal. Por consiguiente, Lutero pone de relieve, tras el derecho común y el criterio de la violencia romano, la ley mosaica según la entendía la reacción, en cuanto precepto venido desde muy arriba. Y para los juristas de la época, la *Ley de las Doce Tablas* de los romanos se derivaba históricamente del Decálogo, Lutero declaraba con menos circunloquios, apoyado en la Revelación natural, que: “La ley de Moisés y la *ley natural* son una y la misma cosa”. Ciertamente, cuesta trabajo comprender de qué modo conciliaría la prohibición mosaica de matar con el uso de la espada, con el derecho de la autoridad a la guerra [Jesucristo, pasa de fuente de amor y gracia, al papel de justiciero y justificador]. [4º] En cuarto lugar, Todavía se mantiene ahora una aparente coincidencia objetiva entre el derecho natural *relativo*, correspondiente al estado represivo justo, y el derecho natural *absoluto*, propio de la *situación original, paradisíaca*. Pero ni aun en tal caso vale tener buen ánimo y abstenerse de juzgar y gobernar, ciñéndose tan solo a la fe, y así se hubiera espiritualizado e interiorizado el hombre por completo. Porque Lutero señala categóricamente que hasta “a Adán, en el Paraíso, se le dio trabajo, con el mero fin de que no estuviese ocioso”, y de igual manera estaba el hombre ya entonces, antes de la caída, colocado por encima de la mujeres cierto que tras la expulsión vinieron las tribulaciones y la muerte, más no por ello está instituida en las ordenanzas estatales del pecado tan sólo la represión como el antídoto del pecado, sino un orden que ya existía en la situación originaria, y que, además, debe transparentarse todavía aunque de manera reconfortante a través del orden meramente represivo... [jerarquía, dirección espiritual y castigo por el padre en la familia, el gestor y propietario en las profesiones, y Estado, que finalmente, como la estrella de David, ilumina todo el proceso y cadena: al margen de los frutos amargos de la caída, ‘el trabajo y el orden, sin embargo, ya existían en la propia situación originaria’, se da el salto en el vacío del rendir cuentas

**a Dios mismo a hacerlo o en favor de la moral oficial]. [5º] ... así, pues, la subversiva razón de los hombres que aspiran a ser redimidos vuelve a trasladarse pese a todo *en muy último término* desde el Estado, desde el derecho natural instituido y desde la irracionalidad hacia el *Evangelio*. Pues ocurre justamente que aquí, aquí abajo, la voluntad humana no puede querer sino aquello que le ha sido deparado, y no existe un derecho de resistencia o revolución ni individual ni corporativo, ni existe un acuerdo estatal y, por ende, tampoco una derecho de revocación ni la posibilidad de dar al Estado una configuración racional; cuando el estado es malo, castiga al pecador; cuando es bueno, satisface en el mejor de los casos la medida del Señor misericordioso, como sucede en la situación paradisiaca [en el apocalipsis, dirá Lutero pasados los hechos, la resolución de todo conflicto entre el mundo y el reino de Dios, dependerá finalmente, ‘no ya de Gedeón, sino de Cristo’ mismo] (Bloch 154-162).**

## 4 • La espada de Gedeón y los 300 elegidos.

En fin, frente a estos posicionamientos, hay un texto de Thomas Müntzer que es clave para entender la reacción adversa de los sublevados: una carta del reformador sobre el derecho del bien a la violencia. La guerra justa. Nos interesa mucho, claro, saber su posición aquí. En un principio, en sus escritos, Müntzer, se mostró abierto, predicaba la calma, y buscaba adeptos, y la paz. Pero no se trataba precisamente de perdonar a un solo individuo por el “robo” puntual de leña en el bosque de un señor. El poder no perdía de vista todas estas maniobras y negociaciones amistosas. Se preparan alianzas entre los grandes, se pulía y enceraba el esplendor de las armas, y se hacía cartografía, con sus espías correspondientes, sus infiltrados de siempre, y el regateo de promesas en alza. Se estaba preparando, en silencio, sin cruce de discursos o epístolas, sin legaciones, al margen de conspiraciones todavía no abiertamente manifiestas, la llegada del Terror blanco. Pero el excesivo celo en el pacifismo de los señores, apoyados por Lutero, que no a la inver-



sa, causaba alarma. Dirá el teólogo—tribuno: “Los propios señores tienen la culpa de que el pobre se convierta en su enemigo; si se niegan a negar la causa de esta indignación, ¿cómo han de arreglarse las cosas a la larga?”, se preguntará en la *Apología sumamente justificada del bien [y la violencia]*. Bajo un falso y vago pacifismo, se afilan las espadas y lanzas, y desplazan los cañones, se fortalecen los castillos, se buscan mecanismos de desmovilización popular, y se esconde la violencia armada. Caen sus máscaras, con facilidad: y la ‘revuelta funcional’ deja paso ya a la “violencia absoluta” cuyos mecanismos ostenta el dominador, la autoridad, el poder real y constituido, el amo. Bajo cualquier excusa —viendo el progreso de la subversión, si hay tolerancia, uno se convierte en cómplice del mal, responsabilidad sobre las almas de los malhechores— se espera el momento propicio para la ejecución de la violencia total. Y se actúa en consecuencia.

**Para Müntzer, sin embargo, gobierna el mismo Dios de ambos Testamentos; persiste el temor de Dios que no está abolido, sino que se cumple, en cuanto temor al Dios de la justicia, en cuanto irreverencia y en cuanto tímida vislumbre del Dios el amor y del Dios de la magnificencia omnirredentora. Y persiste asimismo, para las naturalezas proféticas, el deber de amenazar y castigar de acuerdo con la ley moral. De la misma manera, Müntzer antepuso en su predicación el postulado de la violencia y justicia del Antiguo Testamento al postulado de resignación y amor del Nuevo Testamento, al derecho natural absoluto de éste como táctica conducente hacia el derecho absoluto, con la intención de que éste último adquiriese un ámbito auténtico, libre de toda mixtificación. Porque “tampoco Cristo soportaba que los cristianos impíos mortificasen a sus hermanos”; no puede haber armonía entre El y Belial y su reino [II Cor, 6, 15]. Justamente por esta razón siente Müntzer al riguroso Salvador a su lado. “No viene a poner paz, sino la espada” [Mt, 10, 14]; “En Lucas 19, hay una severísima orden de Cristo que dice: Prended a mis enemigos y degolladlos en mi presencia” [Lc, 19—27]. Y por ello dice Cristo, nuestro Señor en Mateo, 18: Y quien escandalice a uno de estos pequeñuelos, más le valiera que le colgasen una piedra de molino al cuello y lo arrojasen al fondo**

del mar [Mateo, 18, 6]”. “Glose cada cual como le plazca: son palabras de Cristo; pero tengo para mí que en seguida se me han de objetar nuestros doctores con la bondad de Cristo, a las que ellos pretender arrimar su hipocresía. Deberían fijarse más bien en el ahínco con que Cristo destruye las raíces de la idolatría”. Y en efecto, aunque Jesucristo ordenó a Pedro envainar la espada, lo cierto es que este no pugnó, si bien se pliega al precepto de resignación absoluta del Sermón de la Montaña, está sin duda en un plano distinto del de los postulados de la precedente cólera de los profetas: no es resignación, sino sacrificio de sí propio; no es en absoluto resistir el mal, sino un no resistir la *inmolación* condicionado y determinado de una manera muy precisa. Por lo tanto, la absoluta pasividad ante el mal ya no es el Evangelio de Cristo en su estado puro, sino una vez realizada la mezcla con el Evangelio paulino sobre Cristo, con el dogma de la justificación del rescate y de la separación sustitutiva, y en cuanto no compromete ineludiblemente a la imitación de la *vida* de Cristo... “Cristo —dice éste [Müntzer]— transfiguró en el Evangelio la severidad del Padre”, y el amor se impone como prima y última ratio de la moralidad. Pero el imperativo de violencia inherente a las leyes, es decir, la medio ratio, es fruto de la desesperación, de un impulso de autodefensa; careciendo propiamente de toda capacidad creadora, viene a ser una simple anulación del crimen, por lo que sus resultados, al despecho del autosacrificio ascético o la cólera de los profetas, apenas van más allá de un mero cubrir las espaldas al bien, cosa que de cualquier modo se logra —y con razón, mientras el mal siga teniendo poder e incluso todo el poder” (Bloch 141-143; y Müntzer 119-147).

#### 4 · 1 · El sexto reino.

Debemos decir ahora algo acerca del llamado “sexto reino”, que tanto atrajo a milenaristas, apocalípticos, visionarios, espiritualistas y todo tipo de místicos, y otras figuras consideradas de heréticas. Y ya los partidarios del reino anterior, el quinto, que abre puertas al nuevo. Ciertamente es que otra figura, el

*Leviatán* es posterior, impulsa el 6º reino, con cierta conexión con la llegada de la Edad del Espíritu al estilo de Joaquín de Flora (1135-1202): tiene también esta procedencia bíblica, pero nos sitúa —y ahí está la diferencia que nos gustaría subrayar aquí— en el fin del orden puramente feudal teutón.

Hemos adelantado que el uso de las lenguas, de nuevo, dinamiza y dinamita el uso de la justicia. La imagen de Profecía de Daniel (*Dan*, 2 38—40) aparece en un sermón, que corrió luego impreso como un reguero de pólvora, predicado ante los dos príncipes de Sajonia: el duque Juan, y su hijo, Juan Federico; en representación del elector de Sajonia Federico, llamado ‘el Sabio’, luteranos, que se limitaban a tantear la situación: *Exégesis de la diversa explicación de Daniel, el profeta, predicada en el castillo de Allstedt ante los dilectos duques en funciones y cabezas visibles de Sajonia por Thomas Müntzer, servidor de la palabra de Dios. (Allstedt, 1524)*. Abreviamos el contenido:

**... “Está en vías de realizarse ahora la obra de conclusión del quinto imperio: El primero, simbolizado por el pomo áureo, fue el imperio de Babel; el segundo, simbolizado por el peto y el bozal de plata, fue el imperio de los medos y persas; el tercero fue el imperio de los griegos, de resonante prudencia, cuyo símbolo es el bronce; el cuarto fue el imperio romano, conquistado por la espada, el cual fue un imperio de coacción. Pero el quinto es éste que se ofrece a nuestros ojos, el cual es de hierro y desearía coaccionar también, pero lleva mezcla de barro, como se manifiesta a nuestras miradas, todo él vana tentativa de la hipocresía que se retuerce y arrastra por el orbe terráqueo entero. Bien puede verse ahora el sucio contubernio de anguilas y serpientes en informe montón. Los frailes y todos los malos clérigos son víboras, como lo dice Juan, el que bautizó a Cristo, en Mateo III y los señores y gobernantes temporales son anguilas, según está escrito en el Levítico, capítulo segundo [en realidad es el cap. 11], a propósito de los peces. ¡Ay dilectos, será de ver como el Señor hará añicos las viejas vasijas con una barra de hierro ...! Pues quiero asumir el mando Aquel a quien es dado todo el poder así en el Cielo como en la tierra” ... Jubiloso y temerario, evoca de una manera fuera de lo corriente la visión onírica de Nabucodonosor —la imagen de la piedra que se echa a**

**rodar y destruye la estatua—, poniéndola en contrapunto con la imagen de aquella otra piedra que desecharon los constructores, y, por último, también con la imagen de la piedra de la Iglesia (Bloch 37-38).**

Se les invita a encabezar el movimiento o sufrir sus consecuencias (estrangulamientos, y todo tipo de violencia), porque la “piedra” ha crecido y ya rueda inexorablemente hacia los pies del gigante. (Juan terminaría expulsando de Sajonia al impresor.) Maurice de Gandillac, que anota el texto bochiano, dirá que, frente a otras lecturas (que costaron cabezas) de ese sueño de Nabucodonosor, “Müntzer, sin embargo, lo identifica con el sacro Imperio germánico” (Müntzer 2002, 37, n. 17). Así firma, por ejemplo, su “Manifestación explícita”, que firma como “Thomas Müntzer con el martillo” (cf. Müntzer 149—183. Redactado en Mühlhausen entre el 15 de agosto al 9 de septiembre, huye a Nuremberg, donde lo entrega al fiel impresor Hans Hut el 27 de septiembre; publicado en octubre con una tirada de 500 ejemplares, 400 de ellos fueron incautados por la policía, pero el resto logró llegar a Augsburg, su destino. Th. Müntzer fue llamado por cierta historiografía el líder del “ala izquierda de la Reforma, o Reforma radical” (Bainton, 194); línea que siguen otras obras de J. T. McNeill, H. Fast, B. Lohse, J. M. Stayer, U. Gastaldi o el propio L. Duch, su editor en español, que sólo podemos mencionar aquí, al paso.

#### 4 · 2 · Le massacre de la Saint-Barthélemy

Uno de los observadores comprometidos en estas luchas devastadoras de la Francia del siglo XVI —8 en total, que han durado desde 1562 a 1598, contando con episodios tan brutales y sangrientos como la matanza de hugonotes en París y otras provincias el día de la boda de la princesa Margot y Enrique IV de Navarra, la famosa Noche de San Bartolomé, el 24 de Agosto de 1572, entre unos 10.000 a 30.000 calvinistas muertos en toda Francia, en una conjura en que participaron el Cardenal de Borbón y Catalina de Médicis, la madre de la novia— fue Michel de Montaigne (1533-1592, menos la 8ª, las sufrió todas), cuyo castillo estaba más cercano al reino de Navarra (capital de los reformados) que de París (centro de los católicos); aunque había bastiones

de uno y otro partido repartidos por todo el territorio francés (cf. Montaigne 2003; 1962). El perigordino analiza el problema de la justicia desde todos sus aspectos —no en vano, había sido Parlamentario en Burdeos, ejerció la justicia allí, y en las misiones extraordinarias que éste le encomendaba en diferentes lugares del territorio, y alcalde Burdeos en dos ocasiones, teniendo que aplicar normativas y medidas legales, con las que no siempre, nos dice en algún momento, estaba conforme. Él llegó a decir que, esa Francia, “*en temps où la justice est morte*” (II, xv, *Que nostre desir s’accroit par la malaisance*, p. 600). Pongamos algunos ejemplos, que no debieron ser excepcionales en su momento, y que explican el desajuste que existía en el dominio de la ley, justicia y violencia. Por ejemplo: “de nuestras leyes y usanzas, hay muchas bárbaras y monstruosas” (Montaigne 2003, 652) y, en otro ensayo, después de relatarnos dos casos reales de su tiempo, uno de ellos realmente disparatado: “¿Cuántas condenas no vi yo más criminales que el crimen?” (Montaigne 2003, 1017);

**Unos campesinos vienen a avisarme a toda prisa de que acaban de dejar en un bosque que es mío a un hombre molido a palos que aún respira y que les pidiera agua por piedad y socorro para levantarse. Dicen que no se atrevieron a acercarse a él y que huyeron, temerosos de que los hombres de la justicia los cogieran y, como ocurre en aquellos que se encuentran cerca de un hombre muerto, tuvieran [ellos] que rendir cuentas de aquel hecho para total ruina suya, por no tener ni inteligencia ni dinero para defender su inocencia. ¿Qué podía decirles? Cierto que este oficio de humanidad los hubiera puesto en apuros (Montaigne 2003 1017);**

**Cuántos inocentes castigados descubrimos? Y digo sin culpa de los jueces. ¿Y cuántos hubo que no descubrimos? Esto aconteció en mi época: fueron unos condenados a muerte por homicidio; y si no pronunciada, sí al menos concluida y decretada. En este punto, los oficiales de un tribunal subalterno vecino avisan a los jueces de que tienen a algunos presos, los cuales confiesan abiertamente este homicidio y aportan a todo aquel hecho una**

**luz indudable. Se delibera si por esto tiene que interrumpirse y diferirse la ejecución de la sentencia dictada contra los primeros. Se considera la novedad del caso y sus consecuencias para suspender juicios; que la condena se realizó jurídicamente y que los jueces están privados de arrepentimiento. En suma, se sacrifica a aquellos pobres diablos en aras de las fórmulas de la justicia (Montaigne 2003 1017);**

¿y qué decir de la pereza, indiferencia o corrupción del funcionario cuando se está jugando con vidas humanas?:

**He oído hablar de un juez que, cuando se encontraba con algún difícil conflicto entre Bartolo e Baldo, y con alguna materia que encerraba contradicciones, puso al margen do su libro: *Cuestión para el amigo*; es decir, que estaba la verdad tan liada y era tan discutible, que en semejante causa podría favorecer a aquella parte que mejor le pareciera. Solo por falta de ingenio y de inteligencia non podía poner siempre: *Cuestión para el amigo*. Los abogados y los jueces de nuestra época encontraron en todas las causas suficientes puntos de vista para interpretarlas como mejor les parece. En ciencia tan infinita, sujeta a la autoridad de tanta opinión y de tema tan arbitrario, no puede dejar de surgir una extrema confusión de juicios. Por eso, apenas si hay proceso tan claro como para que no tenga en él diversidad de opinión. Lo que consideraron unos correcto, lo consideran los otros al revés, y ellos mismos al revés otra vez. De todo lo cual vemos ejemplos corrientes en esa licencia de no acatar los fallos y correr de un juez al otro para decidir sobre una misma cosa, lo cual deshonra grandemente la ceremoniosa autoridad y limpieza de nuestra justicia (Montaigne 2003 581-582).**

Las leyes son muchas, contradictorias entre sí, decían ya los escépticos de la Antigüedad: para vivir una vida tranquila, ante el furor del populacho y la intriga de los caudillos, lo mejor sigue siendo retirarse a una *arrière boutique*, y vivir conforme a las leyes del país.) Pero, en relación a la justicia,

como hemos indicado en otros lugares, no fue lo único que dijo. Ha dicho, por ejemplo, que “el juez duerme, la ley duerme, el caso duerme”; y cosas más duras. (Todos sabemos que le quitaba punta a todo, pero habló de acontecimientos de época muy graves, el genocidio americano, o del mundo—niño, los *pogroms* contra los judíos en la península ibérica, el uso de la tortura, el dolor auto—infligido y parsimonioso de los flagelantes, la letra con la sangre entra en las privilegiadas escuelas de burgueses en ascenso, muchas realidades y alguna broma: Por ejemplo: “de nuestras leyes y usanzas, hay muchas bárbaras y monstruosas” (Montaigne 2003, 652) y, en otro ensayo, después de relatarnos dos casos reales de su tiempo, uno de ellos realmente disparatado, nos indica que: “no solo distintas, sino contrarias, con increíble inconstancia y frivolidad” (Montaigne 2002, 317). En realidad, el hombre auténtico es el que vive instalado en la contradicción.

**Nada hay tan permanentemente sujeto a la agitación como las leyes... ¿Qué sigamos las leyes de nuestro país?... ¿Qué bondad es esa que ayer veía vigente y hoy ya no, y que la línea de un río convierte en crimen? / ¿Qué verdad aquella que esas montañas delimitan y que es mentira en el mundo que está al otro lado? (Montaigne 2003 579).**

Le permitiremos también el chascarrillo de siempre:

**Tenemos en común el barón de Caupenne en Chalosse y yo el derecho de patronazgo de una tierra de gran extensión al pie de nuestras montañas, llamada Lohantan. Ocurre con los habitantes de este rincón como lo que dicen de los del valle de Angrouá; tenían una vida aparte, unas maneras, unas ropas y unas costumbres aparte; regidos y gobernados por ciertas reglas y hábitos particulares, transmitidos de padres a hijos, los que obligaban sin más coacción que el respeto a su práctica. Desde siempre gozara este pequeño Estado de situación tan venturosa que no fuera menester que ningún juez se informase de sus asuntos, que ningún abogado les diera consejo, ni que ningún extraño llamado al efecto resolviera sus disputas, y jamás se viera a nadie de aquella región pedir limosna. Rehuían**

**las alianzas y el trato con el resto del mundo, por no alterar la pureza da su sociedad: hasta que, según cuentan, a uno de ellos que aún está en la memoria de los viejos, aguijonado por una noble ambición, fue a ocurrírsele, para dar fama y autoridad a su nombre, hacer a uno de sus hijos maese Juan o maese Pedro; y tras enseñarle a escribir en alguna ciudad vecina, hizo al fin de él flamante notario de pueblo. Cuando este fue mayor, empezó a desdeñar sus antiguas costumbres y a meterles en la cabeza la pompa de las regiones de al lado. Al primero de sus compadres al que le descornaron una cabra, le aconsejó pedir razón a los reales jueces de los alrededores, y éste a otro, hasta que todo se corrompió (Montaigne 2003 765).**

Lo peor, concluye Montaigne, ¡es que después vino un médico! Nos detendríamos en las anécdotas, muy crueles según el caso, pero preferimos poner algunos casos de violencia en vivo, y en directo, que él ha presenciado en su tiempo. (Sin contar otras atrocidades vistas mientras viajaba por Suiza, Alemania e Italia en 1580-1581.) La reflexión sobre la violencia en una constante en sus *Ensayos* y en el *Journal de Voyage*. El descuartizamiento del famoso ladrón y capitán de bandidos Catena (Roma): “Después de que fue estrangulado le cortaron en cuatro cuartos”. (No parece reprobarlo aquí.) Más ejecuciones. Dos asesinos de un castellano en el interior del palacio del hijo del Papa, Giacomo Buenocompagno: “Se les torturó con las tenazas y después les cortaron la mano delante de dicho palacio y, una vez cortada, se les hizo poner sobre la herida capones a los que se mataron y abrieron en un instante. Fueron ejecutados en un patíbulo y muertos con una gran maza de madera y después inmediatamente degollados”. Suplicio y brutalidad salvajes. Su crítica a la tortura se afirma y afina con estas experiencias: “*C’est une dangereuse invention que celle des gehenes, et semble que ce sois plustost un essayt de patience que de verite*” (Montaigne 1962, 348; ed. española, 1994, 383). Mil muertes. “*Je hay, entre autres vices, cruellement la cruaute [...] / [...] en la justice mesme, tout ce qui est au dela de la mort simple me semble pure cruaute*” (Montaigne 1962, 408, 410; ed. española, 1994, 411, 438, se vuelve a hablar, precisamente, de la muerte de Catena; y en Montaigne 1994 (ed. francesa, 1962, 411—412) añade, conmovido: “Apenas si podía convencerme, antes de haberlo visto, de que hubiera almas tan monstruosas que, por el solo placer



del crimen, quisieran cometerlo: descuartizar y arrancarle los miembros a otro; agudizar el seso para inventar tormentos inusitados y nuevas muertes, sin enemistad, sin provecho y con el único fin de gozar del ameno espectáculo de los gestos y movimientos lastimosos, de los gemidos y gritos lamentables de un hombre agonizando en medio de la angustia. Pues he aquí hasta qué punto puede llegar la crueldad”. ¿Hay algún instinto inhumano en nuestra condición? Es saber aventajado en nosotros, dirá en otro lugar, la “ciencia de matarnos unos a otros”, de aniquilarnos y destrozarnos, sabiduría y práctica que no se ve en los animales que llamamos irracionales. La idea, incluso el lexema inicial, lo volvemos a encontrar en otro lugar:

**Todo cuanto va más allá de la muerte simple paréceme pura crueldad. No puede esperar nuestra justicia que a aquél al que el temor a morir no guarda de faltar, le guarde el pensar en un fuego lento o en unas tenazas o en la rueda. Y no sé sin embargo si no los empujamos a la desesperación: pues ¿en qué estado puede estar el alma de un hombre que espera la muerte durante veinticuatro horas, desgarrado en una rueda, o, a la antigua usanza, clavado en una cruz? (Montaigne 2003 693 / 1962 410).**

El terror alimenta el terror, la ostentación de poder absoluto, la crasa ignorancia: “y lo que produce tantas crueldades inauditas en las guerras populares es que esta canalla del vulgo se aveza y se curte ensangrentándose hasta los codos y despedazando un cuerpo a sus pies, por no conocer otro valor” (Montaigne 2003 686 / 1962 672). Sobre la crueldad, gratuita siempre, de los españoles en la conquista de América, entre otros lugares, puede verse: Montaigne 2003 884 ss. / 1962 891 ss. Nada más enemigo de su natural que la tortura y el fuego (Montaigne 2003 984ss. / 1962 1009 ss.: *Après tout, c’est mettre ses conjectures a bien haut pris que d’en faire cuire un homme tout vif*; mejor contentarse con la duda pirrónica, o académica, es más sana y nada equívoca. “*La cruauté, vice si denature*” (Montaigne 1962 768 / 2003 775).)

La crueldad ya suele empezar en casa:

**Entretenimiento es para las madres el ver cómo un niño retuerce el cuello de un pollo y se divierte hiriendo a un perro o a un gato; y algún padre es tan necio como para tomar como buen**

**augurio de alma marcial el que su hijo golpee a un campesino o a un lacayo que no se defiende; y por gracia, el que engañe a un compañero con alguna maliciosa trampa o deslealtad. Son, sin embargo, las auténticas semillas y raíces de la crueldad, de la tiranía y de la traición; germinan entonces irguiéndose luego gallardamente y ganando fuerza en manos de la costumbre (Montaigne 2003 150).**

La marcha de los tiempos tampoco ayuda:

**Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer a un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que los muerdan y despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre los viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto (Montaigne 2003 237).**

Pero lo más inhumano, ya, es el arte diabólica e invenciones para ejercer la violencia:

**Más en modo alguno me acostumbro a ello. Apenas si podía convencerme, antes de haberlo visto, de que hubiera almas monstruosas que, por el solo placer del crimen, quisieran cometerlo: descuartizar y arrancarle los miembros a otro; agudizar el seso para inventar tormentos inusitados y nuevas muertes, sin enemistad, sin provecho y con el único fin de gozar del ameno espectáculo de los gestos y movimientos lastimosos, de los gemidos y gritos lamentables de un hombre agonizando en medio de la angustia. Pues he aquí hasta qué punto puede llegar la crueldad (Montaigne 2003 438-439).**

Y dejo las más duras para el lector que tenga más estómago, nosotros nos quedamos aquí.

#### 4 · 3 · The law of freedom

Nos fijaremos, sin embargo, en un ejemplo más tardío, y tal vez más clarificador: el ejemplo de la primera revolución inglesa. Rememoremos, por un momento, la guerra civil inglesa que enfrentó a monarquía y parlamento, de 1642 a 1649, con Parlamento corto, Parlamento Largo y la decapitación de Carlos I. Casi una década intensísima en que el Parlamento logró imponer una democracia, no exactamente popular, pero notablemente igualitaria, en la que se cuestionó la propia monarquía, terratenientes y *gentry* y sus cercamientos de tierras, la facción episcopalista de la Iglesia anglicana (considerada como un resto de papismo o catolicismo) y el gremio de abogados que imponían el criterio de la ley normanda frente a la ley anglosajona. Diferentes movimientos radicales, niveladores, cuáqueros, cavadores, familistas, apoyados en el Nuevo Ejército Modelo, el parlamentarismo, la figura de Oliver Cromwell, la facción presbiteriana de la Iglesia anglicana, mezclado todo ello con cierto anabaptismo, panteísmo popular, reivindicación del común, proclamas comunitaristas ('cerco' pero a la inversa: de las tierras abandonadas y del común, para sustento de pobres y desclasados). Todo fue posible en esta década prodigiosa en la que se palpaba el igualitarismo social (por lo general a la par que la vuelta a la vida simple apostólica y sin jerarquías eclesiásticas), el principio de autoridad se ganaba y se perdía según la circunstancia, y todos los días, en la que Cromwell se negó a ser coronado rey y a establecer una nueva dinastía monárquica (menos en la fórmula limitada en sus poderes por el Parlamento, que en la forma arcaica o tradicional, del poder real derivado y por gracia de Dios). En este sentido, el Nuevo Ejército Modelo, como cuerpo ambulante por todo el país, sirvió de regulador, ya que aniquilaba desigualdades allí, desplazaba a los tribunales ordinarios regios y el poder de los abogados, de los mediadores en general, predicaba lo común a través de un clero radical y de orientación popular y aún democrática, y defendía los derechos del común. Los panfletos más radicales, muy abundantes defendían la verdadera libertad de la Commonwealth. Se luchaba por lo común, pero el principio o anhelo de la propiedad privada, incluso entre los más desfavorecidos, no logró ser erradicado del todo. Hablemos de uno de estos panfletos, *The law of freedom*, Gerard Winstanley su autor.

#### 4 · 4 · La guerra de los panfletos

En él convergía dos ideas: Jesucristo fue el primer nivelador y la propiedad privada como tal es un crimen. “En principio, el gran creador, la Razón, hizo la tierra para que fuera un tesoro común, para mantener a las bestias, a los pájaros, a los peces y al hombre”, no mandó que un hombre esclavizara a otro, hasta generar la miseria en los más, o que cercara estas tierras, “almacén común para todos”. “El poder de cercar la tierra y poseerla en propiedad fue introducida en la creación por vuestros antepasados con la fuerza de las armas”. Les dice a los dueños de señorías: aun que vosotros no hayáis matado y robado, mantenéis con la espada la perpetuación, por vuestra descendencia, de un estado criminal (“vuestro ensangrentado y criminal poder”). Este ideólogo popular extendía la justificación niveladora de la democracia política a la económica. Los hombres más pobres tienen igual derecho a la tierra que los más ricos, si no, la de Inglaterra, sería la libertad ficticia del turco. Contra la opresión del yugo normando, la solución está en retornar a las leyes de los anglosajones libres. “Las mejores leyes que tiene Inglaterra son yugos y esposas, que encadenan a la clase del pueblo a la otra”. “Todas las leyes que no están fundamentadas en la equidad y en la razón, que no otorgan una libertad universal a todo sino con acepción de personas, deben ... ser cortadas de raíz junto a la cabeza del rey”. Los parlamentarios, que en su momento se apoyaron en el pueblo llano, no llevaron hasta el final y completaron la Revolución. Si cae el poder real, al tiempo, deben hacerlo el clero, los abogados, la compra y venta de la tierra y del trabajo. Cuando se establezca la propiedad comunal. Caído uno, deben caer todos simultáneamente, y para siempre. Y alerta en 1652: “Por consiguiente, tú, ejército de la Commonwealth de Inglaterra, ¡ten cuidado! El enemigo no pudo vencerte en el campo de batalla, pero puede ser demasiado duro para ti en política si no vigiláis de cerca hasta ver establecida la libertad común. Porque si la autoridad real fuera de nuevo establecida en vuestras leyes, el rey Carlos os habría conquistado a vosotros y a vuestra posteridad por medio de la política y os habría ganado, aunque aparentemente vosotros le hayáis cortado la cabeza”. Al parecer, nuestro hombre incluso habría ido más allá, pensando en un imposible grado cero en política, y en una democracia radical salvaje (natural) o universal, cuando en 1649 dice a Fairfax, el brazo derecho de Oliver Cromwell, que el propósito de

los cavadores “no era solamente acabar con el yugo normando” y restaurar las leyes sajonas: “No, no es ése”, sino restaurar “la pura ley de la justicia anterior a la Caída”. Estamos próximos, demasiado tal vez, a J. Milton. No tiene sentido leyes de encarcelamiento, flagelación y ahorcamiento, la pena de muerte era un asesinato en esta nueva sociedad, salvo casos contados (los asesinatos cometidos por razón de discriminación, compra y venta, abogados, y clero sedicioso, pero también para las violaciones: incurría en pena de muerte este delito porque arrebatava la libertad del cuerpo), deben suprimirse las prisiones y toda ley debe ser correctiva y no punitiva. Hay que poner freno, claro, a los brotes de irracionalidad y brutalidad que ocasionalmente pudieran darse en algún momento puntual o en un grupo concreto de gentes, son precisas unas normas más que leyes básicas en este sentido, la existencia de una milicia popular solucionaba en este sentido muchos problemas, de este tipo u otro, incluso sería una garantía frente a un Parlamento que no fuera representativo del pueblo, quedando asegurada y garantizada la libertad mediante el derecho de resistencia popular. Predicaba además una mayor flexibilidad y dinamismo en los cargos públicos, con sueldo y manutención, para posibilitar que los más pobres pudieran optar a ellos. Este sería el sentido de una república popular para él, para el que habría un tiempo de adaptación y mecanismos de formación y educación paralelos, en la que el incumplimiento de las leyes se prevé, como castigo, penas que incluían la privación de derechos civiles y trabajos forzados (para holgazanes, pensados para la *gentry* más que para los miserables) (cf. Hill 1983 121-128). Más que ejemplo, este panfleto nos sirve de síntoma de la época (cf. Warr 1649; Williams 1983): Ciertamente es que, más que política realista y con futuro, semejava una utopía de ángeles. Hete aquí uno de los ejemplos mencionados por M. Foucault en su teoría de la lucha de razas, la política y prácticas normandas impuestas a la fuerza a los anglosajones. (Lo mismo vale para galos o celtas romanizados y francos, para francos y normandos [que recuperan el pasado romano—celta], para suevos y visigodos en Galicia, visigodos y alanos, etc.) Las libertades germánicas, o leyes góticas —en metáfora universal, frente al “yugo normando”— siguen conviviendo, con el derecho romano y canónico, latinos y las fórmulas de credencial consuetudinarias, y las novedades del día a día e historia.

## 5 • Conclusiones

Nos hemos centrado aquí en tres casos históricos. Todos ellos en el periodo de violencia que recorrió y conmovió Europa continental e islas. En este contexto, el bordelés afirmará que las leyes no tienen fundamento racional, son arbitrarias, corresponden a grupos de poder. Ni siquiera las llamadas leyes naturales (cf. Montaigne 2003 579; la misma idea en, Montaigne 2003 399). Dice, por ejemplo: “ganan las leyes autoridad de su vigencia y de la costumbre; resulta peligroso remontarse a su nacimiento; aumentan y ennoblécense al correr, como nuestros ríos; seguidlas, remontando la corriente hasta su nacimiento, y veréis que no es más que un pequeño chorro de agua apenas reconocible, que se enorgullece y fortalece a medida que envejece” (Montaigne 2003, 582); “no son sino apenas pequeños hilos y puntas de agua fina surgidos de un fondo por lo demás cenagoso y enfangado” (Montaigne 2003 791). Sin nacimiento, como el río Nilo (cf. Montaigne 2003 826). *Pudenda origo*. “Y es el caso que las leyes se mantienen vigentes no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de la autoridad; no tienen otro. Lo cual les sirve muy bien” (Montaigne 2003 1018; Derrida 1995). Esta contra—historia llega hasta nuestros pies, y tiempo.

No debemos olvidar que, el Estado moderno, nace, no sólo del contrato social, sino también del principio del monopolio de la violencia. Tampoco han sobrado volcanes históricos que han retado a este principio, y que formarían parte, a un cierto nivel al menos, de la contra—historia, desde los sans-coulottes hasta los bolcheviques. En cuanto se debilita se entrevén mejor sus costuras: colonialismo, esclavitud, racismo, genocidios, violencia por razones de sexo o trabajo, o incluso raza, dicho queda. Lo vemos, mejor que nunca, en la resistencia a la reclamación de nuevos derechos civiles. El modelo del Leviatán se está agotando: el iusnaturalismo moderno y de gentes, las soberanías a lo divino y a lo humano, comunitarismos, republicanismos, liberalismos de toda laya, y lo que venga. La teoría jurídico-política de la soberanía se mantiene y, sirve de soporte al estado moderno, confederado o no, con santuarios como La Haya, la Corte Internacional de Justicia (CIJ) como órgano de las Naciones Unidas, y otros menores, pero no todos son miembros, no todos los países se sienten concernidos, y, por ejemplo, queda como objetivo todavía muy lejano la implantación de una justicia universal.

Hay otro ejemplo imbatible, que es de ayer mismo (1933-1945): la Alemania nazi, donde se violentaron y reemplazaron todos los códigos jurídicos, incluso los relativos al derecho natural. Martha C. Nussbaum, que no es persona de izquierdas, sino que representa el liberalismo político, cuando habla de la India, y de su precaria democracia con voluntad inclusiva, también quiere cerrar el abismo con sus propias reglas y principios, su Decálogo de las *Human capabilities*, pero la teoría choca con la historia y las instituciones. La violencia estructural nos desarma, y el futuro perturba. La inquietante sima de Curcio, mantiene su fragilidad, y al tiempo su amenaza. Estamos en manos de la irracionalidad del capital, virtual, financiero, de la IA; sociedad del simulacro. Hay poco margen, pero la cautela de estos dos autores, aquí hermanados, nos ayuda a mantenernos en alerta: *Hay que defender la sociedad*. ¿Y los nuevos “no lugares”, hoy Gaza?

## 6 • Bibliografía

- Bainton, R.: “The left Wing of the Reformation”, *Journal of Religion* 21 (1941), pp. 124—134.
- Bloch, Ernst: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Traducción de Jorge Deike Robles, del texto alemán y las notas francesas de Maurice de Gandillac. Madrid: Ciencia Nueva, 1968.
- Borges, Jorge Luis: *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Sur, 1952.
- Derrida, Jacques: *Force de loi. Le “Fondement mystique de l’authorite”*. *Force de loi*. Paris: Galilee, 1995.
- Engels, F.: *Las guerras campesinas en Alemania*. [Ed. original, 1921.] Trad. Leandro Martínez. México: Grijalbo, 1971.
- Foucault, M.: *Hay que defender la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2003.
- Gastaldi, Ugo: *Storia dell’ anabattismo dalle origini a Münster: 1525-1535*. Torino: Claudiana, 1972.
- Hill, Christopher: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*. Traducción de M<sup>a</sup> del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Siglo XXI, 1983.

- González Fernández, Martín: “Martha Cr. Nussbaum: a filósofa das emoções”, en *Discursos da Investidura de D<sup>a</sup>. Martha C. Nussbaum e D. Michael Keating como Honoris Causa* [19 de diciembre de 2023]. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, no vernal, depósito legal: C 176—2024, pp. 27—47.
- González Fernández, Martín: “*La justice est morte*. Foucault selon Montaigne (Les Essais et l’École Hermenéutique de Chicago) / “Justice es Dead: Foucault According to Montaigne [The Essays and the Chicago Hermeneutic School]”, *Critical Hermeneutic*, 7 (special, 2023, pp. 271—310.
- Hobbes, Thomas: *Leviatan*. María Xosé Agra Romero [ed., prólogo], Vicente Araguas Álvarez [traductor]. Santiago: USC / Fundación BBVA (Clásicos del pensamiento universal, núm. 29), 2018. La Rocca, Tomaso / Mario Miegge (eds.): *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell’uomo comune*. Torino: Claudiana, 1989.
- Müntzer, T.: *Tratados y sermones* (introd. y trad. Lluís Duch). Madrid: Trotta, Clásicos de la Cultura, 2001.
- Lutero, Martín: *Escritos político*. Joaquín Abellán (Traductor y editor). Madrid: Tecnos, 1986.
- Montaigne, Michel de: *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat. Introduction et notes par Maurice Rat. Paris: Éditions Gallimard (Coll. “Bibliothèque de la Pléiade/nrf”), 1962.
- Montaigne, Michel de: *Ensayos completos*. Traducción Almudena Montojo. Introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie, Álvaro Muñoz Robledano. Madrid: Cátedra 2003.
- Montaigne, Michel: *Diario del Vieja a Italia*. Ed. bilingüe. Edición de José Miguel Marinas y Carlos Thiebaut. Madrid: Debate, CSIC, 1994.
- Scott, T.: *Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation*. London: Macmillan, 1989.
- Warr, John: *The corruption and deficiency of the lawes of England* (Londres, 11 June 1649).
- Williams, Georges H.: *La reforma radical* [orig. inglés 1962]. Traducción de Antonio Alatorre. México: F.C.E., 1983.



# Del fenómeno a la esencia: la vía fenomenológica en Metafísica IV 6.

From phenomenon to essence. The  
phenomenological way in *Metaphysics* IV 6.

**Samuel Linares Pérez<sup>1</sup>**

Universidad de Murcia, España

Recibido 11 marzo 2024 • Aceptado 26 mayo 2024

## Resumen

En este trabajo interpretaremos un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, 1011a17-1011b, enmarcado en la defensa del Principio de No Contradicción y en la crítica de las posiciones relativistas que lo niegan. Nuestra lectura es que Aristóteles arguye que la adecuada descripción de “lo que aparece a alguien”, i.e., los fenómenos, conduce a la afirmación del Principio. Basándonos en la conexión del Principio con la *ousía* que proponen numerosos intérpretes, creemos que Aristóteles sugiere, aunque sin desarrollarla, una “vía fenomenológica” para alcanzar la *ousía* que guarda cierta similitud con la fenomenología del siglo XX.

*Palabras clave:* Aristóteles; Metafísica; Fenomenología; Husserl; Principio de No Contradicción.

## Abstract

In this paper we will interpret a passage from Aristotle's *Metaphysics*, 1011a17-1011b, framed in the defense of the Principle of Non-Contradiction and in the criticism of relativist positions that deny it. Our reading is that Aristotle argues that the adequate description of “what appears to someone,” i.e., phenomena, leads to the affirmation of the Principle. Based on the connection of the Principle with the *ousia* proposed by numerous interpreters, we believe that Aristotle suggests, although without developing it, a “phenomenological way” to achieve the *ousia* that bears some similarity to the phenomenology of the 20th century.

*Keywords:* Aristotle; Metaphysics; Phenomenology; Husserl; Principle of Non-Contradiction.

1. samuel.linaresp99@gmail.com

**La verdadera metafísica del ser nunca tuvo la fenomenología a que tenía derecho; la fenomenología moderna carece de la única metafísica que puede servirle de fundamento, y, al ser su fundamento, servirle de guía.  
Étienne Gilson. *El ser y la esencia***

## 1 • Introducción

Primero expondremos una interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles según la cual la afirmación del Principio de no contradicción (PNC) implica, de algún modo, la sustancia y esencia. Después, interpretaremos *Met. IV, 6 1011a17-1011b* y propondremos que Aristóteles sugiere una “vía fenomenológica”, que parte de los *phainómena* sensibles para afirmar y defender el PNC, implicando éste la ousía. Reconstruiremos ese itinerario a partir de la teoría de la sensación y de la imaginación en sus textos e intérpretes. En el último punto comentaremos brevemente las similitudes de la fenomenología aristotélica y la fenomenología del siglo XX.

## 2 • Del PNC a la ousía

Proponemos una interpretación del libro IV de la *Metafísica* que supone, a su vez, una interpretación del pensamiento aristotélico. Debemos, pues, exponerla, siquiera brevemente. Ésta no es compartida por todos los especialistas. V.g., Aubenque, quien hace una lectura demasiado idealista de las relaciones entre la ontología y el PNC a través del discurso (Aubenque 1987 124, 128, 361), o Calvo, que considera que el PNC es una ley del ser y que está “ontológicamente sobrecargado” (Calvo 1988). Nosotros nos situamos junto a Inciarte, Berti, Alarcón o el profesor García Marqués; y especialmente de este último, que ha dedicado varios trabajos a mostrar cómo, en *Met. IV 1007a21*, Aristóteles afirma que la negación del PNC supone la negación de la sustancia (2019 28 y 2004). El PNC y la ousía están estrechamente relacionados, hasta el punto de que Alarcón afirma que la filosofía es la aclaración de lo mostrado

en el PNC (1999 274). Ciertamente, Aubenque también señala esta conexión (1987 126), aunque no aclara su profundidad ni se detiene en ella.

Expondremos esta relación usando como hilo conductor la obra de García Marqués (2019), por ser, creemos, la más sintética y relevante, acompañándola con los lugares de la *Metafísica* y la bibliografía pertinente. La cuestión es ésta: el PNC exige una ordenación categorial consistente en la distinción rigurosa entre un sujeto y sus accidentes. De entre una serie de determinaciones, el sujeto (*hypokéimenon*) se identificará con una, y con las otras no. A esto Inciarte llama “deducción trascendental” de las categorías, porque señala la *necesidad* de que haya un sujeto determinado (1993 291).

El primer paso y núcleo fundamental de la argumentación de Aristóteles es que todo nombre debe tener un significado, y un significado *uno* (1006b13). El nervio de la argumentación “elénquica” de Aristóteles en la defensa del PNC consiste, precisamente, en obligar al adversario a decir algo con significado, porque ello supondría que algo permanece siendo lo mismo aunque le atribuyamos predicados diferentes. No sólo está prohibido predicar, verbigracia, “no-hombre” de “hombre”, sino que el que las palabras signifiquen implica distinguir tipos de predicado, porque si “hombre” está al mismo nivel que “blanco” y “músico”, los tres términos serían intercambiables entre sí, y entonces todo sería todo y nada significaría nada (1006b15).

Después Aristóteles establece la importante distinción entre significar una cosa y significar *de* una cosa para constatar la inmediata exigencia del PNC como condición del discurso (1006b22). Es decir, para garantizar la vigencia del PNC, debemos admitir que hay términos que significan por sí y términos predicados de éstos. García Marqués apunta que esta distinción corresponde en el plano lógico a la del *De interpretatione* 2, 16b6-7 entre nombre y verbo, donde sería interesante traducir, en vez de “verbo”, “lo que se predica” (2019 83). Con esta distinción, pues, Aristóteles señala la necesidad de un sujeto distinto de sus predicados, pero esto no supone comprender al sujeto como *ousía*. Hay que saber si algo es contradictorio no en cuanto nombre, sino en cuanto a la realidad, lo cual conduce a la dimensión pragmática y ontológica, pues hasta ahora nos encontrábamos a nivel del discurso. Que haya un sujeto gramatical no es suficiente: debe haber un sujeto real como fundamento de la predicación, un *hypokéimenon éschaton*, sujeto último (García Marqués 2019 89; Inciarte 1993 299). Pero no puede

ser simplemente un *hypokéimenon* indeterminado sino algo determinado. Y Aristóteles llama ousía a lo que es uno y determinado (1037b27); luego tenemos que el sujeto debe ser *uno*, en el sentido de que debe poseer una determinación esencial con que se identifique (Inciarte 1993 294), y que tal sujeto será una ousía. Ahora bien, Alarcón (1999 274) y García Marqués (2019 36) comentan, frente a Aubenque (1987), Calvo (1988) o la lectura logicista y pragmatista de Dancy (1975), que el PNC no es un principio meramente lógico ni ontológico: es un principio del conocimiento. Consiguientemente, la Metafísica es una ontognoseología (García Marqués 2008 158); a lo que hay que añadir que es también una protología (Berti 2006 78). Pero la cuestión es que los principios cognitivos se aplican a todos los entes (1005a22-23), y por eso el PNC exige un sujeto real como correlato de la predicación. Por eso Calvo yerra concediéndole primacía al PNC en el plano real (1988 54), y el error de Aubenque conducente a su dificultad para establecer tanto la unidad de la metafísica como la conexión entre la ousía y las demás categorías (1987 179) viene por no haber comprendido adecuadamente la relación PNC-ousía. Inciarte lo explica claramente: por un lado, la unidad de la metafísica está, precisamente, en la relación PNC-ousía (1994 1); por otro, lo único existente es una ousía determinada accidentalmente, no los accidentes separados (1994 295; García Marqués 2019 174).

Como se ve, la idea de Aristóteles no es “deducir” la sustancia real a partir del PNC, como si se tratara de un argumento ontológico (la noción de sustancia implica su existencia). Se trata más bien, una vez establecidas las exigencias del PNC, de ver qué hay, entre las cosas reales, que pueda cumplirlas.

Ahora conviene aclarar la diferencia que asume Aristóteles entre investigación lógica e investigación física. Son dos investigaciones distintas, pero entrelazadas (García Marqués 2019 116): la lógica investiga la ousía como sujeto, y la física, como real. La investigación lógica conduce a la esencia, que es conceptual. La física, a la ousía como forma, y últimamente como acto pleno. Hasta ahora Aristóteles sólo ha alcanzado una esencia abstracta o nominal, pero a partir de *Met.* IV 4, afrontará el estudio de qué es la esencia real (*Ibid.* 2019 137). Para hallarla propone tres criterios que una cosa debe cumplir para considerarse ousía, que pueden llamarse trascendentales en el sentido que le da Carbonell: se trata de establecer “cuáles son las condiciones

para poder afirmar que algo sea sustancia” (2013 52). García Marqués los expone claramente (2019 139). Son: 1) ser separada o separable (*choristón*) (1017b23-25, 1042a26-29), lo que supone el tránsito de la *ousía*-sujeto a la esencia según él (2019 139); 2) ser por sí (*kath'auto*), (1029a14-28); y 3) tener una definición estricta (*horismós*) (1029b18-22).

Pues bien, “sujeto” se dice en cuatro sentidos: sustrato, forma, compuesto y universal (1018b34-1021a5). Obviando los argumentos dedicados a refutar la idea del universal-sustancia, restan tres candidatos: el sustrato, entendido como materia, la forma y el compuesto (1029a3-6). Ahora bien, descartamos inmediatamente la materia porque, aunque sea sujeto —sustrato— es indeterminada (1029a7-11), incumpliendo la principal exigencia del PNC. El compuesto, por su parte, puede ser *ousía* si la materia entra en su definición como parte (1035a17-33), pero como dirá Aristóteles luego, debemos priorizar las partes formales en la definición, porque en las cosas físicas la materia se concibe en función del todo (1035b10-11). Efectivamente, comentando 1037a24-30, García-Lorente afirma confirmarse ahí que la sustancia primera es la forma —aunque no separada— y lo que define al compuesto (2018 474), afirmación que junto a la tesis general de Carbonell (2013), la exposición de Oñate y Zubía (2001 150-151) o la demostración de Mier y Terán de que lo indefinible del compuesto es su materialidad, citando 1039b28-35 (1993 113), arrumban la interpretación tradicional que entiende la *ousía* primera como compuesto, que asoma todavía, p.ej., en Berti (2006 92) o Zubiri (2016 79). Consiguientemente, en el hombre, la definición real no sería “animal racional”, sino simplemente “racional” (Inciarte 1993 300), su forma de vida: su *forma*, *eidos* (1035b27-34). Más adelante, Aristóteles afirmará que la sustancia debe ser algo uno (1037b27); consiguientemente, la definición será también algo uno: éste es el criterio definitivo para saber que la definición expresa verdaderamente la esencia (Reale 2003 67; García Marqués 2019 153). Pero tal unidad sólo puede darse porque lo que realmente expresa la definición es la diferencia específica, el *eidos*, siendo el género algo sin realidad, abstracto. La *ousía* es el *eidos*, la especie (1038a5-26), lo cual exige una investigación empírica (García Marqués 2019 153).

Para terminar con esta breve exposición, debemos pasar todavía de la *ousía* como forma o *eidos* a la *ousía* como acto o ente-lequia. Ahora conviene considerar cómo interpretan la expresión *tò tí ên êinai* García Marqués y Cal-

vo, frente a Yebra (2018 37), Berti (2006 80) y Aubenque (1987 124): el “qué era ser” se orienta a la individualidad de cada sujeto, mientras que el *tí esti*, el “qué-es”, es la quiddidad, el universal. Aristóteles no podría haber dicho que la esencia es universal, porque, de serlo, no podría haber sido ousía. El “qué era ser” implica un dativo que lo convierte en “qué es ser *para* algo” (García Marqués 2016 59), luego debe ser individual. La esencia es la ousía en tanto que *universalizable*, su lado cognoscitivo, mientras que la quiddidad es un universal, un concepto o un predicado. Consiguientemente, la ousía en su sentido más fuerte no puede ser algo estático como la quiddidad, o la esencia, si se quiere traducir así el *tí esti*. Contrariamente, como remarcó Inciarte (1993 300), Aristóteles afirma que la ousía es actividad, acto, y lo que mejor se presenta como tal son las cosas naturales, y particularmente la vida (1043b28-23). Es en este libro VIII donde, dice García Marqués, se produce la transición de la ousía-forma a la ousía-acto (2019 220). Es un acto, empero, que tiene el fin en sí mismo, un acto “pleno” e intemporal, frente al que tiene duración temporal y que Aristóteles llama “movimiento” (1048b 6-27).

### 3 • La “vía fenomenológica” en *Met.* IV 6, 1011a17-1011b

#### 3 • 1 • El texto y sus intérpretes

Expuestos, aunque brevemente, los resultados de la investigación que presupone nuestra lectura, hablemos ahora de nuestro fragmento. Se encuentra en plena crítica contra el fenomenismo relativista de Protágoras, constituyendo una parte de la llamada discusión “elénquica” (Inciarte 1993 293) en defensa del PNC. Referente al texto, hay un primer apunte desde *Met.* IV 5 1010b14 *ad fin.*, cuya base teórica se encuentra en la teoría de la sensación en *De anima* II. Que no quepa error sensorial con los sensibles propios supone ya el PNC, pues ningún sentido se contradice sobre ellos.

**Pero lo dulce, tal cual es cuando se da, no ha cambiado en absoluto, sino que ‘el sentido’ siempre está en la verdad respecto de ello, y lo que será dulce es necesariamente tal. Pero esto lo**

**eliminan todos estos razonamientos, y como tampoco existe la ousía de ninguna cosa, del mismo modo tampoco existe nada necesariamente (1010b25-27)<sup>1</sup>.**

Es decir, Aristóteles arguye que el fenomenismo relativista, consistente en una determinada interpretación de los datos sensibles, elimina la ousía. Entramos ahora al pasaje donde se vislumbra nuestra tesis: que, entonces, la correcta interpretación de los fenómenos (de lo que aparece) no viola, sino que afirma el PNC, y con ello la ousía.

Nuestro texto comienza como tal en 1011a17. Como hemos dicho, es una crítica al relativismo de Protágoras, según el cual todo lo que aparece, y todo lo que aparece a alguien, todo *phainómenon*, es verdadero. Ahora bien, como Owen (1968) demostró, los *phainómena* no consisten únicamente en datos sensoriales, sino que incluyen también los *éndoxxa*, o, podríamos decir, las interpretaciones de esos datos, lo que relacionamos con la dualidad semántica que señala Calvo comentando *De an.* III 3 427b27: las palabras *phaínesthai* y *phantasía* significan tanto “lo que aparece” como “lo que aparece a alguien”, sentido éste que implica cierta toma de posición. Contra este relativismo, Aristóteles arguye que si no todo es relativo, no será tampoco verdadero todo *phainómenon* (1011a19). Pero para establecer precisamente que no son todos verdaderos, o que no lo son en el mismo sentido, habremos de describirlos o considerarlos tal como son:

**Y es que lo que aparece es algo que aparece a alguien<sup>2</sup>. Por consiguiente, quienes buscan <imponerse por> la fuerza en la discusión, han de poner cuidado en señalar que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece (1011a17-24 énfasis mío).**

Luego describe fenómenos concretos en 1011a25:

**Es posible, en efecto, que la misma cosa parezca miel a la vista, pero no al gusto y puesto que son dos los ojos, que las cosas no**

<sup>1</sup> Utilizo la traducción de Tomás Calvo, pero dejo el término “ousía” sin traducir.

<sup>2</sup> En griego: *tò gàr phainómenon tiní esti phainómenon*.

**parezcan las mismas a la visión de uno y otro, si aquéllos son desiguales.**

La que hemos llamado “vía fenomenológica” está perfectamente caracterizada líneas más abajo, en 1011a30–1011b, lamentablemente marcada por un anacoluto, que Calvo, en su traducción, prefiere respetar, y que Yebra remeda. Dice así:

**Puesto que contra aquellos que afirman, por las razones ya expuestas, que lo que aparece es verdadero y que, por tanto, todas las cosas son por igual verdaderas y falsas —ya que no aparecen como idénticas para todos, ni tampoco como idénticas siempre para el mismo individuo, sino a menudo como contrarias al mismo tiempo (en efecto, el tacto dice que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que una sola)— pero, sin embargo, no ocurre esto en ningún caso con la misma sensación respecto de lo mismo, en el mismo sentido y en el mismo momento y, por consiguiente, esto será verdadero (énfasis mío).**

Reale interpreta ambos fragmentos adecuadamente, aunque no extrae todas las conclusiones que extraeremos.

**Admitido, con el adversario, que todo sea relativo, sin embargo será necesario determinar los términos precisos en que tiene lugar la apariencia: cada apariencia es una apariencia para alguien, en un tiempo dado, en un lugar dado y de una manera dada. Ahora, una vez establecido esto, se encontrará que todas las pretendidas contradicciones de las percepciones sensibles desaparecen: el mismo sentido, en las mismas e idénticas condiciones, nunca suministra testimonios contradictorios (2009 871).**

Vemos, que, según Aristóteles, la adecuada descripción de “lo que aparece”, i.e., los *phainómena*, revela que éstos no se contradicen, y propone y realiza tal descripción. En el contexto del fragmento ello implica que ésta constituye la afirmación del PNC y su defensa. Reale, empero, no sugiere que



debido a la conexión entre el PNC y la ousía, aquél funge como un *medium quo* entre la descripción adecuada de los fenómenos y la ousía. Por eso hablamos de una “vía fenomenológica”, que ciertamente Aristóteles no desarrolla, y que guarda cierta semejanza con la fenomenología del siglo XX.

Los comentaristas, empero, omiten habitualmente el pasaje; v.g. Ross (1975 I 281), quien tampoco sugiere nada. Igualmente Calvo y Yebra se limitan a señalar el evidente anacoluto que desfigura el texto.

Comentario especial merece Kirwan (1993), porque traduce *phainómenon*, *pháinetai* y *pháínesthai* como *imagined*. Fundamentando su traducción (1993 105) alude al *Teeteto*, donde Platón, exponiendo las tesis de Protágoras, usa *dokein*. Según Kirwan, Aristóteles se refiere a lo mismo, pero usa *pháínesthai* por tener una gama semántica mayor. Además, afirma que *phantasia* no significa “apariencia”, sino “imaginación”. Schoefield (1995 258, 267), p.ej., critica esta traducción, pues arruina (*spoilt*) el pasaje. Efectivamente, aunque juzgamos adecuada la interpretación de Kirwan, pues afirma sobre nuestro pasaje, aunque brevemente, que Aristóteles dice que tomando “lo imaginado” como tal, no se sigue la violación del PNC (1993 114), es confusoria. Aristóteles claramente afirma que algo distinto del sujeto, i.e., un *phainómenon*, “se aparece”, no que sea “aparecido por” el sujeto, es decir, “imaginado” por él. Como mucho, manteniendo el sentido del texto y su traducción, deberíamos traducir algo así como “lo que se ofrece o se presenta en o como imagen a alguien”, porque una traducción posible para *phantasma* es “lo presentado” (Cappelletti 1980 115), aunque “apariencia” sea su sentido general (Frede 1995 280).

Otro texto paralelo, suerte de resumen del anterior, del que se concluye lo mismo, es *Met.* XI, 6 1063a 26–28<sup>3</sup>. Dice:

**En efecto, parece que atribuyen a la misma cosa los predicados contradictorios porque suponen que la cantidad no permanece idéntica en los cuerpos y que, por ello, la misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la ousía pertenece a lo cualitativo. Y ésta**

3 Preferimos no participar en la discusión sobre la autenticidad de este libro, resumida por Oñate y Zubía (2001 27), que Berti (2006 124) considera espurio, pues sea o no una interpretación posterior a la redacción de Aristóteles del texto paralelo en IV, para nuestros propósitos no añade nada nuevo.

### **es de naturaleza determinada, mientras que la cantidad es de naturaleza indeterminada.**

Aquí se interpretan los datos sensibles como algo cuantitativo que presumiblemente funge como predicado según la categoría de la cantidad, siendo la ousía otro tipo de predicado. La correcta interpretación de estos datos, pues, conduce a diferenciarlos de la ousía. Sobre el texto, Reale (2009 1211) se limita a reenviar a su comentario sobre IV 6, ya expuesto. El sentido de ambos textos aparece claro: el fenomenismo relativista de Protágoras imposibilita el PNC, y como dice en 1010b25-27, impide incluso que exista nada. Los sofistas obcecados en negarlo lo hacen “por el gusto de discutir” (1011b).

### **3 · 2 · Nuestra interpretación**

Ya hemos aclarado cómo entendemos este texto. Nuestra tesis es que Aristóteles sugiere, pero no desarrolla, una “vía fenomenológica”, cuyo objetivo es la afirmación y defensa del PNC y, ulteriormente, de la sustancia o esencia, de la ousía. Hay, pues, un camino que va, en la *Metafísica*, de los fenómenos a la esencia, incorporando una suerte de fenomenología como momento metodológico. Ahora debemos reconstruir esta vía. Podemos dividir tal camino, según el texto, en dos partes: la primera corresponde a “lo que aparece”, y la otra trata de su determinación, a saber, “a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece”, y que podemos resumir en el rótulo “como aparece”. Debemos, pues, investigar qué hay en el *corpus aristotelicum* que dé cuenta de 1) lo que aparece y 2) como aparece.

#### *3 · 2 · 1 · “Lo que aparece”*

“Lo que aparece” guarda en Aristóteles una importante conexión con la *phantasia* o imaginación, cuya teorización general está en *De an.* III, 3, y su aplicación en varios de los tratados de los *Parva naturalia* (Wedin 1988 1). Pero al establecer esta conexión dudamos, pues el texto de la *Metafísica* dice *phainómenon* y *phainetai*, y aunque leemos también *phainesthai*, no aparecen ni *phantasia* ni *phantasma*. Y, efectivamente, la conexión entre *phainómenon* y *phantasia* se ha problematizado en ocasiones, v.g., por Wedin (1988 64),

aunque insuficientemente. Contraria a la opinión de Wedin es Scheiter, quien considera que la *phantasia* sí explica las apariencias, los *phainómena* (2012 252, 265), o García del Castillo, quien afirma que el término *phantasia* “hace referencia a la visión, a lo que se muestra o aparece” (1995 30). En cualquier caso, la relación entre ambos términos irá clarificándose.

La teoría de la imaginación aparece en *De an.* III, 3. Wedin separa el texto en tres partes (1988 23), de las cuales sólo la última, 428b10-429a10 trataría de la que llama “teoría canónica de la imaginación”. En 429a1 leemos lo siguiente: “La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”, así como en 427b16-17 Aristóteles afirma que sin sensación no hay imaginación. También en 428b10-11: “la imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación”, es decir, que, como tal, las imágenes de la imaginación no son ni verdaderas ni falsas (García del Castillo 1995 28), sino neutrales, al contrario que la opinión, siempre “obligada” por la verdad o falsedad, porque nadie creería lo que sabe falso. Asimismo, precisamente por necesitar la sensación, la imaginación es representación de lo ausente (Cappelletti 1980 115; Wedin 1988 24, 140), entiéndase, de lo sensible ausente, y consiguientemente origina una imagen en nosotros (*De an.* 428a2). Tenemos, entonces, tres rasgos que caracterizan la imaginación: 1) es dependiente de la sensación, 2) reproductiva y 3) neutral. Añadamos otro sumamente importante y ciertamente enigmático: que sin las imágenes no podemos pensar, que actualizan el intelecto.

Que la imaginación sea un “movimiento” de la sensación significa que supone una *alteración* del sentido por el sensible, que perdura aun cuando la afección del sentido ha cesado (García del Castillo 1995 21); por eso para imaginar no necesitamos la presencia del objeto, contrariamente como sucede con la sensación. La teoría de la sensación en Aristóteles puede resumirse así. Por un lado, los cuerpos portan formas sensibles que afectan a los órganos de los sentidos como un anillo sobre la cera (*De an.* 424a20), i.e., dejando sólo la forma sin la materia. Consiguientemente, la definición que al final da Aristóteles de sentido es la percepción de la forma sin la materia (424a 17-22). Scheiter revela cuán importante es la fisiología aristotélica para el análisis de la sensación: al percibir un objeto, su forma sensible altera el órgano “impresionándolo”, impresión que va, por la sangre, hasta el cora-

zón, siendo en este momento cuando puede decirse que percibimos el objeto sensible (2012 257). Y por otro lado, Aristóteles distingue cinco sentidos y tres tipos de sensibles: sensibles propios, comunes y por accidente (*De an.* II, 6). Los sensibles propios son los de cada sentido, v.g., de la vista es la luz; y es muy interesante que afirme que nunca yerran, o que lo hacen mínimamente (418a 10-15). Esto no significa que el sentido yerre sobre qué está percibiendo, sino que, si percibe su sensible propio, prácticamente nunca errará. El sensible por accidente, por su parte, “acompaña” al o “coincide” con el sensible propio (418a 20-24), y se identifica con la sustancia o ousía. La vista percibe propiamente el blanco, y accidentalmente la taza blanca. Y sobre éste Aristóteles afirma que la posibilidad de error es mayor que con el sensible propio. El sensible común, que es donde mayor error cabe esperar, no posee ningún órgano particular (418a20), pues consiste en la percepción de sensibles tales como la figura o el movimiento (Scheiter 2012 265).

Pues bien: las imágenes serán representaciones de los datos aportados por los sentidos en estos términos, pues la función de la imaginación, como dijimos, es reproducirlos. Sobre el carácter de las imágenes o *phantásmata* ha habido múltiples interpretaciones. Si se forman después o durante la sensación, si son objetivas (Bacca) o si son imágenes pictóricas al estilo del empirismo inglés (Schofield y Nussbaum). Ya está claro que suponen una mayor desmaterialización del objeto que la sensación (Cappelletti 1980 122; Bacca 1967 122). Que sean objetivas, tesis de Bacca, lo juzgamos insostenible. Según él, las imágenes o fenómenos “puros” son formas que actualizan la luz, acto de lo diáfano, cuyo ser consiste en un puro presentarse (1967 24, 30), siendo la fantasía la facultad encargada de percibir estos *phantásmata*, que pululan por el mundo y se aparecen en sueños, pues en el estado de vigilia estamos demasiado acostumbrados a la “fijeza” de las impresiones (1967 32). Pero esto ni Aristóteles lo sostuvo ni hubiera podido, por dos razones: 1) porque la doctrina de la materia propia impide que una forma actualice cualquier materia (*Met.* VIII 1044a 15-17); 2) porque que las imágenes se aparezcan más frecuente o libremente en el sueño lo explica con mayor coherencia y apoyo textual Frede (1995 287):

**(...) ya que no hay ninguna facultad propia en el alma que ‘mantenga el orden,’ las *phantasiai* pueden convertirse en meras apariencias que vagan dentro y fuera de nuestra conciencia,**

**que reaparezcan en sueños, o nos hagan delirar con fiebre. Por esa misma razón, Aristóteles no trata la *phantastiké* como una facultad separada del alma, sino que la considera como un fenómeno que sobreviene a la percepción sensorial.**

En este sentido, no hay ninguna razón para considerar las *phantasiai*, *phantásmata* o *phainómena* como objetivas, además de que, según nuestro pasaje de la *Metafísica*, Aristóteles aclara que su descripción adecuada supone fijarlas como son, a saber, *para alguien*. Sobre que la fantasía no sea una facultad, hablaremos enseguida.

Por otra parte, que la imaginación no forma imágenes en sentido pictórico, lo han demostrado con suficiencia Frede (1995 286) y Scheiter (2012 252). Pero además parece sugerirlo el mismo Aristóteles (*De an.* 429a 2-4): la *phantasia* se llama así porque el sentido principal es la vista, y su sensible propio, la luz; pero ésta es movimiento producido por la sensación, i.e., por cualquier sentido. Sobre el momento cuando se producen las imágenes, sigo a Scheiter (2012 269), que comentando *De an.* 428a2, afirma que

**Las impresiones que las formas sensibles hacen en los órganos sensoriales y que se almacenan en el órgano del sentido primario son impresiones reales que se forman a través de la percepción sensorial y son capaces de recordarse en otro momento.**

Pero explica también que el proceso en que imágenes y sensación se combinan e involucran, aunque sea contemporáneo, no tiene por qué ser consciente (2012 275). También es adecuada la interpretación de Engmann, según la cual parece necesario que haya una imaginación contemporánea a la percepción (1976 263).

Hemos visto en qué sentido las imágenes dependen de las impresiones sensibles y, en un aspecto, de qué son imágenes: de cualquier dato sensorial; y consiguientemente son relativas al sujeto. Entendemos, así, por qué Aristóteles adscribe los *phainómena* a los datos sensibles —la vista, en el fragmento— y los describe como siendo *para alguien*. Ahora debemos profundizar cómo son estas imágenes, y en qué sentido el intelecto no puede

pensar sin ellas. En otra sección veremos el tercer carácter de las imágenes, la neutralidad.

Este punto es muy importante. Vayamos a los *Analytica posteriora*, 100a3-9, donde leemos lo siguiente:

**Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, ‘como’ lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, ‘surge el’ principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, ‘principio’ del arte, si de lo que es, ‘principio’ de la ciencia.**

Comentando este pasaje, Carbonell (2015 647) nota que parece haber un paso intermedio entre la memoria y la comprensión de los principios: la captación del universal entero que reposa en el alma. Primero habría un universal difuso, punto de partida de la investigación, con que nos vamos familiarizando, siendo provisional (2015 648):

**Para acumular observación hace falta algún tipo de unidad: una opinión, una ficción imaginativa, que permita observar adecuadamente los fenómenos. La percepción ciega de datos no es discriminativa, sino que exige una cierta configuración previa, una cierta unidad provisional en la que las observaciones encuentren su sentido.**

La experiencia, pues, origina una universalización primitiva, que en *Met.* 981a5-7 Aristóteles llama *hypólepsis* (2015 649). La actividad que constituye tal universal, que es *provisional*, *vago* y paso intermedio entre la experiencia y el *nous*, es la imaginación (2015 650). Ésta tiene la capacidad activa de *construir una ficción* de la realidad como totalidad que da sentido (2015 652). “El papel constructor de ‘totalidad’ únicamente puede jugarlo algo unitario: la imagen generalizada que puede proveer la imaginación y que podemos llamar una suerte de conjetura o *hypólepsis*, ficticia pero autorizada” (2015 653), opinión solidaria de la de Owen: los *phainómena* son tanto datos

sensoriales como *éndoxa*, pero ahora vemos que éstos son *también imágenes*, y por eso ambos sentidos del término guardan unidad.

Según Carbonell, consiguientemente, la imaginación configura imágenes a partir de los datos sensibles que constituyen un universal que es, por así decirlo, alimento del *nous*, siendo el *medium* entre sensibilidad e intelecto. Acerca del rol cognitivo de las imágenes, Scheiter hace una lectura similar: analiza el mismo pasaje de *An. Post.* y afirma que cuando Aristóteles dice “memoria” realmente refiere a la fantasía, porque es la capacidad de preservar sensaciones (2012 262); pero, además, dice que llega un momento cuando las impresiones del objeto se combinan para formar una imagen única, y también que los rasgos particulares desaparecen de la imagen. P.ej., tenemos impresiones de dos árboles distintos, pero la imagen del “árbol” que constituye la imaginación y que es única, aunque provenga de la percepción, no la experimentamos. Este proceso implica que no podremos percibir árboles *antes* de haber formado su imagen unificada, pues antes de adquirirla sólo percibíamos sensibles propios (2012 263). Aquí probablemente sigan a Frede y Wedin. Frede dice que hay un hueco entre la percepción y la razón que la imaginación completa. En este sentido cumple dos roles: 1) sintetizar y retener los sensibles; 2) aplicar pensamiento a los objetos de la percepción (1995 283). Además, dice, Aristóteles parece sugerir que la sensación es individual, v.g. sólo de colores, pero la “visión panorámica” de una estantería sería una “fantasía”, una “síntesis que percibo ahora mismo y lo que he percibido hace un segundo, etc.” (1995 284, 287). Wedin dice cosas similares (1988 43). De las experiencias repetidas se constituye una forma (*logon*) que parece ser producto de la imaginación, un *phantásmata*.

Resumiendo, el carácter de los *phantásmata* o *phainómena* que constituye la imaginación es una imagen que unifica o sintetiza los datos sensibles y que, al menos en uno de sus usos, funge como *hypólepsis*, ficción imaginativa, *logos* o forma que supone el paso entre la experiencia, formada por la acumulación temporal de sensaciones, y el *nous*.

Veamos ahora brevemente el carácter de la *phantasia* como tal. Esta palabra parece designar al tiempo el producto y la “facultad” o capacidad. La mayoría de intérpretes coinciden en no considerarla una facultad, aunque la opinión de Wedin al negar que haya en Aristóteles nada parecido a “imaginar” (1988 55) es excesiva. Queda claro, desde nuestro pasaje, que

Aristóteles afirma que hay algo que se nos aparece como pura apariencia o imagen, y que podemos considerarla en cuanto tal. Aunque la imaginación no sea una facultad en el sentido en que lo son el intelecto o la sensación, sí es una “capacidad”, a veces pasiva, como en los ensueños, otras activa, como en su aspecto lúdico (García del Castillo 1995 30).

### 3 · 2 · 2 · “Como aparece”

Resta tratar el aspecto “neutral” de la imagen. Nuestra tesis es que a esto se refiere Aristóteles cuando dice “lo que aparece en la medida en que y como aparece”. Aristóteles establece claramente que la imaginación se distingue de la opinión, de la percepción y de su combinación (*De an.* 427b14). Pero “desemboca siempre en la verdad o el error, en la medida en que toda imagen necesariamente debe corresponder o no a una sensación verdadera” (Cappelletti 1980 120; cf. *De an.* 428b18-19). Concordamos con la interpretación de Calvo a *De an.* 428a1-5 y con García del Castillo (1995 28) sobre el carácter neutral de la imaginación; añadimos empero que la fantasía conduce al conocimiento sin serlo, como un “medio” que es provisional. Frente a la opinión, pues, la imaginación tiene libertad no para ser falsa, sino neutral (*De an.* 427b16-21).

La imagen hereda las propiedades de la sensación; consiguientemente habrá mayor certeza o adecuación con el objeto real cuando el sensible reproducido sea propio, menor cuando sea por accidente, y aun ínfima siendo común. Aun con todo, hay un sentido en que Aristóteles dice que la imaginación es casi siempre falsa: porque la verdad de la percepción se determina por la adecuación con el objeto percibido presente, y la imaginación precisamente representa lo ausente (*De an.* 428a12-15). Por otra parte, en el sentido anteriormente indicado en que la imaginación combina las impresiones de los sensibles propios formando imágenes, también puede ser verdadera o falsa, pues la combinación de diferentes colores lejanos puede parecernos un hombre, pero al acercarnos vemos que no lo es.

No obstante, cabe pensar que si consideramos la imagen como “lo que aparece en la medida en que y como aparece”, examinando su génesis pero sabiendo que *qua* imagen no refiere a nada, que es un *phantasma* pero no un



*eikón*, es efectivamente “neutra”, ni verdadera ni falsa. Interpretamos así *De memoria* 450b21-32:

**(...) de igual modo que la figura dibujada en un cuadro es una figura y una imagen —y aunque es una y la misma, es ambas cosas, pero la esencia no es la misma para ambas y es posible contemplarla con la mente como figura y como imagen—, así también es preciso considerar la imagen que hay en nosotros como tal imagen por sí misma, al tiempo que como imagen de otra cosa. De este modo, en la medida en que se la considere por sí misma, es un objeto de contemplación (*theórema*) o imagen (*phantasma*), pero en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia (*eikón*) y un recordatorio (énfasis mío).**

Así como 451a3-7:

**Una determinada imagen puede suscitar en nosotros el recuerdo de otra cosa vista u oída antes. En ese momento, la imagen deja de ser considerada por sí misma y pasa a ser considerada como el punto de partida para tratar de recordar lo que tal imagen ha suscitado (énfasis mío).**

En la propia definición que da Aristóteles de la memoria vemos posible considerar la imagen como tal: “Por tanto, queda dicho qué es la memoria y el recordar: la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es imagen” (451a15).

Aunque no podemos detenernos en el análisis aristotélico de la memoria, la evidencia textual es clara: en *De memoria* Aristóteles nos da la clave para interpretar *Met.* 1011a17-1011b, pues afirma que una imagen puede considerarse “como lo que aparece y en la medida en que y como aparece”, rasgo que garantiza su neutralidad. Aunque Aristóteles llama *phantasma* a la imagen considerada como tal, que decimos que es neutra, y a la imagen sensorial, que será “casi siempre falsa”, hay que atender al contexto donde consideramos al *phantasma*. De nuevo, si lo consideramos como recuerdo, que es un *eikón*, será casi siempre falso. Pero si lo consideramos como ima-

gen, como *theórema*, no puede ser verdadero ni falso, pues no lo comparamos. Sobre esto son valiosas las observaciones de Wedin: “una parte del alma se dice que interpreta la imagen de una determinada manera, en el caso del pensamiento, y de otra, en el caso de la memoria. La interpretación es esencial porque la imagen es la misma en cada caso” (1988 139). Pero no hay que darle, pensamos, a *theórema* el sentido de “concepto”, pues Aristóteles parece referirse a un uso meramente contemplativo de la imagen —como mirando un cuadro—; además, que el *nous* no piense sin imágenes no significa que sean su “materia”, porque eso trivializaría las notas que da Aristóteles al inteligir (*De an.* 430a1-9) y al intelecto agente (*De an.* III 5).

### 3 · 3 · Recapitulación

Leyendo *Met.* 1011a17-1011b buscábamos, en el *corpus aristotelicum*, el sentido de las expresiones “lo que aparece” y “como aparece”. Hallamos que “lo que aparece” es una imagen constituida por una capacidad —no facultad— del alma, la imaginación, que combina las impresiones sensibles y forma una imagen, *phantasma*, que a veces es también *phainómenon* en el sentido apuntado por Carbonell (ficción imaginativa) y Owen (*éndoxon*). A su vez, Aristóteles mismo, en *De memoria*, da las claves para la consideración de esta imagen, en relación al recuerdo. Podemos considerarla como mera imagen, *theórema*, o como *eikón*, recuerdo.

Consiguientemente, la correcta descripción de la imagen como tal implica la afirmación del PNC, y sirve, en el contexto de *Metafísica* IV 6, para su defensa, porque las imágenes formadas a partir de las impresiones sensibles no son contradictorias consideradas *qua* imágenes, pues mientras los ojos dicen que una mesa, v.g., es una, los dedos que muchas, y el oído, pues no hace ruido, que nada, analizando detenidamente estos datos, reproduciéndolos imaginativamente, no como *eikónes*, copias, sino como *phantásmata*, discernimos que no vienen mezclados, ni refieren a objetos diferentes, que “no ocurre esto en ningún caso con la misma sensación respecto de *lo mismo*, *en el mismo sentido y en el mismo momento*” y, en suma, que “no todo lo que aparece es verdadero”, en el sentido de que cada fenómeno, contrariamente al sentir de Protágoras, no es un objeto diferente, sino una imagen formada a partir de una alteración en el órgano sensorial. Pero afirmar el PNC implica la

distinción categorial entre sujeto y predicado, la ousía-sujeto, la ousía-forma y la ousía-acto. En definitiva, parece que Aristóteles propone, sin desarrollar —desarrollo que hemos intentado efectuar pero ni mucho menos agotar— una “vía fenomenológica”, que parte de las imágenes consideradas como tal para afirmar el PNC, cuyas exigencias sólo cumplen la sustancia o esencia. Es una vía que va de los fenómenos a la esencia.

Este itinerario, empero, no corresponde a la epistemología “canónica” aristotélica. Aristóteles elaboró la conocida teoría del conocimiento sensible, ya señalada, según la cual de las formas sensibles el *nous* abstrae las inteligibles, los universales, y de donde extrae los principios de la ciencia. La “vía fenomenológica”, como decimos, Aristóteles se limitó a sugerirla; no es una teoría del conocimiento como tal, ni una mera ontología. Tiene el carácter de la *Metafísica* y del PNC: es una vía ontognoseológica, que, según vimos, obliga a considerar de igual modo los objetos y la estructura subjetiva a la que se aparecen.

## 4 • La “vía fenomenológica” y la Fenomenología

Si la Fenomenología es “ciencia de fenómenos” o “descripción de fenómenos” (Zirión 1987 285), claramente el proyecto metafísico aristotélico incluiría un momento fenomenológico a modo de método o “vía”, como vimos. Pero aun si la Fenomenología, obviando la disparidad de los fenomenólogos en cuanto a su definición o carácter (Gadamer 2016 71) se enfrenta a un cuerpo de problemas más o menos homogéneo, sea para resolverlos o disolverlos, tales como la reducción (Landgrebe 1968 116; San Martín 1986 12), la constitución (San Martín 22) o la intencionalidad (*Ibid* 223; Husserl 1993 198ss) también podemos afirmar que Aristóteles, si bien no se enfrentó a esos problemas, sí podría haberlo hecho.

Pese a su carácter paladinamente diverso, puede entenderse que Aristóteles realiza una reducción en nuestro pasaje: se ciñe a lo que y como aparece, lo “reconduce” y “cambia de perspectiva” (San Martín 1986 37) para hallar el origen de los fenómenos, y los considera en sí mismos, como exige la Fenomenología (*Ibid* 196). La “vía fenomenológica” es un momento previo a la *Metafísica* que efectúa la reducción y regresa a la donación fenoménica

(Gadamer 2016 75). Se remonta hasta las “multiplicidades constituyentes” (Landgrebe 1968 53), aunque no halle allí el binomio noesis-nóema, y guía la Metafísica (*Ibid* 125). La constitución, que en Husserl exige un análisis del tiempo (2002 59), consistente en un “movimiento de reconstrucción” que sigue a la reducción (Gadamer 2016 98), está también en Aristóteles, en la función sintética de la imaginación. La intencionalidad, empero, no aparece en nuestra reconstrucción de la “vía fenomenológica”, y mucho menos el apriori de correlación universal, ajeno al sentir aristotélico, porque para él, por usar la terminología de Zubiri, las cosas son “de suyo”; pero no podemos ni intentar analizar este punto. Consiguientemente, aventuramos que no puede entenderse la fenomenología aristotélica como “análisis intencional” (San Martín 1986 252), aun cuando los fenómenos sólo se den “a alguien”.

Pero la mayor distancia entre ambas fenomenologías está en su carácter, patente, v.g., en sus concepciones ontológicas. Para Aristóteles la esencia es, últimamente, una actividad *real*. Para Husserl, siguiendo a Zubiri (2016 26), es “sentido” constituido por la conciencia que constituye también las “ontologías regionales” (Husserl 1993 208-209). No necesitamos mayor comparación para constatar las diferencias; pero debe entenderse que *puede comparárselas*. Pues es Fenomenología el “conservadurismo” de Scheler, marcado por el rechazo al viraje trascendental de *Ideas* y reticente en su esencialismo (2001 103-104; Moreno 2000 18), o la ontología hermenéutica del análisis existencial de Heidegger (2001 48), que rechaza la reducción, o la desustancialización de la conciencia en la “fenomenología ontológica”, existencialista, de Sartre (1993 26), y también Levinas es fenomenólogo, aunque rechaza la intencionalidad como estructura de la conciencia (2002 52) y traspase el planteamiento existencialista-heideggeriano —y husserliano— en la noción de “rostro” (*Ibid* 75, 89). Consiguientemente, la “vía fenomenológica” será perfectamente Fenomenología; uno de los caminos, junto al cartesiano (San Martín 1986 39), que pudo proponer Husserl. La fenomenología husserliana exige *una* metafísica; la metafísica aristotélica, *otra* fenomenología.

## 5 • Conclusiones

La “vía fenomenológica” en *Met. IV*, 6 1011a17-1011b analiza los datos sensoriales como fenómenos, *phantasmatas* o imágenes y, a diferencia de la epistemología “canónica” aristotélica, se limita a describir la imagen *qua* imagen, hallando que no es contradictoria y afirmando, consiguientemente, el PNC. A la afirmación del PNC sigue como exigencia la determinación del significado en el plano discursivo, y la de un sujeto determinado esencialmente en el plano semántico y ontológico, y a esto a su vez sigue la deducción de la sustancia como acto pleno. Es una vía, por tanto, que va del fenómeno a la esencia y que requiere, para su comprensión, dar cuenta de la estructura del sujeto junto a la del objeto, de manera similar a la Fenomenología del siglo XX iniciada por Husserl. La Metafísica aristotélica es por tanto una protología que envuelve los principios del ser, y una ontognoseología, porque trata tanto del ser como de su conocimiento. A esto añadimos que tiene también como “momento metodológico” ingrediente una fenomenología, que no es la fenomenología trascendental husserliana, pero sí una fenomenología *sui generis*.

## 6 • Bibliografía

- Alarcón, Enrique. “El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles, *Acta philosophica* 8 (1999): 271-277.
- Annas, Julia. “Aristotle on the memory and the self”. *Essays on Aristotle’s De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 297-313.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (órganon) II*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles, *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra. Barcelona: RBA, 2018.

- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987.
- Berti, Enrico. *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2006.
- Calvo Martínez, Tomás. “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, *Methexis I* (1988): 53-70.
- Cappelletti, Ángel. “La teoría aristotélica de la fantasía”, *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica* 48 (1980): 115-123.
- Carbonell Fernandez, Claudia Patricia. “La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de identidad”. *Estudios de filosofía* 48 (2013): 49-72.
- Carbonell, Claudia. “Aristóteles imagina ‘lo que es’. Dialéctica y *phantasia* en el origen del conocimiento”, *Pensamiento* 71/267 (2015): 645-658.
- Dancy, Russell. *Sense and contradiction. A study in Aristotle*. Dordrecht: Reidel, 1975.
- Engmann, Joyce, “Imagination and Truth in Aristotle”, *Journal of Philosophy* 14/3 (1976): 259-265.
- Frede, Dorothea. “The cognitive role of *Phantasia* in Aristotle”. *Essays on Aristotle’s De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksensberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 280-297.
- Gadamer, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Síntesis, 2016.
- García Bacca, Juan David. *Gnoseología y ontología en Aristóteles*. Caracas: Universidad Central, 1967.
- García del Castillo, Pablo. “Aristóteles, De anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación”, *Azafea* 3 (1995): 11-32.
- García-Lorente, José Antonio. “El estatuto de la forma en el libro Zeta de la Metafísica”. *Anuario filosófico* 51/3 (2018): 461-483.
- García Marqués, Alfonso. “Los que eso dicen destruyen totalmente la sustancia y lo que era ser”. *Las raíces de la cultura europea*. Ed. J. Solana Dueso y otros. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004. 67-77.
- García Marqués, Alfonso. “Τὸ τί ἐν εἶναι, τὸ τί ἐστὶ, τὸ ὄν: su sentido y traducción”, *Convivium*, 29/30 (2016-17): 49-77.

- García Marqués, Alfonso. *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Madrid: Dykinson, 2019.
- Kirwan, Christopher. *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 2001.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos. Madrid: FCE, 1993.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Inciarte, Fernando. "La identidad del sujeto individual según Aristóteles", *Anuario filosófico* 26 (1993): 289-302.
- Inciarte, Fernando. "Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994): 1-21.
- Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Buenos aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Mier y Terán Sierra, Rocío. "La definición: acceso a la sustancia sensible en el pensamiento de Aristóteles", *Tópicos* 3 (1993): 111-115.
- Moreno, César. *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen II. Entusiasmos y disidencias*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Oñate y Zubía, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Owen, G.E.L., "Tithénai ta phainómena". *Modern studies in philosophy. Aristotle*. Ed. J.M.E. Moravcsik. London: Palgrave Macmillan, 1968.
- Scheiter, Krisanna. "Images, appearances, and Phantasia in Aristotle". *Phronesis* 57 (2012): 251-278.
- Schofield, Malcolm. "Aristotle on the Imagination". *Essays on Aristotle's De anima*. Ed. Martha Nussbaum y Amélie Roksberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. 250-280.
- Reale, Giovanni. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- Reale, Giovanni. *Metafísica di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2009.
- Ross, David. *Aristotle's Metaphysics*, 2 volúmenes. Oxford: Clarendon Press, 1975.

- Ruiz Fernández, José. *Sobre el sentido de la fenomenología*. Madrid: Síntesis, 2008.
- San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós editores, 2001.
- Valdés Villanueva, Luis M. (ed.), *Aristóteles, Categorías, De Interpretatione. Porfirio, Isagoge*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Wedin, Michael. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Ziri6n, Antonio. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología". *Diánoia* 33 (1987): 283-299.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 2016.



# La filosofía como creación de conceptos: implicaciones libertarias de Deleuze mediante Leibniz.

Philosophy as the creation of concepts: Deleuze's libertarian implications through Leibniz.

**Juan Manuel Cabrera Romero<sup>1</sup>**

Universidad Autónoma de Querétaro, México

Recibido 9 febrero 2024 • Aceptado 26 mayo 2024

## Resumen

La contribución principal de este trabajo consiste en un análisis específico de la filosofía de Gilles Deleuze que muestra cómo la creación de conceptos en la filosofía puede tener implicaciones libertarias, para ello el autor parte del supuesto de que el sistema filosófico de Deleuze se contrapone a todo emprendimiento filosófico que pretenda justificar el presente bajo su forma de sistema capitalista. En un primer momento, se analizará la filosofía en tanto que creación de conceptos y la manera de cómo esta creación se vincula cómo se vincula con las líneas de fuga, así como los procesos de subjetivación. Después, el análisis se concentrará en la lectura que hace Deleuze de Leibniz para destacar las implicaciones libertarias de la filosofía deleuziana.

*Palabras clave:* Filosofía; Creación de conceptos; Deleuze; Leibniz.

## Abstract

The main contribution of this work consists of a specific analysis of the philosophy of Gilles Deleuze that shows how the creation of concepts in philosophy can have libertarian implications, for this the author assumes that Deleuze's philosophical system is opposed to everything. philosophical undertaking that seeks to justify the present in its form as a capitalist system. At first, philosophy will be analyzed as the creation of concepts and the way in which this creation is linked, how it is linked with the lines of flight, as well as the processes of subjectivation. The analysis will then focus on Deleuze's reading of Leibniz to highlight the libertarian implications of Deleuzian philosophy.

*Keywords:* Philosophy; Creation of concepts; Deleuze; Leibniz.

1. Cabrerensismanuel@yahoo.com.mx

## 1 • Introducción

No trato de hacer una apología del pensamiento deleuziano. Pero Deleuze me permite indagar sobre la marginalidad o los hombres infames destinados a morir en el anonimato. No puedo negar que Deleuze no representa a los marginales. Pero el tópico de la subjetivación me ha permitido profundizar en el pensamiento deleuziano.

No ha sido fácil establecer un vínculo de este autor francés con un pensamiento libertario caracterizado por establecer líneas de fuga ahí donde la vida está estancada. En todo caso, estoy consciente de que el pensamiento deleuziano busca transformar la manera en que entendemos la realidad, la subjetividad y el pensamiento mismo rechazando la dualidad, explorando la multiplicidad y creando conceptos.

Estoy consciente de que Deleuze piensa la filosofía política desde la inmanencia o los conceptos que son estilos de vida. Tampoco soy un defensor a ultranza de la marginalidad. Sólo estoy empeñado en señalar un acercamiento distinto a la política. En este tenor, emprendo un aprendizaje con Deleuze. No ignoro que los movimientos libertarios pueden devenir en autoritarismos. Pero *dejo que Deleuze demuestre si él es libertario y si Leibniz influye en él.*

Reconozco que la dificultad en la realización de este trabajo consiste en que no es convincente proponer a Deleuze como un pensador libertario y leibniziano. Decido indagar si Deleuze es un pensador anarquista, como lo señalan los postanarquistas.

Deleuze sólo está empeñado en realizar proyectos al margen de lo establecido o del Estado. No sé por qué sospecho que Leibniz influye en Deleuze. He insistido en esta relación, porque me parece que ha sido muy poco estudiada.

## 2 • la filosofía como creación de conceptos

El tema de la expresión de la filosofía como creación de conceptos es adoptado por Gilles Deleuze en algunas de sus obras: aparece desde *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *El bergsonismo* (1968) y *Diferencia y repeti-*

ción (1969), y continúa hasta el tercer período de la filosofía deleuziana. En este sentido, la expresión de la filosofía como creación de conceptos puede ser rastreada en *El Anti Edipo* (1972), *Mil Mesetas* (1980), *¿Qué es la filosofía?* (1991) y *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía* (2006).

Frente a quienes sostienen que el tópico de la filosofía como creación de conceptos es un tema tardío en el pensamiento deleuziano, es menester decir que este filósofo francés, en *Spinoza y el problema de la expresión*, sostiene que la fuerza de una filosofía radica en los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido, y que atribuyen una nueva circunscripción a las cosas y a las acciones. Pasa o sucede que esos conceptos son reclamados por el tiempo, cargados de un sentido colectivo con base en las exigencias de una época y son redescubiertos, creados o recreados por varios autores al mismo tiempo. Es así, para Spinoza y Leibniz, el concepto de expresión, que muestra una carga anticartesiana, desde dos puntos de vista muy diferentes. El concepto de expresión implica un redescubrimiento de la Naturaleza y de su potencia, una re-creación de la lógica y de la ontología (Deleuze 1999 319).

En *El bergsonismo* (1968), Deleuze sostiene que Bergson es uno de los filósofos que asignan a la filosofía *abrirse a lo inhumano* (Deleuze 1987 25). En este tenor, el autor asumiría que sobrepasar la condición humana es el sentido de la filosofía, ya que nuestra condición nos condena a *vivir entre los mixtos mal analizados* y a ser nosotros mismos en un *mixto mal analizado*. Pero esta ampliación no consiste en sobre pasar la experiencia hasta los conceptos, tal como sostiene Gilles Deleuze: “*porque los conceptos definen solamente, a la manera de Kant, las condiciones de toda experiencia posible en general*” (Deleuze 1987 26).

Ahora bien, continuando con la caracterización de esta problemática planteada por la filosofía de Gilles Deleuze como creación de conceptos, es importante mencionar que en *Diferencia y repetición* (1968), afirma que el empirismo trata el concepto como objeto de encuentro, como un aquí-ahora, o más bien como un *Erewhon*, del cual brotan los aquí y ahora siempre nuevos. En este sentido, “sólo el empirista puede decir: ‘los conceptos son las cosas mismas’, si pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los ‘predicados antropológicos’” (Deleuze 2002 17).

A juicio de Deleuze, la filosofía fundamentalmente se dirige a no filósofos. La filosofía tampoco es comunicativa ni reflexiva o mediadora con el *statu quo*, en la medida en que la filosofía es creación de conceptos.

La posición de Deleuze respecto a esa creación de conceptos: “lo que me interesa son las relaciones entre las artes, la ciencia y la filosofía. No hay privilegio alguno de una de estas disciplinas sobre otra de ellas. Todas son creadoras. El auténtico objeto de la ciencia es crear funciones, el verdadero objeto del arte (es) crear agregados sensibles, y el objeto de la filosofía es crear conceptos” (Deleuze, 1996a, 105), Deleuze reconoce a un filósofo en su actividad. Deleuze se pregunta qué crea un filósofo. En este sentido, este filósofo francés nos dice: “un filósofo es para mí alguien que crea conceptos. Esto involucra muchas cosas: que el concepto sea algo por crear, que el concepto sea el término de una creación” (Deleuze 2006 18).

En *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía*, (2006) sostiene que un concepto no es del todo algo dado. Un concepto no es lo mismo que el pensamiento. El concepto es un sistema de singularidades extraídas de un flujo de pensamiento. Un filósofo fabrica conceptos. Para Deleuze, los conceptos son modos de vida. Es decir, son cosas vivientes, son *cosos o especímenes* que tienen cuatro patas, se agitan. A este respecto, “los conceptos son tan completamente vivientes, que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito” (Deleuze 2006 19-20).

Gilles Deleuze, en *El pliegue* nos dice que se sabe que Leibniz “aporta una nueva concepción del concepto, gracias a la cual transforma la filosofía, pero hay que explicar en qué consiste esa nueva concepción, el “conchetto” leibniziano” (Deleuze 1989 59).

En este tenor, el concepto ya no es un ser lógico. El concepto es un ser metafísico o un individuo que se define por predicados acontecimientos (Deleuze 1989 60). Mi sospecha de las implicaciones libertarias de la filosofía como creación de conceptos, mediante la lectura que Deleuze realiza de Leibniz, es la consideración de Deleuze que la filosofía leibniziana es la única que “ha llevado tan lejos la afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas en ese mundo” (Deleuze 1989 79).

Asimismo, Gilles Deleuze, en *El pliegue*, afirma que “el Barroco es un largo momento de crisis, en el que la consolación ordinaria ya no es válida.

Se produce un derrumbamiento del mundo, de tal forma que el abogado debe reconstruirlo, el mismo exactamente, pero en otra escena y referido a nuevos principios capaces de justificarlo” (Deleuze 1989 93).

Quizás el pasaje anterior no mencione o haga referencia al pensamiento libertario. Pero esta construcción de un mundo en crisis es esquizofrénica (Deleuze 1989 93). Aquí Deleuze conecta esta reconstrucción del mundo con su propuesta del deseo.

Me interesa seguir esta línea de pensamiento para aproximarme más a la cuestión del concepto deleuziano; el concepto comporta otras realidades como las del afecto y el percepto. Los perceptos son vistos por Deleuze como paquetes de sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes los experimentan, mientras que los afectos no son sentimientos, sino devenires que desbordan a quien los realiza. Es por esto que la filosofía se relaciona con el caos que presupone el aceleramiento de las cosas para que después vuelvan a su normalidad. El énfasis en lo antes mencionado se encuentra en el proceso de acelerar las cosas. La filosofía deleuziana está enfocada en la producción de sentido cuya condición de producción es el plano de inmanencia. El arte y la ciencia dan cuenta del caos. El arte nos presenta un espacio en el que hay maneras infinitas de conexión entre los fragmentos o imágenes visuales, mientras que la ciencia nos presenta el espacio de Riemann<sup>2</sup> constituido por fragmentos y conexiones que pueden darse de maneras infinitas.

La tarea filosófica es analizar el contorno del ser en la diferencia (movimiento básico de la vida) que se da en la repetición. La filosofía bajo estas condiciones, acentúa precisamente la diferencia. La repetición no es algo repetitivo, sino que es algo diferente, porque es una tarea de la libertad. La repetición es un juego entre la enfermedad y la salud. La repetición se opone a las leyes de la naturaleza, dado que se descubre en ésta (la naturaleza) una voluntad que se desea a sí misma. En términos generales, la repetición es aquello que ve o analiza las condiciones de algo que nos es dado. Si bien la filosofía deleuziana analiza el caos o el plano de inmanencia, es importante mencionar que esta visión de la filosofía posee enemigos. Tal como sostiene

<sup>2</sup> Bernhard Reimann, geómetra alemán, postuló una hipótesis de conjetura (que no puede ser afirmada, pero tampoco negada) en torno sobre la distribución de los ceros, en marco de los números primos.

nen Gilles Deleuze y Félix Guattari: “más cerca de nosotros, la filosofía se ha cruzado con nuevos rivales” (Deleuze y Guattari 2005 14).

Pero quizá no fuese necesario haber hecho toda esta remembranza de su pensamiento, si no fuese por su importancia para darle contexto y continuidad a nuestro argumento; en efecto; Deleuze declara que la filosofía como creación de conceptos posee tres rivales: 1) las ciencias humanas empeñadas en realizar una comprensión de la realidad social, en lugar de enfocarse en la transformación del mundo. En este contexto, las ciencias humanas han devenido en una disciplina legitimadora del *statu quo*. Es decir, las ciencias humanas ya no subvierten el estado imperante de las cosas.

2) El análisis lógico, que promueve la eliminación de la diferencia mediante la producción del consenso. Tampoco la filosofía entra en el orden de la comunicación, en la medida en que la comunicación está ligada a la información que no es otra cosa que una palabra de orden o un control sobre los individuos. Deleuze con el concepto de consenso discordante (que da pauta a la diferencia).

3) La mercadotecnia es el tercer enemigo de la filosofía como creación de conceptos. La mercadotecnia ha reducido el concepto a la manera en que se nos presenta o vende un producto, mientras que el acontecimiento es reducido a lo que da pauta a la forma en que se nos presenta o vende un producto. El simulacro deviene en el concepto, mientras que el presentador del producto deviene en el acontecimiento. Deleuze estipula que hemos entrado en las sociedades de control, que funcionan de manera continua<sup>3</sup>. Lo esencial ya no es una palabra, sino un número de acceso o una contraseña, que te indica el modo de acceso al mundo. Los individuos devienen “dividuales”, mientras que las masas se han convertido en datos. El control se propone reformar la escuela, la industria, el hospital, el ejército y la cárcel, las antiguas instituciones disciplinarias. Ahora, se trata de negociar su agonía y entretener a la gente, mientras surgen nuevas alternativas. Las sociedades de control se desarrollan en un capitalismo basado en la superproducción o la oferta de servicios, puesto que se enfocan en ofrecer servicios, al ser un capitalismo de productos o de mercados. Un mercado se conquista al adquirirse su control, es decir, se conquista mediante la transformación de los productos. En tal

<sup>3</sup> Deleuze analiza las sociedades de control, fundamentalmente, en *Postdatum sobre las sociedades de control*, incluido en *Conversaciones*, de 1990.

contexto, el *marketing* ha devenido en el instrumento de control social por excelencia, debido a que ya no existe un Estado universal, sino lo que permea en todas las latitudes es un mercado, cuyos focos son los Estados.

La filosofía planteada por Deleuze tiene la finalidad de crear líneas de fuga, que buscan liberar la vida allí donde se encuentra estancada, en el marco de un pensamiento libertario, mediante la elaboración de conceptos analizados como aquello que resisten al presente. Luego de los conflictos y las rivalidades y de las definiciones en clave negativa; señalando sobre todo “lo que no es” es el momento de lo que se abre como posibilidad; es decir en esta propuesta de la filosofía como creación de líneas de fuga, bajo el supuesto de que la filosofía deleuziana es una permanente fuga. No procede por filiaciones, sino por conexiones.

Para Deleuze y Guattari<sup>4</sup>, el arte y la filosofía se unen para la constitución de una tierra y un pueblo que faltan. No son los autores populistas sino los aristocráticos los que reclaman este futuro. Estos autores aclaran que “este pueblo y esta tierra no se encontrarán en la democracia. Las democracias son mayorías, pero un devenir es siempre lo que sustrae a la mayoría” (Deleuze y Guattari 2005 109).

A pesar de que la filosofía se reterritorializa en el concepto, no encuentra su justificación en el Estado democrático, porque carecemos de resistencia al presente. Con el objeto de resistir al presente y preparar un nuevo territorio, la filosofía resiste “a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.” (Deleuze y Guattari 2005 111).

Desde la perspectiva deleuziana, siempre la filosofía es crítica del mundo actual, dado que el filósofo crea conceptos, que resisten a las formas estereotipadas de la vida. A mi juicio, para Deleuze la filosofía no es otra cosa que una crítica de la situación del mundo contemporáneo, en tanto que se opone a los nuevos filósofos que solamente describen la situación contempo-

<sup>4</sup> A nuestro querido lector, le aclaro que el pensamiento deleuziano tiene tres etapas de sus investigaciones filosóficas. El segundo período está marcado por el encuentro de Deleuze con Guattari. Pero estas etapas funcionan como espacios que se entremezclan como constituyendo una ropera. En este tenor, tal como sostiene Raúl García: “el último de los libros escritos con Guattari está separado del anterior por un período superior a los diez años; en ese lapso Deleuze investigó y escribió sobre pintura y cine (sobre la imagen)” (García 9).

ránea. Es decir, Gilles Deleuze quiere asegurarse de que la actividad filosófica no sea meramente una opinión, ya que “la filosofía no tiene estrictamente nada que ver con las discusiones: ya es suficiente con molestarse en comprender el problema que alguien plantea y cómo lo hace, lo que se precisa es enriquecerlo, variar sus condiciones, añadirle algo o conectarlo con otra cosa, pero nunca discutir” (Deleuze 1996a 119).

En las siguientes líneas, se pondrá énfasis en que los conceptos son creados en un plano de inmanencia.

### 3 • La creación de conceptos y el plano de inmanencia

Continuando con lo anterior y con la caracterización de la filosofía como creación de conceptos, es menester precisar que los conceptos son creados en el plano de inmanencia. Deleuze vincula el plano de inmanencia con la elaboración en la que puede analizarse el deslizamiento de un régimen social de codificación a un régimen de axiomatización. El plano de inmanencia es la condición de producción de sentido. En el plano de inmanencia<sup>5</sup> sólo hay procesos de unificación, de subjetivación y de racionalización, que suceden en la multiplicidad.

En el plano de inmanencia no hay universales, sólo hay multiplicidades conectadas entre sí. La creación de conceptos tiene como límite el plano de inmanencia precisamente. Siguiendo a Jesús Ezquerro, en *Vida, inmanencia y democracia espinoziana*, relacionamos el plano de inmanencia con la ontología spinoziana (Ezquerro 56). Spinoza ve a la vida como un deseo que se desea a sí mismo, es decir, como un deseo inmanente. El deseo da lugar a que algo sea lo que es. El deseo es la esencia actual de ese algo. Spinoza asevera que los individuos actúan asumiendo que son causa eficiente de lo que les sucede, es decir, son individuos puesto que están vivos y padecen los efectos de que son causa de sí mismos. Los individuos, para Spinoza, son definidos por la acción, lo que provoca que los sujetos sean condensaciones de la acción. Así, la vida es deseo y vivir es crearse a sí mismo.

<sup>5</sup> El plano de inmanencia no es un concepto ni es el concepto de conceptos. Dada la imposibilidad de definirlo, el plano de inmanencia se nos ofrece como paisaje.



Respecto de cómo Deleuze retoma el pensamiento de Spinoza, me referiré a *Mil mesetas*, donde Deleuze y Guattari sostienen que Spinoza habla de elementos sin forma ni función. A pesar de que estos elementos son abstractos, no dejan de ser reales. En este sentido, “sólo se distinguen por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad. No son átomos, es decir, elementos finitos aún infinitamente pequeñas de un infinito actual, distribuida en un mismo plan, de consistencia o composición. No se definen por el número, puesto que siempre van por infinidades. Pero, según el grado de velocidad o la relación de movimiento y reposo en la que entran, pertenecen a tal o tal individuo” (Deleuze y Guattari 2004 258).

En este tenor, sostiene Jesús Ezquerro que: “los individuos spinozianos no son *primo et per se* sujetos en sentido aristotélico (*hypo-keímenon*, *sub-jectum*, es decir, lo que subyace, la substancia). Lo que los define es la acción. La subjetividad podríamos sostener con Ezquerro, es sólo un efecto de tal acción, no su causa. Los sujetos no son más que condensaciones de la acción. En las encrucijadas donde confluyen, concordantes, los *conatus* de una multitud nace otro *conatus* más potente, es decir, otro individuo, otro sujeto. Ese es el fundamento de la política spinoziana” (Ezquerro 54).

Deleuze, en el marco de la filosofía como creación de conceptos, realiza una crítica a la totalidad y al sujeto que se sabe dueño de sí o que es producto de la conciencia o del conocimiento, ese conocimiento desde la conciencia que se atribuye a un sujeto también es problematizado por Deleuze, a nuestro juicio, al discutir lo que se piensa en torno al sujeto autónomo como un tema relativo a la comunidad. Frente al sujeto autónomo, Deleuze postula una comunidad de exploradores que reemplaza la conciencia por la confianza en este mundo. Esta comunidad de exploradores ve a la confianza como una creencia en sí mismos, en el mundo y el devenir. El quehacer de esta comunidad de exploradores provoca que la filosofía despliegue un constructivismo, porque en esa tarea de exploración no se construyen verdades absolutas, sino sólo se construyen verdades relativas (no definitivas). Así es como dice Deleuze en *Crítica y clínica*, publicado en 1993: “pero para ello también es necesario que el sujeto conociente, el único propietario, dé paso a una comunidad de exploradores, precisamente los hermanos del archipiélago, que reemplacen el conocimiento por la creencia, o mejor dicho por la

“confianza”: no por una creencia en otro mundo, sino por la confianza en este mundo de aquí” (Deleuze 2009 122-123).

A esta comunidad de exploradores (a la noción que representa) la enlazo con la consideración de que la filosofía deleuziana es una permanente fuga. En mi opinión éste es el término que conviene porque la filosofía de Deleuze no procede por filiaciones, sino por conexiones que se articulan convenientemente con nuestra potencia de actuar, que Deleuze retoma de Spinoza.

Siguiendo a Gonzalo Santaya, sostengo que la potencia se vincula “con la capacidad de una cosa de ‘ir hasta el final de lo que puede’. Esto se da en la caracterización del ser como unívoco” (Santaya 122).

Del mismo modo, aclaro que “la apuesta deleuziana es la de una ontología unívocista en la que el ser se diga en un único y mismo sentido para todos los entes o diferencias individuales” (Santaya 122). Esta ontología propone una jerarquía con base en la potencia. Para Gonzalo Santaya, la potencia determina entonces la capacidad de actuar de una cosa, ya que esa capacidad implica sobrepasar sus límites constitutivos, superando lo que la define y difiriendo de sí misma. En este tenor, “aquí potencia y límite se presuponen mutuamente. Si la potencia implica ir hasta el final de lo que se puede y ‘saltar’ -devenir otro, desplazar o reconfigurar los límites- ella expresa una fuerza de la diferencia que, nuevamente, no encaja en el orden de la identidad conceptual sino en la medida que lo transgrede” (Santaya 123).

La filosofía deleuziana, en este sentido, en lugar de basarse en el contrato, se sustenta en la convivencia, que se abre a lo impredecible. La filosofía, según nuestro autor, propone una filosofía preindividual y presubjetiva que lleva a cabo una crítica del paradigma de la metafísica del sujeto, específicamente una crítica a la pretensión de empatar que empata el ser del pensamiento con el ser del sujeto. La filosofía se expresa en la diferencia que en el pensamiento deleuziano es pura producción analizada como singularidad. Deleuze influenciado por el estructuralismo critica la metafísica del sujeto, que se apoyaba en la subjetividad. Por su parte, también atiende a lo que es previo al sujeto, a eso que lo determina como tal y eso que hace posible cualquier subjetividad. En esto radica la importancia del estudio deleuziano sobre Hume (Deleuze 1977 104), ya que, para el empirismo, el sujeto se constituye desde el momento en que tiene un sistema de percepciones, es decir, desde el momento en que las percepciones se relacionan entre ellas.

Cuando Deleuze identifica los hábitos o las síntesis pasivas, está atendiendo a la previa constitución del sujeto.

Aclaro que estos estudios de Deleuze sobre Hume y la subjetividad, Deleuze los sitúa en un plano fuera de la psicología. En este tenor, “lo dado ya no está en el sujeto; el sujeto se constituye en lo dado. El mérito de Hume consiste en haber deslindado este problema empírico en estado puro, manteniéndolo apartado de lo trascendental, pero también de lo psicológico” (Deleuze 1977 93).

Pero este estudio sobre la pre-subjetividad y las síntesis pasivas no se agota en Hume, si se considera que en *El Anti Edipo*, propone que al modelo maquínico del inconsciente (Deleuze y Guattari 1985 11) se le podría llamar un inconsciente psicológico, ya que está más próximo a la singularidad que a la subjetividad. La singularidad pretende la individuación, una individuación que no pertenece a un sujeto en específico.

Miguel Morey (Morey 215), en *Lectura de Foucault*, sostiene que Deleuze y Guattari, en *El Anti Edipo* apoyarán su crítica al psicoanálisis en el modelo representativo que representa para éste la estructura de Edipo, reinvidicando un análisis productivo y no representativo del inconsciente. En este tenor, “y el organizador es el campo social del deseo que, sólo *designa* las zonas de intensidad con los seres que las pueblan y determinan su catexis libidinal” (Deleuze y Guattari 1985 366).

Por su parte, Raúl García señala que en este distanciamiento de Freud, existe una profundización de la dimensión productiva del inconsciente, una acentuación de la producción deseante. En este tenor, el esquizoanálisis es definido como un análisis pragmático del deseo o de la producción deseante. Así como existe una economía deseante, existe una política del deseo, éste es el espacio de trabajo de una práctica esquizoanalítica. El esquizoanálisis busca un inconsciente esquizo e infrapersonal. Este inconsciente esquizo es un punto de encuentro, de choque con el problema de la inmanencia. Tal como sostiene Raúl García: “inconsciente maquínico e inmanencia han devenido otra cosa (y no obstante la misma cosa, pero diferente)” (García 129).

Para Raúl García, *El Anti Edipo* se mueve en dos polos: 1) es una crítica al orden psicoanalítico y uno de sus pilares, el Edipo; y 2) es un modo de ser del capitalismo y sus relaciones con la esquizofrenia. Es decir, *El Anti Edi-*

po nos representa al esquizoanálisis, llamado posteriormente pragmática (García 129).

La filosofía no sólo se vincula con el estudio sobre la pre-subjetividad y con el inconsciente a-psicológico, sino que se relaciona con la producción del sentido. La filosofía deleuziana ve al ser como devenir, puesto que el devenir es un concepto que escapa al espacio psicoanalítico enfocado en la identificación o identidad. Tal como sostienen Deleuze y Parnet, en *Diálogos*, que “devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse. Ni tampoco dos términos que se intercambien” (Deleuze y Parnet 1980 6).

Deleuze y Guattari, en *Kafka. Por una literatura menor*, sostienen que “los devenires animales ya no valen sino por los dispositivos que los inspiran, donde los animales funcionan como las fuerzas de una máquina musical o de una máquina de ciencia, de burocracia, etcétera” (Deleuze y Guattari 1990 62).

Tomo en cuenta en el concepto de devenir, tal como sostiene Zourabichvili, “devenir es una realidad: los devenires, lejos de entrar en el ámbito del sueño o de lo imaginario, son la consistencia de lo real” (Zourabichvili 45-46).

Desde mi perspectiva, este concepto de devenir se liga con la filosofía como creación de conceptos, ya que el concepto de devenir es una crítica a la filosofía de la representación y del psicoanálisis. Asimismo este concepto de devenir se relaciona con la producción de subjetividades, en el sentido de que este devenir se relaciona con el deseo y con un inconsciente colectivo, en la medida en que “no hay enunciado individual, sino agenciamientos maquínicos productores de enunciados. Nosotros decimos que el agenciamiento es libidinal e inconsciente” (Deleuze y Guattari 2004 42).

Deleuze en *Conversaciones* aclara que *El Anti Edipo* marca o traza una ruptura con el psicoanálisis. Primero, porque el inconsciente no es un teatro, sino una fábrica. El inconsciente no delira sobre papá o mamá, delira acerca de las razas, tribus, es decir, sobre un campo social. Segundo, Deleuze y Guattari, en *El Anti Edipo*, buscan “una concepción inmanente, un uso inmanente del inconsciente, un productivismo o un constructivismo del inconsciente” (Deleuze 1995 124).

Asimismo, el psicoanálisis, para Deleuze y Guattari, es una empresa formidable destinada para conducir el deseo a un callejón sin salida y a impedir que la gente dijese lo que tenía que decir. En este sentido, el psicoanálisis aparecía como una empresa contra la vida y un canto a la ley y a la castración. Deleuze y Guattari sólo reconocían lo real, ya que lo imaginario y lo simbólico parecían cosas falsas. Nos queda claro que Deleuze dismantela a Lacan y a su sistema de representación del deseo. Pero, al mismo tiempo, ponemos énfasis en que Deleuze reconoce una deuda con Lacan. Deleuze, en *Conversaciones*, nos dice: (precisamente porque tenemos una gran deuda con Lacan, hemos renunciado a nociones como la estructura, lo simbólico o el significante, malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido distorsionar para mostrar su reverso” (Deleuze 1995 12).

En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari sostienen que “la esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social. La producción deseante y su diferencia de régimen con respecto a la producción social están, por tanto, en el final y no en el principio. De una a otra no hay más que un devenir que es el devenir de la realidad” (Deleuze y Guattari 1985 42).

Quizás este trabajo está dirigido contra un psicoanalista que no aprecia que hay interpretaciones a psicológicas del inconsciente. Pero, en un sentido estricto, es un trabajo donde analizo la huella que la filosofía ha dejado en mí.

Desde mi perspectiva, *El Anti Edipo* es un ejemplo de la filosofía como creación de conceptos. Se establece del concepto de Cuerpo sin órganos que me parece fundamental para este emprendimiento. Además, *El Anti Edipo* establece para el concepto de inconsciente una forma específica; un inconsciente “esquizo”. En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que “la esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social. La producción deseante y su diferencia de régimen con respecto a la producción social están, por tanto, en el final y no en el principio. De una a otra no hay más que un devenir que es el devenir de la realidad” (Deleuze y Guattari 1985 41-42).

En *El Anti Edipo* hay todo un de trabajo conceptual siguiendo estas perspectivas; empezando porque la esquizofrenia se caracteriza como un proceso que ponerle un límite a algo. En este caso, Deleuze y Guattari creativamente desarrollan un procedimiento analítico (esquizoanálisis) como

despliegue filosófico en donde le ponen límites al capitalismo. Esta crítica del capitalismo no está tan distanciada de la finalidad de la filosofía como creación de conceptos, en la medida en que “la posesión de un concepto no coincide no parece coincidir con la revolución, el estado democrático y los derechos del hombre” (Deleuze y Guattari 2005 104).

Establecido esto, a continuación, analizaré la relación entre la filosofía como creación de conceptos y los procesos de subjetivación.

## 4 • La filosofía y los procesos de subjetivación

La filosofía como creación de conceptos es inseparable de la subjetivación, más precisamente de los conceptos que dan cuenta de los procesos de subjetivación y del afecto, que al menos Deleuze, en *Crítica y clínica*, (Deleuze 2009 48) vincula con el “mí mismo”. “El mí mismo” quizás es una traducción muy literal del “moi même” es pasivo o receptivo, mientras que el yo determina activamente mi existencia, porque no podemos dejar de tener en cuenta que en la lengua el yo (*je*) no funciona exactamente como el moi (*mi*). Deleuze mantiene que la existencia nunca puede ser determinada de manera activa y espontánea, ya que el afecto representado por conceptos de creación filosófica en relación con la subjetividad es visto como la posibilidad de ser afectado por mí mismo.

Quizás este concepto del mí mismo es muy criticado, en la medida en que se supone que hay un otro que queda al cuidado de una persona. Pero, hay casos donde los individuos quedan al cuidado de ellos mismos, desde su nacimiento. Aclaro que el concepto del mí mismo no sólo me permitido establecer una crítica al psicoanálisis, sino prestarle atención al tema del cuidado de sí mismo, como tema filosófico.

Deleuze y Guattari, en *Qué es la filosofía* (Deleuze y Guattari 2005 113), hacen referencia a los procesos de subjetivación, cuando sostienen que diagnosticar los devenires en cada presente es lo que Nietzsche como tarea al filósofo considerado como “médico de la civilización o inventor de nuevos modos de existencia inmanente” (Deleuze y Guattari 2005 113).

Otra forma en que Deleuze, retoma el tópico del afecto o de la subjetivación también se encuentra en *Empirismo y subjetividad*, donde Deleuze

sostiene que el sujeto se constituye en lo dado de tal manera que hace de lo dado una síntesis. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto y lo que el sujeto es en su raíz, al mismo tiempo que, es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con miras al porvenir. El cuerpo es ahora el sujeto mismo. Tal como sostiene Deleuze: (el problema consiste en saber qué nueva dimensión confieren al cuerpo los principios de la subjetividad cuando constituyen en el espíritu impresiones de reflexión” (Deleuze 1977 106).

Para Deleuze, Hume analiza esta nueva dimensión del cuerpo al estudiar las pasiones. La disposición del organismo se adecúa a la producción de la pasión, en la medida en que el organismo tiene una disposición propia y particular a la pasión (Deleuze 1977 106).

Los procesos de subjetivación o de afecto fundamentalmente nos remiten a las pasiones alegres y tristes de Spinoza. Uno de los aspectos por los que me gusta Spinoza, es porque es un pensador práctico. Sus pasiones alegres y tristes pueden ser explicadas tomando ejemplos de la vida cotidiana, como un individuo que se enamora de una persona y es correspondido. Esto posibilita que se sienta alegre activo. Pero, con el paso del tiempo, descubre una infidelidad y se pone triste. El resultado con la tristeza es que muere de una congestión alcohólica.

Las pasiones alegres son afecciones que aumentan nuestra potencia de actuar, en la medida en que no hay tristeza activa, ya que la tristeza disminuye nuestra potencia de actuar. La alegría sólo puede ser activa, en tanto que es distinta de la alegría pasiva. La alegría activa se distingue de la alegría pasiva por la causa. La alegría pasiva es producida por un objeto que aumenta nuestra potencia de actuar. Pero del que no tenemos una idea adecuada. La alegría activa, por otra parte, es causada por *nosotros mismos* y deriva de nuestra potencia de actuar, al mismo tiempo, que se deduce de una idea adecuada en nosotros mismos (Deleuze 1995 267-268).

Ahora presento las implicaciones libertarias del pensamiento de Gilles Deleuze, esperando ser claro en que la filosofía política deleuziana está basada en la inmanencia. La filosofía que crea conceptos no convoca a la raza pura, sino a la raza anárquica. Pero, nuestra novedad ha sido presentar la relación entre Deleuze y el pensamiento libertario mediante Leibniz. Parto del supuesto de que esta relación del pensamiento deleuziano con el pensamiento libertario mediante Leibniz ha sido muy poca estudiada, e incluso, se

piensa que Leibniz es un pensador secundario para Deleuze. Ahora, propongo las implicaciones libertarias de Deleuze mediante Leibniz.

## 5 • Deleuze, pensamiento libertario y Leibniz

Quizás pude ver anteriormente las implicaciones libertarias de Deleuze mediante la lectura que hace de Leibniz. Pero las he dejado al final. Es menester precisar que atiendo las implicaciones libertarias del pensamiento de Deleuze analizando la lectura que nuestro autor hace de Leibniz, ya que no se me hace menor este acercamiento. Deleuze ha precisado que las máximas expresiones de la filosofía como constructivismo están en Spinoza y Leibniz (Deleuze, 1996a, 122). En lo personal, Leibniz me permite que construye un mundo en crisis. Me impresiona esa expresión “creía haber llegado a puerto, y me encontré arrojado de nuevo en altamar” (Deleuze 1995 129).

La lectura que hace Deleuze de Leibniz es fundamental para establecer vínculos entre Deleuze y el pensamiento libertario. A este respecto, Deleuze se refiere a Leibniz en los siguientes textos: *El pliegue* (1989), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Conversaciones* (1990) y en sus cursos sobre Leibniz (1980). Tal como sostiene Miguel Escribano: “así que esta obra (las clases dedicadas a Spinoza) se convierten en el antecedente de su obra posterior sobre Leibniz y el Barroco titulada ‘El pliegue’ (1989), sino también de otro libro que aparecerá más tarde bajo el significativo título de ‘Qué es la filosofía’ (1991). Además y retomando el aspecto no-filosófico del asunto que nos trae entre manos las clases marcaron en su momento la despedida del francés [Deleuze] motivos de salud del ambiente académico” (Escribano 354).

Miguel Escribano sostiene que los pasos de Gilles Deleuze, respecto de la obra de Leibniz, discurren con independencia de ella. Es Deleuze quien habla. Pero va acompañado por los pasos de Leibniz, a la vez que, es como si uno dejara de influir sobre el otro. Para Miguel Escribano, la lectura deleuziana de Leibniz: “nos proporciona por tanto a la vez que una de las interpretaciones más alta de la filosofía leibniziana, un perfecto campo de trabajo o trabajo de campo para aquellos integrantes de ese movimiento (que



no escuela) que tiene por ardua tarea la imposibilidad de *llegar a ser deleuziano*” (Escribano 358).

Gilles Deleuze, en *Conversaciones*, sostiene que el constructivismo sustituye a la reflexión. Lo que sustituye a la comunicación es una especie de expresionismo. El expresionismo en filosofía alcanza su máxima altura en Spinoza y Leibniz. En estos autores, Deleuze encuentra un concepto de Otro que se define por la expresión de un mundo posible. Tal como sostiene Gilles Deleuze, en *Conversaciones*: “la inclusión de los mundos posibles en el plano de inmanencia convierte al expresionismo en complementario del constructivismo”. (Deleuze 1995 122-123).

Es menester presentar a la utopía inmanente como una forma de criticar nuestro presente.

## 6 • La utopía inmanente y su conexión con cada época histórica

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, la utopía es la que realiza la conexión de la filosofía con su época, ya sea el capitalismo europeo o una ciudad griega. Es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política eleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía inviste la desterritorialización, en el marco del punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente. La palabra *Erewhon* empleada por Samuel Butler, no sólo remite a *No-where* o ninguna parte, sino a *Now-here*, aquí y ahora. Deleuze y Guattari no están interesados en las diferencias entre el socialismo utópico y el socialismo científico, sino en los tipos de utopía, siendo la revolución uno de estos tipos. Deleuze y Guattari apuestan por la utopía de la inmanencia. A este respecto, “siempre existe en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia, y a veces su afirmación orgullosa, con lo que hay que distinguir entre las utopías autoritarias, o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes” (Deleuze y Guattari 2005 101).

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, la palabra utopía designa esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente. Así son las revoluciones y las sociedades de amigos, las sociedades de resistencia, puesto que crear es resistir o crear devenires, acontecimientos en un plano

de inmanencia. Deleuze y Guattari optan por el devenir, en lugar de la utopía por su relación con la historia.

A juicio de Marco Antonelli, la relación de Deleuze con la utopía es incompatible, en el sentido de que Deleuze opta por el devenir, en lugar de la historia. La política deleuziana no sólo opta por el devenir, sino que defiende la actividad de la fabulación invocando un pueblo que falta, al mismo tiempo, que, apuesta por la creación de nuevas formas de vida debido a la irrupción de acontecimientos, en vez de sostener lo posible en tanto que una alternativa por realizar. Lo que Deleuze nos presenta en todo caso es una utopía inmanente, que no deja a la filosofía deleuziana sin la posibilidad de criticar el presente en el marco de una política libertaria. Tal como sostiene Marco Antonelli sobre la política deleuziana: “En efecto, nuestro autor (Deleuze) conjuga ambas temáticas (utopía e inmanencia) de dos maneras: primero, postula la noción de “utopías de inmanencia” o libertarias por oposición a las “utopías de trascendencia” o autoritarias; segundo, plantea un criterio de evaluación de ciertos ideales políticos (en particular, de las revoluciones) centrado en los modos de existencia de quienes actúan según dichos ideales” (Antonelli 522).

Desde mi perspectiva, esta construcción futura nos conduce a una propuesta inmanente que Deleuze propone siguiendo a Leibniz. Esta propuesta inmanente de la utopía en la que la utopía es para el presente, nos conduce a establecer vínculos entre el pensamiento de Deleuze y el anarquismo, en el marco de la explicación de los procesos de subjetivación.

Gilles Deleuze relaciona a Leibniz con el pensamiento libertario y con la construcción de un mundo en crisis, ya que la expresión leibniziana de “el mejor mundo de los posibles”, según Deleuze, no sólo remite a un optimismo, sino a la idea pesimista de que toda posibilidad de progreso se lleva a cabo, a pesar de que los condenados hayan renunciado a todo progreso. Los condenados o las minorías liberan progreso, al negarse a una negociación con el poder y el saber establecidos.

Esta lectura libertaria deleuziana de Leibniz puede ser también asociada con las minorías, que carecen de modelo. Las minorías son devenir o poseen la capacidad de crear el mejor mundo. El pueblo es una minoría creadora por más que se le quiera oprimir esa capacidad creadora. El artista apela a un pueblo, aunque no pueda dirigirlo. Por eso Deleuze pone énfasis

en el constructivismo de Leibniz, con el objeto de señalar que el filósofo no es un investigador (empirismo) ni un juez (Kant), sino un abogado en un momento de crisis y que apela a una reconstrucción del mundo en una especie de guerrilla con el poder y el saber establecidos.

## 7 • Conclusión

Gilles Deleuze considera que lo importante es que estos procesos de subjetivación emergen al margen de lo constituido. Si en algún momento son absorbidos por lo instituido, lo importante es que emergen en la clandestinidad. Lo característico de un régimen social son sus líneas de fugas. Deleuze afirma la primacía de las líneas de fuga cuando parecen tan frágiles, ya que no se puede negar que el orden establecido no oculta el derecho estableciendo las líneas transversales. Pero es sobre las líneas transversales donde se construyen los sujetos.

Gilles Deleuze cuando pone énfasis en la producción de formas alternativas de vida (que no son más que estilos de vida) y exalta mucho el clandestinaje, por ejemplo, crear radiodifusoras piratas.

La filosofía deleuziana exalta la creación de conceptos, ya que un concepto puede ser definido como una resistencia a la filosofía empeñada en la defensa del *estatus quo*. La filosofía deleuziana es una política de la inmanencia que considera que al individuo sólo le queda decidir por su propia libertad. Deleuze nos propone una presubjetividad analizada como eso previo que constituye al sujeto, mientras que relaciona el deseo con aquello que produce la vida, al mismo tiempo, que lo vincula con la creación de líneas, que liberan la vida ahí donde se encuentra estancada. A nuestro juicio, la filosofía deleuziana está enfocada en crear espacios de libertad, ya que se trata de una filosofía libertaria que guarda una relación con el supuesto nietzscheano de que al sujeto sólo le queda luchar por su libertad. La aportación peculiar del presente ensayo es mostrar la relación de Deleuze con Leibniz mediante la consigna de crear espacios de libertad, en el marco de procesos de subjetivación que emergen al margen de lo instituido.

Frente al cuestionamiento de ¿en qué sentido es libertaria la lectura deleuziana de Leibniz? Me queda por precisar que Deleuze relaciona a Leibniz no sólo con la reconstrucción de un mundo en crisis, sino con la

creación de modos de vida al margen de lo instituido, como la creación de “radios piratas”, en el marco de una construcción futura que nos conduce a una propuesta inmanente, en la que la utopía es para el presente, nos conduce a establecer vínculos entre Deleuze y el pensamiento libertario, en el marco de los procesos de subjetivación.

Gilles Deleuze, en *Conversaciones*, afirma que “puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que poseen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes” (Deleuze 1995 149).

Puede hablarse de acontecimientos, con más precisión, respecto a los procesos de subjetivación. En este sentido, aclaro que los acontecimientos “no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y este momento es el importante” (Deleuze 1995 149).

No pretendo reducir el pensamiento de Deleuze a un pensamiento libertario. Pero tampoco pretendo negar las implicaciones libertarias que pueda tener la filosofía deleuziana. En todo caso me convence el argumento de que si bien es cierto que Deleuze propone una filosofía de la inmanencia y los conceptos como formas de vida creativas, sería reduccionista etiquetarlo simplemente como un pensador libertario. Las implicaciones políticas del pensamiento deleuziano no se agotan en el anarquismo clásico, dado que apuntan a una reinvencción radical e inmanente de los modos de existencia y de las relaciones de fuerza.

En concordancia, con lo anterior, aclaro que nunca he querido encasillar a Deleuze en el anarquismo clásico, sino en un pensamiento político que busca la posibilidad de una reinvencción radical e inmanente de los modos de existencia y las relaciones de fuerza. De ahí, la importancia de ver las implicaciones políticas del nomadismo propuesto por Deleuze.

## 8 • Bibliografía

Antonelli, M. “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, n. 47 (2012): 519-539.

- Deleuze, G. *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Granica, 1977.
- Deleuze, G. *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1987.
- Deleuze, G. *El pliegue*, Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, G. *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos, 1995.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G. *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Deleuze, G y Guattari, F. *El Anti Edipo*, Barcelona: Paidós, 1985.
- Deleuze, D y Guattari, F. *Kafka. Por una literatura menor*. México. Ediciones Era, 1990).
- Deleuze, G y Guattari, F. *Mil mesetas*, Valencia: Pretextos, 2004.
- Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- Deleuze, G y Parnet, C. *Diálogos*, Valencia: Pretextos, 1980.
- Escribano, M. “Deleuze y Leibniz: el imposible devenir”, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 41 (2008): 353-358.
- Ezquerria, Jesús. (2010). “Vida, inmanencia y democracia spinoziana”, Dilemata, n. 12 (2010): 47-61.
- García, R. *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires: Editorial Colihue, 1999.
- Morey, M. *Lectura de Foucault*, Madrid: Sexto Piso, 2014.
- Santaya, Gonzalo. “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze, lector de Schelling, lectores de Spinoza”, En: Areté. Revista de filosofía. Vol. XXXIII (2021): 119-146.
- Zourabichvili, F. *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Atuel, 2005.

# Finitud e infinitud en el joven Hegel. De Abraham a Jesús.

Finitude and infinity in the young Hegel.  
From Abraham to Jesus.

Andrés Ortigosa<sup>1,2</sup>

Universidad de Sevilla, España

Recibido 31 marzo 2024 • Aceptado 16 junio 2024

## Resumen

Popularmente la dialéctica de lo infinito y lo finito nos llevan a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sin embargo, hay todo un periodo de juventud donde hay una serie de reflexiones precedentes. Esta investigación estudia el origen de la dialéctica entre lo infinito y lo finito en el periodo de juventud de Hegel. Para ello se examinan tres formas de unificación en tres textos: la unificación del espíritu del judaísmo, la unificación mediante el amor y la creencia, y la unificación propia del espíritu del cristianismo.

**Palabras clave:** Amor; Cristianismo; Dialéctica; Judaísmo; Reino de Dios.

## Abstract

Commonly, the dialectic between infinite and the finite leads us to Hegel's *Science of Logic*. However, there is a whole period of youth where there is a series of preceding reflections. This research studies the origin of the dialectic between infinite and finite in Hegel's thought. For this purpose, three forms of unification are examined in three texts: the unification of the spirit of Judaism, the unification through love and belief, and the unification proper to the spirit of Christianity.

**Keywords:** Love; Christianity; Dialectic; Judaism; Kingdom of God.

1. ortigosaandres@gmail.com

2 Miembro del grupo de investigación "El Idealismo alemán y sus consecuencias actuales" (HUM: 172).

## 1 • Introducción<sup>3</sup>

En general, la dialéctica fue restaurada por Kant en el siglo XVIII con su dialéctica trascendental, la cual mostraba la necesidad de reconocer contradicciones teoréticas para la razón (Gadamer 2000 11).<sup>4</sup> En Hegel, no obstante, la dialéctica es el avance immanente de la realidad, que se presenta al entendimiento —y no a la razón— como contradictoria. Esto permite un avance del pensamiento en el que este se van depurando sus insuficiencias. Esto que tiene que depurar son sus propias insuficiencias. Como resume Hernández-Pacheco

**La clave, pues, del método dialéctico está en convertir su propia insuficiencia, su negatividad interna, en escalón por el que, dejándolo atrás en su provisionalidad, ascendemos hacia la verdad. La crítica que pone al descubierto esa insuficiencia, no es entonces externa al proceso, sino el verdadero motor que lo hace avanzar más allá de sus límites (Hernández-Pacheco 72).**

Toda forma de filosofía dialéctica lo que busca es una depuración gradual. Por ello, a una filosofía le aparecen deficiencias. Es a través de la historia —o mejor, del diálogo histórico— que asume su negatividad interna a través de la crítica y surge otra nueva filosofía sin esas insuficiencias, pero sin obviar o suprimir a la filosofía anterior. Esto es el motor dialéctico de la Filosofía a lo largo de la historia. Hegel lo expresó así:

**La historia de la filosofía muestra en las diversas filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los principios particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente ramas de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las**

<sup>3</sup> Este escrito sigue las abreviaturas de citación recogidas por la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.

<sup>4</sup> Aquí no se está tratando la dialéctica marxista, pues la insuficiencia de la exposición marxista de la dialéctica de Hegel quedó mostrada hace años (Müller 411-414).

### **filosofías anteriores y ha de contener por ello el principio de todas (Enz C §13).**

Es así como la Filosofía avanza a través de la historia de la filosofía. Aquí, en vez de la metáfora del árbol de la ciencia, Hegel establece el árbol de la Filosofía, en el que cada rama es una filosofía distinta de la anterior por este proceso depurativo. Es así como hay un progreso en la filosofía a través de su historia que se da en la propia filosofía. Por ello es un avance inmanente que sucede a lo largo de la historia. De ahí que señalase Kojève (317-330) que la dialéctica es una suerte de estructura que en Hegel se da a nivel histórico.<sup>5</sup> Para resumirlo con sencillez, se puede decir que la dialéctica es el proceso metafísico de la doble negación, por ello constituye una superación (*Aufhebung*). Eso quiere decir que aplica a muchas realidades que componen la verdadera realidad sin destruirlas, sino conservándolas.<sup>6</sup>

Si esto es *grosso modo* el avance inmanente del pensamiento dialéctico, entonces uno puede rastrear sus orígenes en la obra de Hegel, antes de que utilice el término. Concebir sus primeros pensamientos dialécticos. Se podría observar cómo lo empleó previamente en su *Fenomenología del espíritu*.<sup>7</sup> A fin de cuentas, hay quien ha visto esta dialéctica en la propia *Fenomenología del espíritu* (Rodríguez del Real).

No obstante, lo más común sería acudir a la *Ciencia de la lógica*, que es donde Hegel expone su método. En la edición de 1812 dedica en su segundo capítulo su tercera sección (“infinitud cualitativa”) a la finitud e infinitud (CL I, 261 / GW 11 78), la determinación recíproca entre lo finito y lo infinito (CL I 262 / GW 11 79) y al retorno de la infinitud sobre sí (CL I 265 / GW 11 82). Resumidamente se puede decir que lo infinito incorpora a lo finito, pues de lo

<sup>5</sup> Se cita la edición del *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* de 2002, pero originalmente el texto pertenece a la conferencia de Kojève titulada *Was ist Dialektik?*, dictada el 26 de junio de 1967.

<sup>6</sup> En este sentido hay cierta reminiscencia hegeliana del *conatus* de Spinoza. Sobre esto, véase: Ferrer 89-106.

<sup>7</sup> Esto es algo que declara Hegel abiertamente: “las precisiones sobre lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la lógica. En la *Fenomenología del espíritu* he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia” (CL I 202 / GW, 11 24-25).



contrario sería un mal infinito. M. Álvarez señaló sobre la infinitud en Hegel que es “un resultado del proceso mismo de lo finito, lo cual implica que lo infinito integra en sí lo finito, sin que con ello quede neutralizado lo infinito ni deje de ser diferente de lo finito” (Álvarez 71). Esto es el buen infinito: el que incorpora lo finito sin suprimirlo. Esto no queda solo en una dialéctica ideal, sino que Hegel la aterriza en sus filosofías reales. En la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*, que es la culminación de su sistema,<sup>8</sup> apunta al espíritu subjetivo y objetivo como las doctrinas sobre el “espíritu finito”, mientras que el espíritu absoluto es el espíritu infinito (Enz C §386).<sup>9</sup> Por no ser solo lógica, sino también real, la dialéctica entre lo infinito y lo finito es capital para el sistema filosófico de Hegel. La propuesta de esta investigación es indagar en los orígenes de la dialéctica de lo infinito y lo finito remontándonos al periodo de juventud.

Rohrmoser (160 y ss.) vio que en la juventud había una dialéctica entre niveles subjetivos-sociales, y también entre los políticos-teológicos, aunque Hegel no utilice el término. Pero también hay otra dialéctica que se da entre la religión y la metafísica. L. Polo vio el surgimiento de la dialéctica ya en Jena. Propuso que, en la *Lógica de Jena*, para solucionar el problema de la abstracción de Dios, Hegel formuló una dialéctica “mediante la vinculación o incorporación de lo finito a lo infinito” (Polo 219). Sin embargo, mi propuesta es que su concepción sobre la infinitud y la finitud se perfiló principalmente en Fráncfort bajo un prisma metafísico-religioso a través de su concepción sobre Abraham y Jesús.

Creo que las raíces son todavía anteriores a Jena, pues se las pueden vislumbrar en el periodo de Fráncfort cuando está construyendo un proyecto filosófico-teológico.<sup>10</sup> Fráncfort es un momento decisivo en su vida. No solo por la influencia de Hölderlin, ya bien documentado (Henrich 9-41; Speight 399-415; Gutiérrez 2022 49-69), sino porque es en este periodo que Hegel

<sup>8</sup> Señalo al espíritu como culminación del sistema en tanto que en él se da la verdadera unión entre verdad y libertad, que son dos notas fundamentales que atraviesan la sistematicidad de Hegel. Sobre esto, véase: Mattana 77-93.

<sup>9</sup> Esto quiere decir que en lo finito ya está de algún modo las bases para el desarrollo de lo infinito. Sobre esto, véase: Padial 219-237.

<sup>10</sup> Se omite la dimensión política de Fráncfort porque no es el tema principal de esta investigación. No obstante, es cierto que en este periodo Hegel se interesó profundamente por la política y que abundan sus escritos sobre ello (sobre esto, véase: Campos 75-92).

señala que ha abandonado sus antiguos ideales de juventud, comenzando así su propósito de ser filósofo (Ripalda 11). No obstante, esto no quiere decir que Hegel omitiese su formación anterior en el seminario de Tubinga. Algunas ideas se refinarían a lo largo de toda su vida. Esto constituye un motivo fundamental para indagar en su periodo de juventud sobre la dialéctica de la infinitud y la finitud en Hegel.

Para esta tarea primero señalaré una pista básica que, sin embargo, suele pasarse por alto. En el periodo de Berna, Hegel anotó la posibilidad de una relación entre lo infinito y lo finito. Esto es, que comenzaba a ver una unificación de lo infinito y lo finito. Cuando ya llega a Fráncfort trabaja en uno de sus textos sobre la infinitud en el judaísmo. De ahí emerge una forma de infinitud que anula la finitud. Luego hubo unos años en los que Hegel reflexionó sobre el concepto de amor, donde la infinitud y la finitud vuelven a ser nociones capitales al ser opuestas. El amor, como veremos, es justamente la superación de los opuestos. Es otra forma de unificación, aunque también tratará la creencia. Finalmente, un poco más adelante, Hegel retomará la relación entre la infinitud y la finitud como una unificación que se cimenta en el amor. Esta propuesta aparece cuando Hegel caracteriza metafísicamente a Jesús. En este caso, la reconciliación amorosa constituye el reino de Dios, como veremos al final del escrito.

## 2 • Lo infinito y lo finito debutan. La figura de Abraham

### 2 • 1 • La anotación de Berna sobre la naturaleza humana y divina

El escrito *La positividad de la religión cristiana*, título acuñado por R. Nohl, ha sido un texto que ha ofrecido múltiples interpretaciones. W. Kaufmann (3-18) considera que el escrito toma asiento en las interpretaciones de Hegel sobre Kant y en la Ilustración,<sup>11</sup> lo cual consideró como la explicación de un perfil antiteológico en Hegel. G. Lukács (49) fue un paso más allá al vislum-

<sup>11</sup> El ilustrado para Hegel fue principal en su formación intelectual, dando origen a su concepción de los modernos, aquellos con los que se identificaba Hegel. De esta noción, véase: Palermo 25-44.

brar en este texto a un joven Hegel opositor a la opresión que ejercían la política y la religión despóticas de su época. En oposición a Lukács, Hannelore Hegel (74) realizó un estudio sobre la positividad (*Positivität*) para deslindar este concepto de la lectura del húngaro. Más bien, la positividad parece ser un tópico del seminario de Tubinga.

No obstante, pocos autores han puesto de relieve la importancia de este texto para la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Es su primer atisbo, aunque sea fugaz. Sin embargo, el texto es explícito al respecto. Hegel deja un apunte que ora así: “tal como se ve, el estudio de este problema, si fuera conducido consecuentemente y por vía de conceptos, *tendría que convertirse al fin en un tratado sobre la relación entre lo finito y lo infinito*” (EJ 426 / GW2 361).<sup>12</sup> El “problema” al que alude la cita en el texto es la relación de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Hegel ya está señalando que si se siguiese reflexionando sobre el tema a través de conceptos, entonces se llegaría a una relación entre lo finito (naturaleza humana) y lo infinito (naturaleza divina).

Lamentablemente, Hegel justo después de esta insinuación comenta que “no es ésta, sin embargo, la intención de este ensayo” (EJ 426 / GW2 361). Efectivamente, la intención es examinar y recuperar el mensaje originario del cristianismo previo a que fuese positivizado. No es tarea del escrito, entonces, el examen de la relación entre lo finito y lo infinito.

No obstante, aquí se encuentra una pista que, aunque breve, ya alumbraba. Hegel ha visto claro que en el problema entre naturaleza humana y divina está la relación entre lo finito y lo infinito. Aunque él no quisiera tratarlo en este ensayo, sí que lo ha considerado lo suficientemente importante como para dejarlo anotado a cuerpo del texto. Si no hubiera querido decir esto, bastase con haberlo tachado. Pero lo ha dejado por escrito. Eso quiere decir que hay prueba documental de que Hegel en el periodo bernés, ya estaba comenzando a reflexionar sobre lo finito y lo infinito. Baste con esperar unos meses más tarde para encontrar una reflexión sobre lo finito y lo infinito por parte de Hegel, como vamos a ver.

## 2 · 2 · Das Ganzes y el judaísmo

*Esbozos para “El espíritu del judaísmo”* está fechado en 1797. Es un escrito publicado póstumamente compuesto por anotaciones de Hegel al Antiguo

<sup>12</sup> Cursivas para enfatizar son mías.

Testamento.<sup>13</sup> De este extenso texto hay un fragmento que resulta importante para esta investigación. Concretamente, en el cuarto fragmento donde Hegel aborda la vida de Abraham.

Cuando el padre de la fe se marcha abandonando sus antiguas creencias para vivir con sus nuevas creencias —esto es, el paso del politeísmo al monoteísmo— no se va solo y exclusivamente por una creencia diferente, sino que, para Hegel, Abraham se marcha en busca de la libertad. El teólogo de Tubinga lo diferencia nítidamente de Cadmo o Danao, quienes abandonaron su patria para amar, mientras que Abraham está buscando la libertad. Por eso el espíritu de Abraham “ordenaba mantenerse firme en una severa oposición contra todo” (EJ 225 / GW2 37b). Este “contra todo” quiere decir contra todo lo que implicase una atadura. Para ello Abraham se entrega a Dios, al cual concibe como una totalidad, o como un todo (*das Ganzes*). En la búsqueda de Abraham de una vida sin ataduras y en su entrega a Dios, Hegel identifica al Dios de Abraham con la infinitud y la libertad. Hegel señala que Abraham se abandona a “lo pensado, elevado a una unidad dominante por encima de la naturaleza infinita y hostil (puesto que lo hostil puede entrar sólo en una relación de dominio)” (EJ 226 / GW2 37b). El Dios de Abraham todavía no ha descendido. Por eso es pensado. Pero ya es ontológicamente una unidad dominante que está por encima de la naturaleza, la cual es hostil.<sup>14</sup> Unidad dominante, o señorial (*herrschende Einheit*), quiere decir que está situada por encima de la infinitud de la naturaleza.<sup>15</sup> Es gracias a entregarse al Todo que la naturaleza ha pasado de ser hostil para Abraham a poder ser

**13** Harris (277-278) ha visto que Abraham es quien encarna al espíritu del judaísmo y el resto de las doce tribus son solamente las que consuman el destino de este judaísmo. Una discusión mayor requeriría más espacio, por lo que no puede tratarse.

**14** La naturaleza es hostil al ser humano, pero también aparece como infinita, igual que Dios. Esto se debe a que la naturaleza es otra forma deficiente de la infinitud, del mal infinito. De ahí que, aunque sea infinita, no es un buen infinito.

**15** Esto guarda una cercanía evidente con su pensamiento de madurez. En su *Ciencia de la lógica*, el autor trata el verdadero infinito y el falso infinito (133). Ahí se señala que el verdadero infinito no es solo infinito, sino que es la unidad de lo finito y lo infinito, lo cual rescata de Pirrón (Piulats 137), aunque otros han visto reminiscencias cusianas (García 2007 5-13; García 2017 11-20; Álvarez 67). En este texto, que aparezca la infinitud de la naturaleza como “no tan” infinita como la de Dios es una de las bases que necesariamente tiene que mantener en su madurez, en la *Ciencia de la lógica* para poder establecer esta dialéctica hegeliana de lo finito y lo infinito.

dominada. Esto se debe a que la naturaleza, que aparecía para Abraham como lo fragmentario, es dominada por el Todo absorbiéndola en su unidad.

Este Todo al que Abraham venera permite reconciliar a lo escindido en un Uno pasando de la multiplicidad a la unidad. Por eso Abraham se ve reflejado en el Todo. Pero al mismo tiempo, este todo no permite la heterogeneidad. Es en este sentido que Hegel afirma que “la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo” (EJ 227 / GW2 37b). Este Todo es *herrschende Einheit*, unidad dominante. De ahí el evidente parecido con la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología*. Lo que hay en Abraham no es una dialéctica del buen infinito, sino una conciencia de plena servidumbre hacia el Todo. Es esta conciencia la que marcará el destino de todo el judaísmo.<sup>16</sup> Todos los descendientes de Abraham heredarán esta conciencia servil hacia el Todo, la cual no permite diálogo, en la que todo debe ser subsumido en la unidad dominante.

Por una parte, es posible ver una dialéctica entre el Todo (o la unidad dominante, o Dios) y Abraham. Pero es una dialéctica que no puede llegar a la reconciliación. Está desequilibrada. El Todo domina a la naturaleza porque la incluye dentro de sí. La engulle. Así, por infinita que sea la naturaleza es un infinito disperso, un mal infinito, mientras que el Todo aparece aquí como el infinito que unifica. Entonces el Todo tiene dos notas características: 1. la dominación a través de la inclusión en su unidad y 2. el engullimiento de lo finito en lo infinito.

No obstante, hasta ahora el problema de la naturaleza humana y divina solo se ha musitado. Hegel ha situado en el espíritu del judaísmo la diferencia radical entre la naturaleza humana, lo finito —en este caso, Abraham— y la naturaleza divina, lo infinito —en este caso, el Todo—. La naturaleza humana y divina aparecen para judaísmo como dos elementos irreconciliables. Es decir, hay una relación de lo infinito y lo finito, pero solo en tanto que lo finito (ser humano) sirve a lo infinito (Todo, unidad dominante). Es una relación de servidumbre. Esto es una forma de unificar sin reconciliar contraria al cristianismo.

<sup>16</sup> Hegel parece haberse inspirado para esta idea en *Macbeth* de Shakespeare (Caramelli 477-502).

### 3 • El amor y la creencia como mediaciones

El escrito de *Moralidad, religión, amor* es donde Hegel expone por primera vez su concepción del amor (*Liebe*). El amor no es una concepción intersubjetiva, sino metafísica (Paredes 2007). La descripción de Hegel del amor es un estado ontológico donde no hay diferencia entre sujeto y objeto, es decir, es un principio de unificación. Este principio de unificación no se hace desde la mera abstracción, sino que se eleva al plano de la vida (Paredes, 2015 125). Por ello, a diferencia de la epistemología propia de la modernidad temprana en la que el sujeto domina al objeto porque puede actuar sobre el objeto, en el amor lo que sucede es que se anula la dominación (EJ 241 / GW2 9). No hay separación entre sujeto y objeto. Los opuestos están regidos por un principio unificador.<sup>17</sup> De ahí que Hegel luego diga que “este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad” (EJ, 241 / GW2 9). El amor es la divinidad en tanto que en Dios tampoco hay escisión entre sujeto y objeto, o no hay una dominación del objeto por parte del sujeto. En este sentido, Dios es amor.

Siendo esto así, Hegel prosigue señalando que la nota distintiva del amor (y de la divinidad) es la reconciliación. La reconciliación se da entre los opuestos, es una especie de *coincidentia oppositorum*. De ahí que Hegel diga que esta reconciliación se puede dar de varias formas: “unión del sujeto y del objeto, unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible” (EJ 241 / GW2 9). Unión de sujeto y objeto quiere decir que las líneas entre ambos se desdibujan, pero no por omisión, ni por supresión, sino porque puede verse reflejado el uno en el otro. Así, cuando una persona ve una obra de arte es esta la que actúa sobre el observador, la que le impacta. De ahí que, si ser sujeto quiere decir que se puede actuar sobre el objeto, entonces la obra de arte sería sujeto en vez de objeto.<sup>18</sup> Habría una parte del otro reflejada en cada uno. O cuando es unión de la naturaleza y la libertad quiere decir que

<sup>17</sup> Recientemente, Ficara (2023) ha mostrado que Hegel trabajó la unión de los opuestos también en el periodo bernés a través de la positividad. Pero eso es algo que ya fue examinado con mucha anterioridad por Paredes (1995).

<sup>18</sup> Este ejemplo esclarecedor en el que el sujeto y el objeto desdibujan sus fronteras pertenece a Gadamer (2001 142-146). Yo solo lo recupero para esclarecer la idea de Hegel.

aunque el ser humano sea para Hegel el ser vivo libre por antonomasia, eso no hace que se anule su naturaleza, pues el ser humano tiene base en ella. Así pues, la dominación del sujeto sobre el objeto se produce solo si un sujeto se conserva como ser con capacidad de actuar frente al objeto y, al mismo tiempo, el objeto se conserva como objeto, o sea, como aquel que recibe la acción del sujeto. Pero en esos momentos en que estas diferenciaciones se desdibujan y puede verse reflejado el uno en el otro entonces acontece la reconciliación, que es el amor. Esta reconciliación es ontológica (sujeto/objeto, naturaleza/libertad, real/posible).<sup>19</sup> El amor reconoce a los opuestos y los une ontológicamente sin dominar siendo su principio. Como ha señalado a este respecto M. C. Paredes (2015 21) “la medida de la oposición y lo que muestra el verdadero carácter de los opuestos, que de este modo pueden ser conocidos como tales”. De este modo, no sería extraño afirmar que, como consecuencia de este texto, el amor se puede dar entre lo finito y lo infinito. Pero continuemos con la reconciliación según Hegel y volvamos al tema de la finitud e infinitud más adelante para profundizar en esta reconciliación.

Hegel expone en este mismo texto qué es creer (*glauben*). Creer es un acto cognoscitivo que define como la forma en que “una unificación que unifica una antinomia está presente en nuestra representación. La unificación es la actividad; esta actividad reflejada [por la reflexión] como objeto es lo creído” (EJ 243 / GW2 10). El término “antinomia” Hegel lo emplea en su juventud laxamente para referirse a contrarios que son aparentemente irreconciliables. Por ello mantiene el timbre kantiano de la *Crítica de la razón pura*,<sup>20</sup> especialmente cuando Kant plantea que para la razón (*Vernunft*) aparecen contradicciones irresolubles — mediante la razón —, pues escapan del conocimiento legítimo que tiene su asidero firme en la experiencia (*Erfahrung*) y el entendimiento (*Verstand*). Para la interpretación que hace Hegel

**19** Para Pannenberg (268-269), en el amor está el primer paso de Hegel que más tarde le llevará al Concepto, a lo especulativo, a modo de reconciliaciones.

**20** Las personas más cercanas a Hegel en el periodo de Fráncfort, como Hölderlin y Zwillig, tenían largas y tendidas conversaciones sobre las antinomias kantianas, siendo uno de sus temas principales de discusión (Bondeli 19). Más allá de las antinomias, Kant también alteró rotundamente el paradigma religioso entre el Romanticismo y el joven Hegel (véase: Martín Navarro 391-398). Aquí me limito a exponer el problema con las antinomias de Kant desde la interpretación de Hegel desde este texto, pero en otros textos interpreta a Kant de otras maneras. Sobre esto, véase: Salomão 73-89.

de Kant en este texto,<sup>21</sup> baste con decir que son contradicciones irreconciliables para la razón. Estas antinomias se tornan una unificación (*Vereinigung*) mediante la creencia (*der Glaube*).<sup>22</sup> Esta unificación es acto de la actividad reflejada (*reflektierte Thätigkeit*), que es la que establece la posibilidad de las relaciones dialécticas dentro del pensamiento. En resumen, creer es unificar dialécticamente dos opuestos a nivel representativo.

Hegel prosigue señalando que “lo antagónico sólo se puede conocer como tal si [antes] ya se ha unificado” (EJ 244 / GW2 10). Lo contradictorio solo se conoce porque antes fuese ya una unidad, que quiere decir que emanan de un mismo lugar. De ahí que creer sea un acto cognoscitivo, pues el objeto creído proviene de la actividad de creer del sujeto, siendo entonces que ambos antes habían sido unidad, pues lo creído es solo una determinación de la acción de creer. Esto no solo aplica al objeto creído y al acto de creer, sino que Hegel lo sitúa como un principio constitutivo de la realidad: “para poder mostrar que son opuestos ya se presupone la unificación” (EJ 244 / GW2 10). Esta unificación es, como señalo, la determinación de la acción originaria, que en el texto corresponde a creer. Cuando el objeto y el sujeto parten de una misma condición originaria, entonces ambos tienen el mismo principio. Lo que debe hacer el filósofo es probar que esta condición originaria existe como independiente a su contenido, de tal modo que se pueda “mostrar su dependencia” entre los opuestos (EJ 244 / GW2 10). Como expresa Paredes, “esto supone que puede pensarse la antinomia que es previa a la unificación, pero la unificación misma solo puede ser “creída”” (Paredes 2015 125).

**21** Más adelante su concepción sobre la filosofía de Kant abandona estas generalidades y se torna bastante más específica y especializada, en especial sobre tu teoría del conocimiento. Sobre esto, véase: Reyna 59–72; Paredes 2022, 287–301.

**22** Traduzco *der Glaube* por *la creencia* al ser un sustantivo, y no un verbo sustantivado (como sería *das Glauben* por *el creer*). Esto altera ligeramente cómo está traducido en la edición de J. M. Ripalda, pero creo que ayuda mejor a situar el término. Agradezco este comentario al revisor. Para un análisis pormenorizado sobre la unificación, véase: Ficara, 2024. Es posible que esta unificación, así como el proyecto hegeliano de la *Vereinigungsphilosophie*, característico de tu periodo de Fráncfort, se deban a la influencia de Hölderlin sobre Hegel. De esto, compruébese el texto 42 del *Frühe Schriften*. No obstante, abordar esto con detalle nos llevaría a desviarnos de esta investigación. Además, es un tema que ya lo han trabajado otros autores. Véase: Paredes 1987 116 y ss.



De este modo se muestra que hay dos maneras de unificación. Una es el amor y otra la creencia. Sin embargo, si atendemos a lo expuesto, el amor es una unificación ontológica, mientras que creer es una unificación que emerge solo en la conciencia humana. De ahí que para Hegel el amor sea la divinidad, como principio que unifica a los opuestos ontológicamente, que vincula a la naturaleza con la libertad, o a lo real con lo posible. El amor es así un principio metafísico. Por otro lado, creer es la manera en que la unificación se muestra en la conciencia. Esto quiere decir que es la manera humana de asimilar lo que es aparentemente contradictorio. Por ende, ambas nociones son dialécticas, pero se dan en diferentes niveles.

## 4 • Lo infinito y lo finito se consuman: la figura de Jesús

### 4 · 2 · Hijo de Dios e hijo del Hombre

*El espíritu del cristianismo y su destino* es uno de los textos más conocidos de su juventud. Aquí la relación de lo infinito y lo finito va a perdurar a través de la figura de Jesús.

Hegel vuelve a tomar el tema de la reconciliación de los opuestos. Ahí, toma al pensamiento en oposición a la vida. Lo pensado es lo opuesto a lo vivo, y pensar es una forma de dominación.<sup>23</sup> Esto se debe a que el pensamiento elimina la riqueza de las diferencias que aparecen en la vida con tal de aprehender su objeto, lo cual es visto por Hegel como la consolidación de una “unidad vacía de la totalidad de los objetos” (EJ 345 / GW2 249b).

Siendo esto así, entonces la vida (*Leben*) escapa del pensamiento (*Denken*). Hegel identifica aquí al pensamiento con la abstracción. El pensamiento no llega a dar cuenta de la compleja riqueza de la vida porque su procedimiento es una forma de vaciamiento. Sin embargo, Hegel quiere llegar a pensar la vida. Pero el problema está en cómo pensar algo que de por sí

<sup>23</sup> Ya en sus *Esbozos para el espíritu del judaísmo* Hegel había señalado que comprender era dominar. Para Harris (Harris 293) esta idea en realidad tiene raigambre kantiana, pues cree que se está refiriendo a la doctrina kantiana del conocimiento a partir de la cual la mente da las leyes a los objetos, siendo este el sentido de la dominación.

escapa al pensamiento. Esto le lleva a proponer que no hay que pensarlo igual que a cualquier otro objeto. Como bien expresó M. C. Paredes (2015 124): “La conciencia de la vida pura sería una conciencia de lo que el hombre es, pero no a partir de un acto de abstracción, sino como una experiencia de la reflexividad de la conciencia”. Este planteamiento de la reflexividad de la conciencia quiere decir que el pensamiento no avanza hacia un objeto abstrayéndolo, o vaciándolo, pues para abstraer un objeto tiene que estar ese objeto situado en la exterioridad, sino que la conciencia no tiene que salir de su interioridad para concebir su objeto. Por eso es conciencia *reflexiva*, como alude Paredes: conciencia que vuelve sobre su propio contenido. Esto significa que hay otro modo de pensar la vida más allá de la abstracción de la exterioridad.

Es en este contexto que Hegel vuelve a la relación entre lo infinito y lo finito, enunciando a continuación que “la conexión entre lo finito y lo infinito es por supuesto misterio sagrado, porque ella es vida y, por tanto, misterio de la vida” (EJ 345 / GW2 252b). La conexión entre lo finito y lo infinito no puede darse mediante una abstracción. Esta conexión se puede establecer solo a partir de la aprehensión de la vida como conciencia reflexiva. Lo que ocurre es que la vida aparece como misterio, como algo inalcanzable para el mero pensamiento abstracto. Pero Hegel ya está asentando una base relevante, que es la equivalencia entre la vida y la conexión de lo finito y lo infinito. A medida que se avance en el texto veremos que esto se va esclareciendo, pues se conectará con el amor.

Más adelante en el texto, Hegel vuelve a recurrir a la dialéctica entre lo infinito y lo finito para explicar la naturaleza de Jesús. Jesús es Dios e Hijo de Dios al mismo tiempo. Eso quiere decir que no son dos sustancias separadas, sino una misma sustancialidad, siendo unidad esencial (*Wesenseinheit*) (EJ 350 / GW2 258). Pero a continuación señala que Jesús no es solo Hijo de Dios, sino que es también Hijo del Hombre. Esto conlleva a una tensión entre lo infinito y lo finito, en tanto que Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Esta tensión que conecta a lo infinito con lo finito es la vida, la cual la mera abstracción no es capaz de concebir.

Esta conexión entre Dios y el hombre en la figura de Jesús solo es asumible para el cristiano. Recordemos que tiempo atrás había señalado que en el judaísmo se daba un infinito que dominaba a todo lo finito. Pero el amor, que solo se da en el cristianismo, reconcilia sin dominar. Hegel excluye ex-

plícitamente al judaísmo de esto: “el león no tiene cabida en una nuez; el espíritu infinito no tiene cabida en la cárcel de un alma judía; una hoja reseca no puede contener la totalidad de la vida” (EJ 354 / GW2 267b). El texto no es una apología del antisemitismo, sino que Hegel cree que la mentalidad judía está configurada de tal modo en que no pueden asumir la conexión entre lo infinito y lo finito sin que sea una relación de dominación.

En resumen, la figura de Jesús representa la tensión inherente a lo infinito y lo finito.<sup>24</sup> Es la encarnación de esta, pues él es Dios y es hombre a la vez. Por lo que la dialéctica entre lo infinito y lo finito encuentra consumación en Jesús. Por ende, lo infinito y lo finito refieren en este texto de juventud a la divinidad y la humanidad. Hegel está avanzando lentamente en la comprensión de la vida infinita, esto es, en la relación del hombre (finito) con Dios (infinito).

#### 4 · 2 · El reino de Dios en el amor

En *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel comenta más adelante el papel de la contemplación para el cristianismo. En la contemplación el sujeto que contempla a Dios y el sujeto contemplado (Dios) son uno (EJ 356 / GW2 272). Hay una especie de *kénosis*: desaparecen los rasgos que diferencian al sujeto y al objeto, siendo atravesados por Dios. Para esto pone Hegel el siguiente ejemplo: si imaginamos a una persona cuya su vida solo y exclusivamente consistiese en mirar la luz del sol, se puede decir que esta persona es solo un sentir la luz del sol (EJ 356 / GW2 272). Todo su ser estaría reducido a sentir la luz del sol, por lo que ese sujeto que contempla el sol es uno con él. Del mismo modo, en el cielo cuando una persona contempla a Dios se vuelve uno con él. Cuando una persona llega al cielo y contempla a Dios, entonces forma parte del reino de Dios (*Reich Gottes*).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Jesús como encarnación de lo infinito en lo finito se mantendrán así en su *Fenomenología*. Véase: Rodríguez del Real.

<sup>25</sup> El reino de Dios es una propuesta que comenzó en Tubinga, entre los amigos del *Stift*, que aquí Hegel recupera, aunque con una versión diferente. Comparar ambas versiones sobre qué es el reino de Dios es tarea para otra investigación. Sin embargo, conviene saber que C. Lacorte ya señaló que el marxismo italiano, descendiente del neohegelianismo italiano de B. Croce, acusó a Hegel de falta de praxis revolucionaria, pues la interpretación marxista veía en el reino de Dios un proyecto político que Hegel nunca llegó a intentar realizar. Para Lacorte (175-180) estas críticas son fruto de la falta de

A la luz de esta interpretación del cielo según el cristianismo, Hegel tratará de ver en qué aspecto el reino de Dios puede ser inmanente al mundo. En este aspecto, no consistirá tanto con llegar al cielo, sino de hacer el cielo en la tierra a través de una comunidad moral. Para situar bien esta idea, veamos primero cómo define Hegel el reino de Dios. El reino de Dios es

**la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre, la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el Espíritu sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y carácter eterno, de su propia multiplicidad desarrollada (EJ 363 / GW2 281).**

El reino de Dios es una armonía *en* Dios. Esto quiere decir que se está reunido con él al contemplarlo. Pero atendamos ahora a la segunda oración: es el desarrollo de lo divino en el hombre. Esto quiere decir que no solo Jesús era Dios, sino que en el hombre permea la divinidad. Siempre hay una chispa divina en el hombre,<sup>26</sup> que al llegar al reino de Dios termina de desarrollarse. Todos los seres humanos que están en el reino de Dios son, así, la multiplicidad de Dios desarrollándose.

Es de este modo que Hegel acaba de asentar en su juventud las bases de una dialéctica entre lo infinito y lo finito en el ser humano la cual es su rasgo fundamental. No obstante, no hay que confundir a la figura de Jesús con la del ser humano. No es que todos seamos Dios, sino que en Hegel hay una inversión. Jesús es divino (infinito) y se hizo hijo del hombre (finito). Por eso en Jesús hay un tránsito de la infinitud a la finitud, conservando ambas a la vez. Sin embargo, en el ser humano hay un paso de la finitud a la infinitud. Esta se alcanza al entrar en el reino de Dios. Tanto en Jesús como

rigor hermenéutico del texto. De ahí que en esta investigación obviemos dichas críticas. Sobre el reino de Dios como posible proyecto político de revolución teológica, véase: Innerarity 47-54. Más tarde, en su madurez, sí que puede verse un proyecto teológico-político, o una teodicea, como ya ha mostrado Gutiérrez (2023 52-59).

**26** Que en su juventud Hegel consideraba al ser humano, y no solo a Jesús, como compuesto de dos naturalezas (divina y humana), es algo que se ha puesto de relieve recientemente. Véase: Ortigosa 205-227.

en cualquier persona se la una dialéctica entre lo infinito y lo finito, pero en sentidos opuestos.

La cuestión ahora estriba, entonces, en por qué los seres humanos tienen esta tensión inherente entre lo infinito y lo finito. ¿No hubiese sido más fácil afirmar la finitud del humano y proponer la muerte como la consecución de un nuevo estatuto ontológico en la infinitud? Kondylis realizó al caso la siguiente apreciación: la revolución del pensamiento teológico de Hegel aparece “como prueba del cumplimiento anticipado de una expectativa escatológica, como anuncio del reino de Dios o como precursora de la unificación de todo con todo, principalmente del cielo y la tierra” (188). El reino de Dios es un proyecto para realizar en la tierra. Es por eso por lo que Dios ha puesto en el hombre tanto la infinitud (divinidad) como la finitud (mortalidad), para que sin necesidad de la intervención divina, el hombre pueda realizar el reino de Dios en la tierra. Para realizarlo entonces tiene que darse una unión entre los creyentes. Esta unión no puede provenir heterónomamente, sino nacer desde la interioridad del ser humano. Para ello Hegel vuelve a acudir al amor, que consiste en

**Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una identidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad. ¿Existirá una idea más bella que un pueblo libre formado de hombres cuya relación es el amor? (EJ 363 / GW2 282).**

No es que Hegel haya abandonado el amor como unión ontológica, sino que ahora, enfocándolo desde el reino de Dios, el amor es el espíritu divino, el cual se abre paso a través de los seres humanos. Es Dios dando cumplimiento del cielo en la tierra, o lo que es lo mismo, es la parte divina humana que se alza para formar comunidad. Por eso es el pueblo más bello: es libre porque es una unión que emana amorosamente desde nuestra parte divina.

El amor, al igual que en el escrito anterior, unifica a lo dividido. Esto lo expresa Hegel así: “ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de esta; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado” (EJ 364 / GW2 282). El amor presupone la existencia de una división porque cada persona es destello de Dios. Por eso presupone la

multiplicidad que es inherente a la vida. La finitud es la multiplicidad de la infinitud. En el amor lo infinito también se presenta como la dialéctica del buen infinito. Es el infinito en el que no solo está patente su infinitud, sino que incorpora a la finitud. El reino de Dios que se une mediante el amor es justamente esto. Así no se omite a la finitud, sino que la infinitud la incorpora.

En conclusión, la infinitud queda aquí incorporada al ser humano para poder realizar el reino de Dios. Nuestra infinitud no suprime nuestra finitud, sino que la eleva en vísperas del reino de Dios.

## 5 • Conclusión

En esta investigación se ha presentado la base de la dialéctica hegeliana en el periodo de juventud a través de la infinitud y la finitud. Ha habido tres maneras en que Hegel se ha enfrentado a esta escisión intentando una unificación: desde el infinito que engulle a lo finito, desde el amor y la creencia y desde lo infinito que incorpora a lo finito.

Primero se ha mostrado que la concepción de Hegel del judaísmo, el cual tenía como figura principal a Abraham. De acuerdo con la interpretación de Hegel sobre Abraham, este último creía que Dios (infinito) subsumía a toda la finitud. Esto es una forma de unificación que no reconcilia. En el siguiente apartado ha surgido las nociones del amor y de la creencia. El amor es la unión ontológica originaria de los opuesto que muestra una relación de ambos, es decir, es una forma de superar ontológicamente la escisión. Por otro lado, la creencia es la manera en la superación de esta escisión aparece para la conciencia del ser humano. El amor es una forma de unificación a nivel ontológico y la creencia a modo fenomenológico. Hegel llega finalmente a *El espíritu del cristianismo y su destino*. Allí planteó al amor como la divinidad. Esto es, que en el amor hay reconciliación de lo infinito y lo finito. Esto se vio especialmente a través de la figura de Jesús, quien es hombre (finito) y Dios (infinito). Jesús es lo infinito que se hizo finito. Todo ser humano tiene el recorrido opuesto: ser seres finitos, pero hacernos infinitos en el reino de Dios a través de la contemplación. Este reino de Dios es, de entrada, el cielo. Pero tenemos esta chispa de la divinidad precisamente para tratar de

realizar el reino de Dios en la tierra, la cual es reconciliación de la dialéctica entre finito e infinito.

Así, en la juventud de Hegel aparece una dialéctica de lo finito y lo infinito. Todavía no emplea el término `dialéctica`, pero en esencia es a lo que referirá en el futuro como tal. Aquí se han presentado sus raíces. Más adelante, a partir de Jena irá matizando y rehaciendo esta idea, profundizando en ella tras años de maduración intelectual. De hecho, sino nos fijamos el modo en que se produce la unificación entre lo infinito y lo finito en el judaísmo es una idea próxima al mal infinito de su *Ciencia de la lógica*, mientras que la unificación mediante el amor del cristianismo es cercana al buen infinito. De este modo, habría una secularización en la filosofía de Hegel desde sus ideas religioso-filosóficas de juventud hacia unas ideas metafísicas en su madurez. Pero eso queda pendiente para futuras investigaciones.

## 6 • Bibliografía

- Álvarez, Mariano. “La construcción conceptual de la infinitud cualitativa”, *Taula quaderns de pensament*, 45, 2013: 65–87.
- Bondeli, Martin. “Tübingen, Bern and Frankfurt: 1788–1800”. *The Bloomsbury companion to Hegel*, eds. A. de Laurentiis and J. Edwards. London: Bloomsbury, 2013. 11–20.
- Campos Cabrera, Bruno L. “El Reconocimiento Fracturado: actualidad sociopolítica de los escritos tempranos de Hegel en Jena”, *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 75–92. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.16214>
- Caramelli, Eleonora. “La paura più grande. Hegel, Macbeth, il servo e la letteratura nella filosofia”, *Estetica. Studi e ricerche*, 2 (2019): 477–502. DOI: 10.14648/95490
- Ferrer, Diogo. “Perseverar y superar (del ‘conatus’ a la ‘Aufhebung’): La crítica de Hegel a Spinoza”, *Studia Hegeliana*, 3, (2017): 89–106. <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3697>
- Ficara, Elena. “Dialectical Jesus”. *Contradictions and Paradoxes in Theology*, eds. J. Rutledge, London: Routledge, 2023. 101–112.

- Ficara, Elena. "Hegel, Beall, and the logic of *Vereinigung*", *Asian Journal of Philosophy*, 3, 1 (2024): 1-13. DOI: <https://doi.org/10.1007/s44204-024-00145-y>
- García, Juan A. "La naturaleza según Nicolás de Cusa (1401-1464)", *Espíritu*, LVI, (2007): 5-13.
- García, Juan A. "La unidad del ser en el antiguo pensamiento griego y en la filosofía moderna alemana", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXII, 2, (2017): 11-20. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3753>
- Gadamer, Hans G. *Verdad y método I*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Gadamer, Hans G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Barcelona: Cátedra, 2000.
- Gutiérrez, Julio A. "Hegel, vida y muerte en los escritos de Frankfurt y Jena", *Studia Hegeliana*, 8, (2022): 49-68. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.13753>
- Gutiérrez, Julio A. "Filosofía de la historia y religión en G. W. F. Hegel". *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 45-64. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.13972>
- Harris, Henry S. *Hegel's Development. Toward the Sunlight*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Hegel, Georg. W. F. *Gesammelte Werke*. Berlín: Felix Meiner, 1968 y ss. (Citado como GW, seguido del número del tomo).
- Hegel, Georg. W. F. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1978. (Citado como EJ). ISBN: 978-84-00-10819-9.
- Hegel, Georg. W. F. *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. Madrid: Abada, 2011.
- Hegel, Georg. W. F. *Enciclopedias de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada, 2017.
- Hegel, Hannelore. *Isaak von Sinclair, zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Frankfurt: Klostermann, 1971.
- Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hegel. Introducción e interpretación*. En *Obras completas, vol. XIV*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2019.
- Innerarity, Daniel. "Dialéctica de la revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución francesa", *Anuario filosófico*, 22, 1 (1989): 35-54.



- Kaufmann, Walter. "Hegel's Early Antitheological Phase", *The Philosophical Review*, 63, 1 (1954): 3-18.
- Kojève, Alexandre. „Was ist Dialektik?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2, (2002): pp. 317-330. DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2002.50.2.317>
- Kondylis, Panajotis. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Lacorte, Carmelo. *Il primo Hegel*. Florencia: Pubblicazioni dell'istituto di Filosofia dell'università di Roma, VII, 1959.
- Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la religión capitalista*. Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Martín Navarro, Alejandro. "Derivas de la conciencia religiosa entre el romanticismo y Hegel", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XV, 2 (2010): 391-398. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1821>
- Mattana, Leonardo. "Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema", *Studia Hegeliana*, 6, (2020): 77-93. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v6i.11433>
- Müller, Gustav E. "The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"", *Journal of the History of Ideas*, 19, 3 (1958): 411-414.
- Ortigosa, Andrés. "El monofisismo en el joven Hegel. Sobre la naturaleza del ser humano". *Estudios sobre idealismo alemán*, eds. García, J., y Reyna, R., Madrid: Ápeiron, 2022. 205-227.
- Padial, Juan J. "El alma del mundo: la articulación de naturaleza y espíritu en Schelling y Hegel". *Wahrheit und Freiheit in den philosophischen Systemen Schellings und Hegels*, eds. J. J. Padial y A. Rojas, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2023. 229-252.
- Palermo, Sandra V. "Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo", *Studia Hegeliana*, 9, (2023): 25-44. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15348>
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Paredes, María C. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.

- Paredes, María C. “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”. *Política y religión en Hegel*, eds. M. C. Paredes, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995. 125-142.
- Paredes, María C. “La vie et l’amour dans la pensée de Hegel à Francfort”, *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, 197, 1 (2007): 23-41.
- Paredes, María C., “El concepto de infinitud en el joven Hegel”, *Studia hegeliana*, 1 (2015): 123-138. DOI: <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3699>
- Paredes, María C. “Comentario filosófico”. En Georg W. F. Hegel, *Crear y saber o la Filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, Salamanca: Sígueme, 2022. 277-340.
- Piulats, Octavio. “Dialéctica y escepticismo en Hegel”, *Convivium: revista de filosofía*, 14, (2001): 128-173.
- Polo, Leonardo. *Hegel y el posthegelianismo*. Navarra: Eunsa, 2018.
- Reyna, Rafael. “Kant frente a la dialéctica hegeliana de la certeza sensible”, *Studia Hegeliana*, 7 (2021): 59-72. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.12771>
- Ripalda, José M. “Introducción”. En Georg W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, México: FCE, 1978.
- Rodríguez del Real, Myriam, “La apertura de lo divino. Unión entre lo finito y lo infinito en la encarnación de Cristo desde la filosofía de Hegel”, *Ars brevis*, 28, (2022): 191-211.
- Rohrmoser, Günter. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*. München: Gütersloher, 1961.
- Salomão, Antonio. “O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant”, *Studia Hegeliana*, 7, (2021): 73-89. <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13615>
- Speight, Allen, “Beauty, Tragedy and the Reich Gottes. Re-Examining the *Symphilosophieren* between Hegel and Hölderlin at Frankfurt”, *Estetica. studi e ricerche*, 2 (2020): 399-415, DOI: 10.14648/99199

# Afectos éticos, afectos estéticos. Tras el rastro de Spinoza.

Ethical affects, aesthetic affects.  
On the trail of Spinoza.

**Gerardo Fernández Bustos<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

Recibido 23 enero 2024 • Aceptado 16 junio 2024

## Resumen

El siguiente artículo pretende profundizar en las implicaciones que tendría la filosofía de Spinoza en el campo de la estética. Así intentaremos tratar de elaborar una estética spinozista siguiendo las pautas de lo que dijo el autor en sus obras, así como lo que han sostenido sus principales comentadores. Nos introduciremos en lo que sea una obra de arte, una experiencia estética, al mismo tiempo que nos preocupamos por la imbricación entre ética y estética

*Palabras clave:* Spinoza; Cuerpo compuesto; Imagen; Experiencia estética.

## Abstract

The following article intends to deeper into the implications that Spinoza's philosophy would have in the field of aesthetics. So, we will try to develop a spinozist aesthetic following the guidelines of what the author said in his works, as well as what his main commentators have supported. We will introduce ourselves into what is a work of art, an aesthetic experience, at the same time we care about the imbrication between ethics and aesthetics.

*Keywords:* Spinoza; Composed body; Image; Experience of aesthetics.

1. gerarfernandezbustos@gmail.com

## 1 • Introducción

Ciertamente, es un anacronismo hablar de estética en referencia a Spinoza y, en general, en referencia a cualquier autor anterior a 1750. Es un hecho constatado que él nunca habló, salvo en contadas y mínimas ocasiones, sobre lo que supone el arte, y que todo lo que dijo en su filosofía es anterior a que Baumgarten utilizara el término para definir la ciencia de lo bello. A Spinoza no parecía interesarle mucho el arte, pese al desarrollo cultural que supuso la Edad de Oro holandesa, en pleno siglo XVII. Sin embargo, si tomamos la estética como la teoría de la percepción, *aisthesis*, sí que podríamos hablar de ella en relación con Spinoza. El anacronismo surgiría sólo si la tomamos como teoría del arte o disciplina de lo bello, que son dos cosas de las que Spinoza habla muy poco de manera explícita.

Sin embargo, pese a poder ser en cierto sentido un intento anacrónico, este texto tiene una premisa fundamental: tratar las obras de arte como al resto de los cuerpos que conforman la naturaleza. Como dice Spinoza:

**Y si continuamos así al infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo. (Ética, II, Proposición XIII, Lema VII, Escolio)**

Cuerpos que pueden variar “de infinitos modos”, pero que pese a ello siguen conformando el individuo que es la naturaleza. Este intento de hacer pasar las obras de arte como objetos cotidianos (o a la inversa: ver en esos objetos expresiones artísticas) es algo a lo que el propio Arte no ha sido ajeno. Desde las neovanguardias, o incluso antes, la vida había sido considerada una obra de arte, quizás la más primordial, quizás la más básica y accesible. Ya Foucault veía, hablando de la antigüedad (y de por qué él mismo volvía a algunos de sus conceptos para explicar su contemporaneidad), que la voluntad de ser un sujeto moral implica dar a su vida el sentido de una obra de arte. La ética aparece como la verdadera estética, a través de la cual nos reconocemos en nuestros propios actos y dejamos que los demás nos reconozcan. Ello podría ser posible debido a que tanto una como la otra remiten al sentido de

nuestros actos, a la conformación de un determinado estilo. La concepción de la vida como obra de arte parte, según Foucault, del hecho de que la moral (al igual que la estética, podríamos decir) ya no se mueve en el marco de la obediencia a unas determinadas leyes

**Pero la voluntad de ser un sujeto moral, la búsqueda de una ética de la existencia era principalmente, en la Antigüedad, un esfuerzo por afirmar su libertad y por dar a su propia vida una cierta forma bajo la cual se pudieran reconocer, ser reconocidos por los otros, e incluso la posteridad podría encontrar un ejemplo. Esta elaboración de su propia vida como una obra de arte personal, incluso si ella obedecía a cánones colectivos, se encontraba en el centro, me parece, de la experiencia moral, de la voluntad moral en la Antigüedad, mientras que, en el cristianismo, con la religión del texto, la idea de una voluntad de Dios, el principio de una obediencia, la moral tomaba mucho más la forma de un código de reglas (solamente ciertas prácticas ascéticas estaban más ligadas al ejercicio de una libertad personal) [...] Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una investigación que es aquella de una estética de la existencia. (Foucault, 200, 1549)**

La experiencia estética se constituye en las relaciones que formamos entre las obras y nosotros como modos de pensar y actuar (Deleuze 2008 46). La estética afectiva no desbanca la estética relacional de Bourriaud, sino que se superpone a ella y le da un nuevo enfoque: el del aparataje de los afectos.

## 2 · La técnica y el arte

La definición que da Bourriaud del arte indica que este se produce “a través de signos, formas, gestos u objetos” (Bourriaud 2000 111). Los signos son muy apreciados por Spinoza (Vinciguerra 2005). Pero además de los signos —en la definición de Bourriaud— tenemos las formas, los gestos y los objetos. Eliminando otros términos que conforman el arte, según Bourriaud, los signos y los objetos aparecen así interpelándose. ¿En qué sentido

podríamos decir que un signo interpela un objeto, y a la inversa? O lo que es lo mismo: ¿en qué sentido podríamos hablar de arte como una práctica que trabaja con signos y objetos? La palabra “objeto” encerraría sin duda muchas implicaciones, pero nos parece que, sino la más importante, al menos una que sí ha de importarnos es que todo objeto tiene, o depende de, un cuerpo (aunque esto no es único de los objetos; los sujetos también lo tendrán). Nos alejamos de posibles consideraciones idealistas sobre este concepto para retener su sentido de ser un conjunto de superficies marcadas por el rastro de otros cuerpos. Un cuerpo es marcado y, a su vez, marca (Vinciguerra 2005 167). Por su lado, la imaginación para Spinoza es un conocimiento por signos [*ex signis*] (Vinciguerra 2005 8), por lo que deberemos ver en qué consisten las imágenes y qué relación tienen estas con los cuerpos. Podríamos ver una cierta similitud entre signos e imágenes. Como dice Vinciguerra “hay una vena, un itinerario, una secuencia de planos, que va derecha de la afección a la imagen a través de la noción de rastro. Esta línea sondea la profundidad del cuerpo” (Vinciguerra 2005 165).

Las imágenes que nos formamos a través de las afecciones son conformadas por el rastro de la acción de otros cuerpos que han depositado sus marcas en el nuestro.

**Lo blando del cuerpo es el lugar en el que los cuerpos se inscriben y se escriben señalándose y significándose los unos a los otros. Las significaciones humanas son una parte de este proceso infinito. De modo que el hombre no es la fuente. (Vinciguerra 2005 167)**

El hombre no es el garante de la verdad del rastro de signos que se deposita, como una nueva piel, sobre la superficie de los cuerpos. Él es un cuerpo más, es decir, también expuesto a ser marcado y a marcar a otros cuerpos. Estaríamos tentados por decir que la percepción de la *mente* ya vendría codificada por las marcas que tiene el cuerpo de esa *mente*. Es en el cuerpo en donde se inscriben los signos y se dan a la percepción. “Ser un espíritu, es percibir; ser un cuerpo, es ser un campo de rastros (Vinciguerra 2005 165)

El arte, a través de la filosofía de Spinoza, sería un entramado que, a través de signos y cuerpos, produce unas ciertas relaciones con el mundo. Un arte spinozista sería ante todo un arte relacional. Esto nos llevaría a la

pregunta de si el arte adquiere un estatuto esencial, es decir, si existe un registro formal sin el cual algo no pueda ser calificado como arte. Aunque pudiera parecer que en Bourriaud existe una cosa tal, puesto que se atreve a dar una definición de lo que es el Arte, encontramos en esta algo que vuela por los aires la posibilidad de construir un canon artístico inapelable, que no es otra cosa que su característica relacional. Este depende de los contextos sociales, históricos, económicos de la creación de la obra, la biografía del autor, las vivencias del experimentador, etc.

Estas dimensiones artísticas no cambian sin que la noción de Arte no se vea alterada y modificada, aunque en esa alteración o modificación pueda haber una recuperación de nociones pasadas, de paradigmas ya obsoletos o de otros aspectos que puedan ser reciclados en una práctica artística que difícilmente pueda ser novedosa de una manera absoluta.

Ahora bien, esas relaciones que el arte establece con el mundo, ¿dónde se producen? ¿Entre quiénes existe esa relación? ¿Quién es el que establece o el que quiere establecer un cierto tipo de relación? Sin duda que el autor está interpelado bajo estas cuestiones, aunque nos parece que no menos interpelado aparece el espectador o, en palabras de Bourriaud, el “mirador” (Bourriaud, 2000 64). Ciertamente, en gran parte del arte contemporáneo, el espectador aparece cuestionado, siendo hacia él (y su posicionamiento en el mundo) hacia donde se dirige gran parte de los esfuerzos puestos en una obra de arte. Él es el que ha de tomar parte de la experiencia que es una obra de arte, y él es quien debe darle sentido y configurar su significado. El espectador es apreciado como una parte esencial del trabajo del artista. Sin embargo, dentro de un esquema spinozista y afectivo, todo arte nos incitaría a remover algo dentro de la obra; por ello, que prefiramos hablar de *experimentador* y no de mirador. Todo arte nos cuestionaría a nosotros, arrebatándonos nuestra quietud para que vayamos a (re)componer la obra, a completar su sentido. Es sin duda una relación para nada pasiva, de mera contemplación, sino un ejercicio productivo marcadamente activo.

Es cierto que es difícil rastrear en Spinoza consideraciones acerca de la estética, por cuanto parece ignorarla explícitamente. Su campo no es algo que interese al filósofo holandés; al menos no lo es a primera vista. Así, encontramos algunas referencias al arte entendido como mecánica en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde dice que “de ningún modo se deberá

despreciar la Mecánica, ya que muchas cosas que son difíciles se hacen fáciles con el arte y con él podemos ganar mucho tiempo y comodidad en la vida”<sup>2</sup>. Así pues, el arte (entendido como *techné*) nos hace la vida más fácil. Esto, lejos de darle una importancia que le haría sobresalir por encima de otras disciplinas, lo coarta y lo circunscribe a la esfera de lo útil y lo práctico. Si no supiéramos que Spinoza se está refiriendo al arte como mecánica (como artesanía), le podríamos situar bajo el mismo registro bajo el cual se situaría la crítica platónica a cierto tipo de poetas. Sin embargo, el caso de Spinoza es distinto: el artista es identificado como un técnico o científico, hasta el punto de que si pudiéramos hablar de genio spinozista deberíamos decir que “este no es sólo estético, sino tanto técnico como científico”, siendo un genio “histórico y social”. Esta concreción del genio como modalidad histórica y social aparece ampliamente detallada en Sainz Pezonaga:

**La diferencia con Kant es, por tanto, evidente aquí también. El genio spinoziano no es sólo estético, sino tanto técnico como científico, y no es “un favorito de la naturaleza que aparece raras veces” (B 200), sino un genio histórico y social. El genio es la multitud, las multitudes históricamente determinadas. La producción de contenido y experiencia estéticos, de eternidad será igualmente una práctica histórica de la multitud. (2013 20)**

Berger, por su lado, sostiene:

**El contenido de estas obras es la relación entre el espectador y la cosa vista. Esta relación sólo es posible gracias al hecho de que el espectador hereda una situación histórica, económica y social precisa. De no ser así, las obras carecerían de sentido. No ilustran una situación humana o social; la proponen. (2016 205)**

El cubismo —al que se refiere este texto— aparece como paradigma de un arte que se basa en la relación entre espectador y obra, la cual arrastra

<sup>2</sup> TRE, 15. Como ha apuntado Vidal Peña en su Introducción a la *Ética*, Spinoza parece mencionar formas de arte, de pasada, en *Ética*, IV, Prop. XLV, Esc. 2. Ahí, como él mismo indica, apenas parece distinguirse la música del juego de bolos



los sedimentos que una y otra han ido acumulando a lo largo del paso del tiempo. Estos sedimentos son —siguiendo a Berger— históricos, económicos y sociales, pero también habría que añadir que son sin duda afectivos. No queremos decir que los afectos sean los contenedores que engloban la historia, la economía y la sociedad, sino sumarlos a estas figuras como parte importante de toda relación estética. En los afectos es donde se propone esa situación humana o social que se da entre el individuo y la obra de arte.

Aunque alguna vez hable de arte, Spinoza nos invita a entenderlo como mecánica, oficio o artesanía, y de ahí concluye que su principal tarea es la de hacer la vida más cómoda a los hombres. De ahí el arraigo del genio a lo histórico y social, lo cual a lo mejor nos debería hacer sustituir la palabra *genio* por la de productor, la cual parece más oportuna para ilustrar lo que queremos decir. Se entiende, por tanto, que el arte no es sólo útil para el individuo, sino para el conjunto de la sociedad. Habría, en principio, una diferencia palpable entre lo dicho por Spinoza y lo dicho por Bourriaud: en primer lugar, uno se refiere al arte como mecánica y otro al Arte como registro de lo artístico. Sin embargo, en ambas definiciones existe un llamado a la sociedad; por un lado, ese tejido social sería el que da un uso a las cosas fabricadas por el arte, y por otro eso mismo sería lo que garantiza el sentido de una obra, lo que la prolonga y la hace, justamente, pertenecer al Arte.

En el mismo orden de ideas no sabemos por qué la técnica tendría que estar reñida con el arte entendido como *poíesis*<sup>3</sup>. Hay en el arte una manera de hacer técnica que correspondería al cómo, mientras que también encontramos un ámbito poético que trascendería el ámbito de lo real o, mejor dicho, lo prolongaría y estiraría otorgándole un “acaecer infinito”. Es imposible desgajar el arte de la técnica, sin que ello nos pueda servir de pretexto para afirmar que el buen productor artístico se resuelve en un buen manejo de la técnica.

3 “[...]la ejecución de una obra artística es la transformación de una experiencia única o irreplicable en un experimento con la exuberancia de esa misma singularidad. Una tal transformación es, simultáneamente, técnica y poética: técnica por el dominio antes mencionado, y poética porque de lo que se trata en toda obra es de exaltar la fuerza de lo que se manifiesta, el acaecer infinito de lo real: la *poíesis*” (Francisco José Ramos 2003 64)

### 3 • Estetización de la ética. Éticidad de la estética

Ahora bien, a pesar de entender el arte —en las escasas veces que Spinoza habla de él— como una mecánica, podríamos seguir nuestro camino interrogándonos por la ligazón que podrían tener la ética y la estética. Habría que ver hasta qué punto uno de los campos más profundamente estudiados en su obra, la ética, podría tener un cierto aire estético. O al revés: cómo podría la estética entenderse como una práctica ética sobre la disposición de los valores que jalonan nuestras vidas. Todo esto estaría lejos, como dijimos, del planteamiento platónico, el cual conllevaría una moralización del arte que creemos que se distancia de lo planteado por Spinoza. Spinoza no es alguien que moralice, ni en su filosofía ni en su vida. Si nos dejamos llevar por la importancia que se dará en sus escritos a la imaginación, podríamos apuntar ya dos usos de esta: uno estético (entendido desde la creatividad) y otro político<sup>4</sup>. Es necesario recordar que la imaginación es una herramienta de conocimiento, aunque no sólo eso: es también una fuente creativa de afectos<sup>5</sup>.

Sobre la imaginación como constitutiva del tejido político, debido a su condición ontológica, es necesario remitirse a Negri, en especial cuando dice:

**La paradoja instrumental de la crítica ‘libertina’ de la religión se acepta aquí (la imaginación es ilusión) bajo la forma invertida que propiamente la constituye (... y la ilusión constituye lo real): pero la inversión spinozista de la función constitutiva evita el peligro y toda tentación escéptica —la actividad constitutiva de hecho no es simple función política, no es verdad doble, es más bien potencia ontológica. La enseñanza de la revelación es sin duda ‘ad hominem’, signo ilusorio de una verdad escondida, pero es la operatividad de la ilusión lo que la hace real y por tanto**

<sup>4</sup> En esta afirmación nos mostramos claramente influenciados por la llamada de atención que lleva a cabo Raúl E. de Pablos Escalante, en especial en la nota 14 de su ensayo *Los efectos políticos de la verdad: hacia una genealogía spinozista* (Montserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino 2009 113–132)

<sup>5</sup> Para una profundización sobre los afectos y las afecciones, remitimos al capítulo 4 de este trabajo.

**verdadera. Sobre este plano debe inmediatamente subrayarse la transformación que sufre el concepto mismo de lo político: no más astucia y dominio, sino imaginación y constitución. (Negri 1993 170-171)**

La imaginación se concreta, constituyéndose, en las expresiones políticas que tienen que ver con el ejercicio de la libertad y de la obediencia. Hay en Negri, en especial en todo el apartado I del capítulo V de *La Anomalía Salvaje*, un optimismo que le lleva a sostener que la imaginación es un tipo de conocimiento que puede ser llamado verdadero:

**Lo político es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo. La verdad vive en el mundo de la imaginación, es posible tener ideas adecuadas que, lejos de agotar la realidad, sean, por el contrario, abiertas y constitutivas de realidad, verdaderas intensivamente, el conocimiento es constitutivo, el ser no sólo se halla (no es sólo haber), es también actividad, potencia, no existe solamente la Naturaleza, hay una segunda naturaleza, naturaleza de la causa próxima, ser construido. (Negri 1993 174-175)**

La imaginación puede ser adecuada o formada por ideas adecuadas, lo cual hace que pueda ser entendida como un modo de conocimiento. Al hacerlo no estamos sino estableciendo que el conocimiento no es sólo constatación de lo que es el mundo, sino que también es apertura de ese mundo hacia un nuevo estado de cosas. Aplicada a la interpretación de las Sagradas Escrituras, la imaginación no es sino la fuente de la que parecen beber los profetas, cuyo método será duramente criticado por Spinoza, en aras de un método histórico y filológico. Pero también tiene otro uso de carácter político y social, uso constructivo que es el de imaginar un tipo de sociedad basado en un pacto social fundado por la religión, algo que sobrevolará permanentemente el *Tratado teológico-político*. Imaginamos, pues, comunidades posibles y abrimos el campo de nuestra potencia, de la potencia humana.

**No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar**

**gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad (...) y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes. (Spinoza, *TTP* Capítulo III)**

Podríamos entender la ética y la estética como lo entiende Francisco José Ramos: “Se trata, para decirlo en mis propios términos, de la ética como carácter (*éthos*) y morada (*ethos*) del pensar filosófico; y de la *estética* como el sentido (*aesthesis*) del pensamiento que guía la experiencia filosófica (en Montserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino 2009 64). Y es que este autor no entiende la Ética de Spinoza como un ejercicio por seguir el modelo axiomático de Euclides, sino como un paradigma del pensar filosófico indisoluble de lo que él llama “la experiencia de la filosofía”. La ética sería así el carácter y la morada del pensar filosófico, y la estética sería el sentido hacia el que se dirige esa experiencia filosófica. En esta importante matización entendemos cómo la estética se encargaría de ese *algo más* que viene a darse bajo los ropajes del sentido. La estética apunta hacia algo y en ese apuntar completa la experiencia filosófica otorgándole un cierto sentido. Es más, mientras que la ética se da en el *pensar* filosófico, la estética conlleva una *experiencia* filosófica. Quizás esto estaría relacionado con aquello que decía Foucault, y que ya apuntamos, sobre que la moral supone tratar la vida como si fuera una obra de arte. Tal vez una estética de la existencia —que es lo que él reclamaba de la Antigüedad para descifrar la contemporaneidad— sería justamente planificar el sentido de nuestras maneras de habitar el mundo, algo en lo que la estética y la ética van imbricadas. No hay que entender, claro está, el pensar filosófico como mera teoría desgajada de la práctica. Este punto también ha sido apuntado por L. Vinciguerra, entre otros, cuando afirma que “[n]o se trata aquí del sentido moral comúnmente admitido de la palabra “ética”, sino de su sentido práctico, en tanto que manera de ser o de vivir, *habitus*” (Vinciguerra 2005 31)

Lo contrario, es decir, concebir la ética como mero entramado teórico, contravendría gran parte del pensamiento spinozista. No creemos que se refiera a esto dicha distinción, sino que el pensar filosófico reclama una experimentación y esta última, en tanto que se encarga de dar un cierto sentido a aquel, ha de considerarse como una estética. No está de más indicar que este *dotar de sentido* a la experiencia filosófica no se acaba ni se liquida en una institucionalización de esta, de la misma manera que el sentido de una obra de arte no vendría finiquitado por su cliché.

Creemos, de acuerdo con una estética relacional, que el sentido no está prefijado, por mucho que alrededor tanto de la filosofía como de las obras de arte haya habido siempre una insaciable sed por enclaustrar el sentido de algunas teorías o de algunas corrientes artísticas bajo el caparazón de una imagen pretendidamente definitiva. No es que pensemos que cualquier sentido es válido para una obra, ya que siempre supone una ayuda saber ciertos datos sobre la producción o el contexto de la misma, pero ello no debe hacer claudicar el componente revitalizador que tiene siempre toda experiencia afectiva o relacional, es decir, que todos esos datos no son algo fijo que nos diga qué debemos sentir al observar la obra, pudiendo cada uno sentir cosas totalmente distintas. Además, como la Historia del Arte hace patente, el significado de las obras de arte está en continua revisión. Entendemos en este trabajo el *significado* como la traducción de instancias que se situarían en los aledaños a la producción artística (la sociedad, los críticos, determinadas sociedades, el poder, etc.) y como *sentido* el producto que sentimos en la experiencia estética. De la misma manera que dijimos, siguiendo a F. J. Ramos, que la estética no sería sino el sentido del pensamiento de la experiencia filosófica, pensamos que ese sentido precisamente se produce a través del sentir. La experiencia estética, en esta definición, aparece íntimamente ligada a la experiencia filosófica.

Es curioso cómo incluso en el ámbito de la religión, la cultura judía de Amsterdam llevaba a cabo un ejercicio inmanente de producción de la espiritualidad en rituales y leyes prácticas.

**La inmanencia de Dios en las leyes y ritos de la Torá mitigaba su trascendencia, y los asuntos diarios y mundanos cobraban así una dimensión sagrada adicional. El judío, para participar de la divinidad, no tenía que contemplar un mundo trascendente**

**al cual sacrificaba su vida en la tierra. Los asuntos cotidianos se santificaban y adquirirían sentido metafísico al organizarse en una red de ritos y procedimientos sancionados por Dios. Sin desechar la perspectiva del otro mundo, el judío estaba más dispuesto a pensar en éste y sus cuestiones prácticas, que incluían las religiosas y rituales: cómo practicar escrupulosamente ciertas reglas, cómo aplicarlas de manera correcta en condiciones diversas y así sucesivamente. (Yovel 1995 39)**

También habría en Spinoza un ritual de lo imaginario: “[s]e podría señalar que en Spinoza la ignorancia no basta para constituir lo imaginario: hace falta también un deseo, y su materialización en un rito. Pero lo mismo sucede en Epicuro” (Moreau 2014 35). Este ritual puede entroncarse con los rituales propios de la experiencia estética. El rito, el teatro mediante el cual el artista persevera en la creación, es fundamental para construir lo imaginario. La inspiración no haría sino situar al artista en una especie de limbo alejado de la imaginación, al contrario de lo que se pudiera creer. La materialización del rito es hija del deseo del artista, por lo que toda obra obedece a ese deseo y a su materialización en el comportamiento ritual, lo que no quiere decir que esta se reduzca a un plan a priori o a un método. Paradójicamente, la inspiración y el método aparecen alejados de esta visión por las mismas razones, aunque somos conscientes de que la una y el otro se eliminan mutuamente. En la obra de Spinoza, los ritos también aparecen en un sentido negativo, cuando dice que la superstición en materia de religión no es otra cosa que ver en esta un comportamiento ritual ofrecido mediante sacrificios y oraciones:

**[P]uesto que el temor les hace suponer la cólera divina, descifran dicho signo como indicación de la ira de la divinidad, y tratan a continuación de apaciguar esta ira; la lógica del prodigio conduce, pues, a un comportamiento ritual —oraciones y sacrificios. (Moreau 2014 40)**

El rito supersticioso en materia de religión se traduce en costumbre solidaria en materia política, hasta el punto de que lo que hace una nación es compartir unas determinadas costumbres, unos determinados hábitos.

El judío (aunque no únicamente, claro está) tenía que pensar en los rituales y modos de transportar la trascendencia a un conjunto de signos prácticos inmanentes. No era tan importante conocer a Dios como saber qué reglas y rituales prácticos nos salvarían, según Yovel. Así, el judío llevaba a cabo un ejercicio de asimilación de aquello que no es de este mundo inmediato para importarlo al mundo inmanente que era el suyo. Aunque en el ámbito del arte no sabemos si podríamos hablar de trascendencia aplicada a la estética y su quehacer artístico, sí podríamos concebir, a nuestro modo de ver, ciertas categorías artísticas (como la belleza, la mimesis, etc.) como una especie de trascendencia que opera en el artista y que sobrevuela la obra de arte concreta. El mercado del arte tendría mucho que decirnos acerca de la construcción de estos clichés artísticos, así como de las categorías trascendentes de la Historia del Arte que se conjugan en toda categorización posible como, por ejemplo, los Museos. Sin embargo, si lo entendiéramos así, veríamos cómo tanto la obra de arte como el artista están siempre abocados al desmantelamiento de esta trascendencia, incluso cuando, guiados por ella, se plantean cómo organizarla en reglas y rituales concretos, que tiene mucho que ver con planificar una técnica adecuada. Tanto si es este el ejercicio del artista como el ejercicio de la obra de arte o del crítico de arte o del comisario, nos parece que todos ellos están abocados a una figuración de la inmanencia:

**El arte no imita a la naturaleza, imita a una creación, unas veces para proponer un mundo alternativo, otras sencillamente para ampliar, confirmar, hacer social, la breve esperanza que ofrece la naturaleza. El arte es una respuesta organizada a aquello que la naturaleza nos deja entrever ocasionalmente. El arte se propone transformar el reconocimiento potencial en un reconocimiento continuo. Celebra al hombre en la esperanza de recibir una respuesta más segura, pues la cara trascendental del arte es siempre una forma de oración. (Berger 2016 37)**

La oración que es toda trascendencia es un reclamo de ese *habitus* que es la ética y de ese sentido estético de los que hablábamos antes, un sentido producido, inventado, organizado, sea en un museo, en una crítica de un suplemento artístico o en una clase. No es un sentido en el que valga todo o que, por así decir, parta de cero, pero sí que tendría una amplitud de

diferentes matices bastante considerable, lo que puede hacer que una crítica, una clase sobre una obra de arte o una exposición puedan decir diferentes cosas si quien organiza o produce su sentido es una persona u otra. Ello nos llevaría a que el sentido que el artista da a la obra no la agota, sino que, paradójicamente, la expande a nuevas producciones de sentido, siempre que hablemos *de esa obra* y no de otra (de ahí su limitación).

Dentro de una percepción spinozista no se trataría solo de ver la relación de la obra de arte con otras obras de arte, configurando una narración que hablara de ella y que la situara dentro del espectro artístico, estableciendo relaciones más o menos aceptadas dentro de un marco más general, sino como algo que nos hablara —como ya dijimos más arriba— del mundo que rodea a esa obra<sup>6</sup>. Desde este punto de vista el acercamiento spinozista a la obra de arte sería un acercamiento ético, ya que aquel nos requiere para preguntarnos por la vida de la obra de arte, por esa vida histórica, social y política que lleva aparejada esa obra. En la experiencia estética —dándole ligeramente la vuelta al planteamiento de Francisco José Ramos— se nos abre la pregunta de qué podemos hacer nosotros con esa obra. Por decirlo de una manera un tanto complicada y general, se trataría de ver qué ética podemos extraer de cada experiencia estética. Esta pregunta podría tener un correlato en una visión de la obra de arte como creación del genio artístico, dejándonos con la pregunta acerca de lo que pretendió el artista cuando concibió y ejecutó la obra. Aunque creemos que eso no sería argumentado por concepción spinozista, pensamos que esta comprensión del artista como la causa de la obra de arte también conllevaría una cierta importancia de la ética en el campo de la estética. Cuando anteriormente dijimos que, siguiendo básicamente a Sainz Pezonaga, el genio en Spinoza es un genio histórico y social

<sup>6</sup> Es en este sentido en el que Pierre Zaoui afirma, en su artículo *Spinoza: des artistes sans esthétique?*, que la obra ha de comprenderse en relación con la vida misma del artista. Aunque pudiera haber en esta afirmación un exceso de protagonismo del artista, creemos que es interesante ver cómo lo esencial no sería la contigüidad de unas obras de arte en otras, sino lo que ellas nos tienen que decir de la vida que se conjuga en esas obras: “...en una perspectiva espinosista lo esencial no sería intentar comprender la obra desde lo exterior a la misma, por su relación con otras obras y otras formas de expresión, ni de comprenderla en su “inmanencia pura”... sino de comprenderla en tanto que actividad inmanente que constituye modestamente una parte del espíritu concreto del artista, es decir de su vida misma” (Vinciguerra ed. 2001 232).



(la multitud) no estábamos sino queriendo mostrar cómo la palabra genio se aplica muy débilmente a Spinoza, en tanto que las obras de arte no son principalmente el producto de ese genio que detentaría el sentido de estas<sup>7</sup>.

Al mismo tiempo, somos testigos de una batería de preguntas sobre el uso que damos a una obra y que nos pondría a nosotros, experimentadores de la obra, en el mismo plano del artista. De entre estas, quizás aquella que englobaría tantas otras sería la siguiente: ¿qué quiso hacer el artista con nosotros, en tanto que experimentadores, a través de esa obra? Cabe señalar que el artista, en una concepción spinozista, no puede permanecer aislado a riesgo de perder gran parte de su potencia, es decir, de su alegría. De igual manera que el individuo más poderoso es aquel que tiene un derecho más amplio, el artista más poderoso sería aquel que establece un mayor número de relaciones con los demás, las cuales acrecientan su derecho y potencia. Por tanto, la pregunta estética no es fundamentalmente una pregunta por el genio (a no ser que este genio sea reflejo de una expresión social) sino un cuestionamiento de la capacidad de un arte determinado por establecer relaciones con otros individuos:

**De igual manera, el individuo más poderoso es también el individuo que tiene el derecho más amplio. Pero no es un individuo que, por alguna ficción insostenible, procura vivir en aislamiento total de todo el resto de los hombres (u opuesto a ellos). El aislamiento es un sinónimo de pobreza y el antagonismo implica un sistema de amenaza y coacción recíprocas. El derecho del individuo, al igual que el del Estado, consiste más bien en todo aquello que en efecto es capaz de hacer (y pensar) en una situación dada. (Balibar 2011 120)**

<sup>7</sup> El conocimiento es síntoma y resultado de las relaciones que establecemos con los otros seres que nos rodean. La subjetividad en Spinoza reclama otras subjetividades, no para subsumirlas bajo una universalidad, sino para que, en esas relaciones, cobren su propio sentido, es decir, se configuren. Lo que somos viene dado por esas relaciones que establecemos con otros modos, para decirlo en términos spinozistas. Aurelio Sainz Pezonaga (2013), p. 9.

Desde la perspectiva de una estética relacional, de lo que se trataría sería de asistir a un proceso que tome a la obra y a nosotros, experimentadores, como ejes centrales de ese proceso (de momento la cuestión por la autoría la dejaremos a un lado). Así, todas estas preguntas se podrían resumir bajo el rótulo siguiente: ¿qué hace la obra con nosotros? Es aquí donde vemos cómo el ejercicio estético se desenvuelve en una ética, en un carácter con el que nos impregnamos en el proceso artístico. La experiencia estética es también una práctica ética porque si la primera dota de un sentido a la segunda, esta dota a aquella de una dimensión inmanente, práctica, que sobrepasa los límites formales de una obra de arte. El sentido de la experiencia estética iría ligado así a un uso ético<sup>8</sup>.

No es banal tratar la obra de arte como un cuerpo compuesto. La potencia de un cuerpo se define, para Spinoza, por la capacidad de actuar y padecer de muchas maneras a la vez (*ibid.* 234-235). Cabría interrogarse por el número de cuerpos que intervienen en la experiencia estética, aunque ello no disminuiría un ápice el que todos los cuerpos intervinientes (el del autor, el de la obra, el del experimentador, etc.) establecen su potencia en tanto que son capaces de actuar y de padecer de muchas maneras a la vez. Este sería sin duda otro argumento contra el cliché o la imagen idealizada de cómo tiene de ser una obra de arte, ya que estos dos aspectos, el de actuar y el de

<sup>8</sup> La confluencia entre ética y estética puede rastrearse en autores como Kierkegaard, Nietzsche o Foucault. Este último recogerá el legado de Nietzsche para hacer confluir estas dos esferas. No se trata ya sólo de que, como preconizaran las vanguardias, lo artístico desborda el campo que le había sido reservado para verterse en la vida cotidiana, que hasta ese momento había sido el enemigo; se trata también, en el caso del filósofo francés, de que la referencia que toman los sistemas prácticos reside en el actuar, relacionando estos sistemas prácticos con tres grandes dominios: 1-relaciones de control sobre las cosas (saber), 2-relaciones de acción sobre los otros (poder), y 3-relaciones consigo mismo (ética). Lo artístico puede subsumirse a estos tres grandes ámbitos de acción, por lo que sería un instrumento de saber, poder y ético. La estética, en este sentido, conlleva una ya que nos ayuda a profundizar en las relaciones que tenemos con nosotros mismos. Estas relaciones, no hay que olvidarlo, están inscritas en nuestras acciones —y no solo en nuestras representaciones— en tanto que vienen dadas por nuestra sensibilidad. Cualquiera de nuestras vidas no puede desarrollarse sin inventar una ética y sin desplegarla en términos estéticos, como hubiera dicho Nietzsche. Estas ideas se encuentran ampliamente desarrolladas en (Claramonte 2010 138-142).

padecer, no llevan consigo un prospecto sobre maneras correctas o idóneas de llevarlas a cabo.

Es interesante ver cómo el cliché, de producirse, se produciría en una experiencia sobrexplotada por el significado. Es decir, cuanto más sabemos de una obra de arte (período al que pertenece, intención del artista, su situación dentro de la Historia del Arte, contexto social con el que se relaciona, etc.) más proclives somos a producir una imagen estancada de la obra que pueda circular como algo sólido y poco manejable. Mientras que cuanto más desconocemos estas cosas más nos situamos en un plano en el que juzgaremos únicamente cómo esa obra de arte nos afecta, o dicho de otro modo, cómo nos hace actuar y cómo la padecemos. Sin embargo, por mucho que sepamos acerca de una obra de arte, ello no eliminaría un juicio de gusto primigenio que reclama a nuestros afectos como lo verdaderamente insustituible de la experiencia artística. Es decir, al final de todo, después de dar un número incontable de datos, cifras, teorías artísticas y demás cosas que nos ayudarían a “entender” una obra, los afectos siempre seguirían estando allí. Para intentar comprender esto pongamos el ejemplo de dos personas que se acercan a ver *Las Meninas*, de las cuales una no sabe nada acerca de la obra y la otra conoce bastante sobre esos datos que la Historia y la Historia del Arte nos ofrecen. En el primer caso la persona solo nos podrá ofrecer una conmoción afectiva, en su sentido primario, diciéndonos si le gusta o no, que sería como decir de qué manera padece esa obra y cómo le hace actuar. Creemos que podría ser un juicio en cuanto aseveración sobre la realidad. En el segundo, aunque ese juicio aparezca más sublimado que en el primer caso (sublimado por esa masa de cifras, datos, etc.), lo que quedaría sería una experiencia afectiva, por mucho que los afectos que se ponen en juego en el segundo caso no sean los que se ponen en el primero, ya que las personas son diferentes y cada una dispone de un repertorio distinto (repertorio no sólo de cifras y datos, sino sobre todo vivencial). Es cierto que la segunda persona corre el riesgo de quedarse en la dimensión del cliché, pero también es cierto que aquello que nos proporciona la Historia del Arte no elimina o suplanta los afectos, la conmoción afectiva de ese primer momento en el que, por utilizar el lenguaje spinozista, nos componemos o descomponemos con una obra, sino que quizás los enriquece. Y ello es así porque conocer ya es un afecto, por lo que conociendo el entramado de una obra no estamos sino

modificando la forma en la que somos afectados. Así, sentir una obra no deja de ser conocerla.

Por otro lado, hay en las tesis de Zaoui la idea de una separación entre estéticas de espectador y estéticas de creador (*ibid.* 237), lo cual resultaría difícil mantener desde una visión afectiva del arte, ya que habría que suponer que los afectos del uno y del otro son diferentes, siendo cada uno expresiones o modos de naturalezas distintas, lo que contravendría la tesis spinozista de la sustancia única. Esta hipotética diferencia en Spinoza sólo tiene pertinencia si es una diferencia de intensidades, nunca de clases de afectos. No hay hombres más capaces que otros para los cuales están reservados ciertos afectos, sino que lo que hay es hombres más capaces de tener esos mismos afectos, los cuales pueden ser experimentables por todos los individuos<sup>9</sup>.

**¿Y qué es un modo? No es un ser, es una manera de ser. Los entes, los existentes no son seres, así como no hay más ser que la sustancia absolutamente infinita. Desde entonces, nosotros que somos entes, que somos existentes, no seremos seres, seremos maneras de ser de esa sustancia. (Deleuze 2008 70)**

Decir que esas maneras de ser comparten una misma sustancia no es lo mismo que decir que tienen una misma esencia (lo cual nos llevaría a instaurar esa esencia como el fin trascendente hacia el cual deberían dirigirse todos los esfuerzos de esos modos). Ello es lo que a Deleuze le hace decir que Spinoza propone una ética y no una moral (como la de Aristóteles, la cual subsume todo el entramado humano a su definición del hombre como animal racional. Sin embargo, Spinoza llama a su ontología ética. Y lo que hay en una ética son singularidades (*ibid.* 72). “En otros términos, lo que es no puede

<sup>9</sup> La complejidad del problema es sin duda mayor de lo que lo planteamos en este párrafo. Sirva como representación de la abundante bibliografía sobre el tema el abundante artículo Robinson, J (2007). Expression and Expressiveness in Art. *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 4,(2), 19-41. Sin embargo, pese a las interesantes aportaciones sobre la distinción entre expresión y expresividad de los diferentes tipos de obra, creemos que nuestro acercamiento es el de una ontología, la spinozista, que reclama las obras de arte en tanto cuerpos afectantes (hacia sus experimentadores) y también como cuerpos afectados (por el sujeto artístico, el autor o los personajes de la obra, por utilizar la terminología de Robinson.

ser puesto en relación con el ser más que al nivel de la existencia y no al nivel de la esencia. A ese nivel hay un existencialismo en Spinoza” (*ibid*). Por lo tanto, hay diferencias, sí, pero son diferencias entre esas singularidades o maneras de ser, pero nunca en base a una esencia que estas debieran lograr.

**A veces va a decirles que entre los existentes hay una distinción, una diferencia cuantitativa de existencia. Los existentes pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos. ¿Más o menos qué? Vamos a verlo. Para nada una esencia común a muchas cosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menos entre existentes. Eso es ética. Por otra parte, el mismo discurso de una ética se continúa diciendo que hay también una oposición cualitativa entre modos de existencia. (Deleuze 2008 70)**

Ahora bien, esa distinción entre las singularidades es una distinción que nos remite siempre a lo que pueden los cuerpos, a su potencia. “Se trata de definir a las personas, las cosas, los animales, lo que sea, por lo que cada uno puede. Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden. Es decir que no pueden lo mismo” (Deleuze 2008 64). A esto remite en última instancia la pregunta ¿qué puede un cuerpo? A su potencia, que no es lo que debe ser (como una esencia que debe cumplirse), sino lo que tiene su singularidad.

Spinoza diferenciará entre cuerpos más capaces que otros de padecer lo menos y de actuar lo máximo, o, dicho de otro modo, de experimentar más afectos alegres. No hay clases, no hay jerarquía en la ética de Spinoza, pero sí hay diferencias entre las singularidades desde el punto de vista de lo que experimentan. La experimentación se abre al ejercicio de la potencia de cada uno. Si antes dijimos que la obra formaba parte de la naturaleza, ahora diremos que esa naturaleza tiene un fuerte componente afectivo, del cual no pueden renegar ni el creador ni la obra ni el experimentador.

De lo que se trata no es de hablar de estética, de ética o de filosofía, sino de ver cómo tanto unas como las otras hablan de la vida y de cómo acceder a una vida más potente, más real y libre, más alegre, en definitiva. Las consecuencias de esto serían, entre otras, una supresión de las jerarquías (no habría muchos tipos de artes, sino un solo arte, un solo deseo artista

como deseo de perseverar en su ser), y por otro lado una devaluación de los conceptos de mimesis y de forma en provecho de aquel de actividad, es decir, una primacía de la producción sobre la representación:

**Es precisa la *assidua meditatio*, la “reflexión asidua” (otro término temporal), para poder pasar de la descripción de la experiencia a la producción, por la experiencia, de otra cosa, es decir, para llevarme a exhibir los materiales con los que la experiencia se construye: son cosas que ya estaban ahí, pero de las que yo no era consciente inmediatamente; se trata, por tanto, del proceso por el cual me ligo a los objetos externos. No se trata de la simple consideración de estos objetos y del efecto que producen en mí, sino del proceso que me hace aspirar a esos objetos, y de su calidad interna. Desde entonces, en este momento de la reflexión acerca de la *qualitas objecti*, la pregunta no es ya esta: los objetos, ¿me decepcionan o no?; mi alegría, ¿es provisional o eterna?, sino esta otra: ¿qué hay en el objeto capaz de producir esos efectos? En el fondo, se pasa de una fenomenología a una “materiología”. (Moreau 2014 224-225)**

## 4 • Bibliografía

- Albiac, Gabriel. *La Sinagoga vacía*, Madrid, Editorial Tecnos, 2014
- Ansaldi, Saverio. *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Éditions Kimé, 2001
- Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2011
- Berger, John. *El sentido de la vista*, Madrid, Alianza Forma, 2016
- Berger, John. *El cuaderno de Bento*, Alfaguara, Barcelona, 2016.
- Bourriaud, Nicolas. *Esthétique relationnelle*, Paris, Les Presses du Réel, 2000
- Claramonte, Jordi. *La República de los Fines. Contribución a una crítica de la autonomía del arte y la sensibilidad*, Murcia, Cendeac, 2010.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999

- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Fábula Tusquets Editores, 2009.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits II, Une esthétique de l'existence*, Paris, Éditions Gallimard, 2001
- Galcerán Huguet, Montserrat y Mario Espinoza Pino (editores), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie Ediciones, 2009
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*, Boadilla del Monte (Madrid), Mínimo Tránsito, 2003.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2014.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Martínez, Francisco José. *Cuerpo y pasiones en Espinosa*. Revista *Thémata*. Revista de Filosofía Nº46 (2012 – Segundo semestre) pp. 617-625
- Núñez García, Amanda. *Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza*. Revista *Thémata*. Revista de Filosofía Nº53 (Enero-Junio 2016), pp. 179- 194.
- Ramos, Francisco José. *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto. Meditación sobre el arte y la acción humana*, Caracas, Editorial Fundamentos, 2003
- Sainz Pezonaga, Aurelio. *La imaginación distanciada. Lo bello, lo sublime y el genio en Spinoza*, en *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, número 14, febrero 2013, pp. 7-19. <http://www.youkali.net/index14.htm>
- Spinoza, Baruj. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2002
- Spinoza, Baruj. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1989
- Spinoza, Baruj. *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Spinoza, Baruj. *Tratado Teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Spinoza, Baruj. *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Tatián, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Argentina, Adriana Hidalgo, 2001.
- Vinciguerra, Lorenzo. *Quel avenir pour Spinoza? : enquête sur les spinozismes à venir*, París, Kimé, 2001.
- Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, J. Vrin, 2005.
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1995.

# *Traducciones.*





# El cinismo del cortesano.<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz.

Traducción de **Francisco J. Fernández**<sup>2</sup>

Universidad del País Vasco, España

Recibido 19 enero 2024 • Aceptado 30 marzo 2024

## 1 • Introducción

Quizá llame la atención este escrito singular de Leibniz si no se repara en que siempre estuvo muy atento a la forma en que cabe presentar un escrito y en cómo de su precisa forma se deriva en buena medida los efectos que se persiguen. De hecho, practicó multitud de géneros, desde el ensayo y el artículo académico, pasando por el diálogo filosófico, hasta la nota crítica o la carta, pero también el poema y el tratado. El que aquí se presenta no parece pertenecer sin embargo a ninguno de estos géneros sobredichos (la diatriba podría quizá ser candidata, aunque no como la practicaba Teles en tiempos antiguos, por carecer de elementos dialógicos, o tal vez la sátira menipea, aun cuando el texto sea demasiado breve y las alusiones personales, demasiado claras). Para empezar la *vox loquens* es un perro y la perspectiva es entre cínica e irónica, sin embargo de amable después de todo. Fechado por la edición de la *Akademie* en noviembre de 1680, el destinatario es en principio el Duque Ernesto Augusto y parece un divertimento o una golosina conceptual por parte de Leibniz, sabedor tal vez de que entre las virtudes que se le suponían como cortesano debía contarse cierta capacidad para la sagacidad elegante. El anterior Duque, Juan Federico, había muerto en diciembre de 1679. La buena sintonía entre Leibniz y Juan Federico no lo fue tanta con su hermano Ernesto Augusto (cf. Echeverría 115), aunque en una fecha tan temprana como 1680 tal vez no le hubiera dado tiempo a Leibniz a darse cuenta de que ya no podía contar con un cómplice tan solícito de sus

<sup>1</sup> Agradezco sinceramente a los revisores de *Thémata: Revista de Filosofía* para esta traducción sus precisas indicaciones, que he procurado tener en cuenta.

<sup>2</sup> fjfernandezgar@yahoo.es

proyectos. En cualquier caso, si el destinatario fue Ernesto Augusto, lo que ya no sabemos es si el escrito finalmente se envió o se quedó, como uno de tantos, entre los papeles de Leibniz, tal vez porque considerara inconveniente gastar tal broma o por otras razones de oportunidad. Jon Elster, por ejemplo, que menciona el escrito, se conforma con decir que lo dirige al Duque, pero no que lo recibiera (cf. Elster 82). Como se verá más adelante, en el texto se menciona a “certain *quidam*”, es decir, a “un tal”, del que no se dan más indicaciones. Lo que se puede añadir a esta indeterminación es que se trataba de un viejo conocido de Leibniz, de sus tiempos de París, coetáneo de hecho; a saber: Denis Papin (1647- circa 1712), médico y físico francés que colaboró con Huyghens, y que aquello que había merecido el interés de Leibniz era el conocido como *Digestor* de Papin, una olla a presión inventada por este en 1679 (cf. Aiton 171-172), capaz de ablandar huesos y aprovechar el resultado como alimento humano. El caso es que, poco después de este requerimiento perruno o *Reqveste des Chiens*, Papin publicó en 1682 el siguiente libro: *La manière d’amolir les os, et de faire cuire toutes sortes de viandes en fort peu de temps et à peu de frais; Avec une description de la Machine dont il se faut servir pour cet effet, ses propriétés & ses usages, confirmez par plusieurs Expériences*. A pesar de la naturaleza de este escrito o quizá por ello, Leibniz no tuvo inconveniente después en entablar relación epistolar con Papin. La que se conserva comienza no obstante algo más tarde, a partir de 1689, dentro del encendido debate en torno a la polémica de las fuerzas vivas, propuesta leibniziana que corregía a Descartes al respecto de la cantidad de movimiento. Alberto Guillermo Ranea, por ejemplo, ha estudiado este particular en relación con Papin (cf. Ranea, 1998 y 2012) y ha analizado las diferentes perspectivas que tenían los corresponsales. Estudiosos como Juan Arana (1991) o Michel Fichant (1998) no tienen tampoco más remedio que reconocer que Leibniz tuvo siempre presentes las objeciones de Papin, aun si se lo caracteriza más como un ingeniero talentoso que como un teórico profundo.

En cuanto al escrito en sí mismo, Leibniz aprovecha cierto recurso literario; a saber: la prosopopeya, que consiste en una de sus modalidades en dar voz a los animales para llamar la atención sobre algo. Durante los siglos XVI y XVII no fueron escasos estos ensayos burlescos que tenían por protagonistas a gatos, a moscas o a piojos, aun cuando languidecieran después, arrastrados por su hermana mayor, la épica. Entre nosotros, Cervantes había

escrito, en el marco general de sus novelas ejemplares, *El coloquio de los perros*, con resonancias de Luciano de Samosata que se han hecho notar. En el caso que nos ocupa el sujeto de la enunciación es un perro, probablemente *un chien de Boulogne*, que se dirige al Duque de Hannover para alertar de las consecuencias que acarrearía la puesta en funcionamiento del *digestor* de Papin. Se trata de una exacerbación irónica de aquel principio ético leibniziano de la *place d'autrui*, que había de servirle política y moralmente en una suerte de ficción reflexiva para conocer tanto nuestros deberes respecto de los demás como para prevenirnos de los daños que estos puedan infligirnos<sup>3</sup>. Un ponerse en un lugar que en este caso desborda por cierto el ámbito antropológico (favorecido por su anticartesiano mecánico al respecto de las almas de los animales), lo que en nuestro tiempo desde luego parece mucho más habitual que en el siglo XVII, dada la tendencia contemporánea a contemplar la posibilidad de conceder derechos a los animales e incluso a los espacios naturales. Menos importancia tendría observar en el escrito cierta tendencia maquinoclasta, pues sabemos que Leibniz se opuso a aquellos intentos de prohibir la utilización de maquinaria para aliviar el trabajo (en Ratisbona, en Holanda, en Saxe, en Londres<sup>4</sup>).

En cualquier caso, ¿cuál es el sentido del texto? ¿Una pequeña venganza a un antiguo conocido? ¿Una broma de bienvenida? ¿Un privado divertimento? Nos faltan datos para contestar con precisión a estas cuestiones. Nos resta al menos un texto con el que especular sobre todas estas posibilidades e incluso coadyuvar con alguna más. En mi caso, no dejo de pensar en una leyenda persa transmitida por Fariduddin Attār (de los siglos XII-XIII), que después recogió Leon Tolstoi, donde Jesús, el hijo de María, encarecía el blancor de los dientes de un perro muerto que desprendía un olor nauseabundo. La moraleja está clara: hasta de lo malo podemos extraer algo bueno. Traicionando en cierto sentido su disposición habitual, la tesis de Leibniz en este caso es la contraria: hasta en lo bueno podemos descubrir los males. No

3 “La place d'autrui” [1679 (?)], en Ak, IV, 3, 903-904. Curiosamente, la edición de la *Akademie* fecha (con dudas) este escrito en 1679. Parece razonable relacionar este escrito con la *Reqvest de Chiens*, sobre todo a partir del siguiente texto: “Cette fiction [se refiere a la ficción de ponerse en el lugar de otro] excite nos pensées et m’a servi plus d’une fois à deviner au juste ce qui se faisoit ailleurs” (*op. cit.*, 903).

4 Cf. Belaval 121.

dejo de pensar que a la luz de todo esto una nueva perspectiva se abre al parar mientes en el epitafio que podemos leer en la tumba de nuestro cortesano:  
*Ossa Leibnitii.*

## 2 • Traducción: Leibniz al Duque Ernesto Augusto Hannover, noviembre de 1680 Ak., I, 3, pp. 94-96

Requerimiento de los perros presentado a S..., agente general de la Cocina de Francia y Secretario de Estado de este cuerpo para asuntos extranjeros, actualmente encontrándose en funciones en la Corte de Hannover

Nosotros los abajo firmantes Dogos, perros de San Huberto, lebreles, sabuesos, mastines, perros de Boulogne y otros perros grandes y chicos, rogamos humildemente de Vuestra Grandeza querer y hacer entender nuestras razones sobre un agravio de importancia.

Vuestra Grandeza se acordará sin duda, en teniendo tantas lecturas y conocimientos, de que el gran Diógenes, apodado el cínico o el perro<sup>5</sup>, por causa del afecto que nos concedía, acostumbraba a decir en voz alta que algunas veces había más diferencia entre un perro y otro que la que había entre ciertos hombres y los brutos. Sin embargo de esta gran diferencia entre perros, que les hace parecer casi de especies diferentes, todo nuestro cuerpo se encuentra ahora unido para sostener uno de los más bellos derechos que nuestra nación haya tenido jamás, y que se le quiere arrebatar agora por una empresa de muy peligrosas consecuencias. Pues hemos sabido por nuestros correspondientes que cierto *quidam* pretende convertir los huesos en blandos y limpios para que los coman los hombres, sin que la carne de estos se desperdicie de ninguna manera, y que incluso el sobredicho *quidam* quiere hacer

<sup>5</sup> Muchas son las anécdotas de Diógenes de Sinope que lo relacionan con perros. Diógenes Laercio da un buen número de ellas. Tal vez la más conocida sea esta: “Cuando una vez se presentó ante él Alejandro y dijo: “Yo soy Alejandro, el gran rey”, contestó: “Y yo Diógenes el Perro”. Preguntado por qué le llamaban perro, respondió: “Porque menea la cola ante los que dan, a los que no dan, ladro, y a los malvados los muerdo”” (Diógenes Laercio 225).

llegar sus cazuelas de cocina y todo su aparataje a la Corte de Hannover para hacer ahí el ensayo. Ante lo cual juzgamos necesario oponernos en buena hora. Pues aunque nos cueste dar crédito y tomar todo esto no más que como bonitas ensoñaciones, no obstante algún demonio, enemigo tanto del género canino como del género humano, en queriendo trastornar la buena inteligencia que desde siempre ha habido entre hombres y perros, podría haber inspirado a este hombre su secreto, como otro demonio sin duda inspiró a un monje el secreto de la pólvora de cañón. No ha lugar para imaginarse que se pueda poner en duda el derecho que tenemos sobre los huesos desnudos de carne, que nos pertenecen desde tiempo inmemorial, sin que ningún hombre ni bestia haya pretendido derrotarnos de nuestra posesión. Homero<sup>6</sup> y los más antiguos hablaron de ello expresamente; y la Escritura, cuando dice que no había que quitar el pan a los niños para dárselo a los perros<sup>7</sup>, que no dice allí nada de los huesos, que bien que se sabía que nos pertenecían tras del diluvio, es decir, después de que los hombres comenzaron a comer la carne de los animales<sup>8</sup>. Y aunque hayamos cedido el tuétano por amor de la paz, esto no fue sino para conservar mejor nuestros derechos sobre los mismos huesos, que se fortaleció así más mediante esta avenencia. Buen Dios, cuán luenga es la codicia de los hombres, que a veces no se contentan con comer lo que tienen, sino que no se avergüenzan de querernos arrebatar nuestra ración. Pero esta gula podría ser castigada severamente por los Dioses tutelares de nuestra especie y el gran Sirio, o perro celeste, que mereció tener su sitio entre los astros, abogará sin duda por nuestra causa ante Júpiter si los hombres rehúsan hacer valer nuestro derecho. Mas Sirio mismo podrá vengarnos de la injusticia de los hombres redoblando el calor de los días caniculares<sup>9</sup>, del que es maestro y amo, como sabéis, por el grande conocimiento que tenéis de la astronomía. Además de que esta nueva pitanza podría

**6** La referencia a Homero es algo oscura, pues no parece que haya una especialización en los huesos por parte de los perros en la *Ilíada*. En algunos pasajes se menciona la grasa, las entrañas, la carne muscular y hasta la sangre. Por otro lado, Columela (siglo I d. C.) recomendaba en su *De re rustica* dar pan de escaña a los perros junto con habas cocidas.

**7** “Non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus” (*Mt* 15, 26).

**8** *Gen* 9, 2.

**9** Decía Homero, con amenaza parecida: “a la que el Can-de-Orión por nombre o Sirio llamamos /, que es el más claro de luz, pero de señal es muy malo, / y ardores muchos de fiebre les trae a los tristes humanos” (*Ilíada*, XXII, vv. 29-31).

tener perversos efectos entre los hombres y los vuelva a todos cínicos, visto que ya están hogaño bastante inclinados a la impudicia.

Dejamos considerar atentamente a vuestra prudencia si será seguro y ventajoso a los hombres romper de tal manera con los perros. Sabéis (Vos, que habéis leído tanto de historia) que cierto Rey, expulsado de su país, fue devuelto por la escolta de doscientos perros, que desafiaron a los rebeldes. ¡Qué de perros han salvado la vida a sus amos, y cuántos han vengado su muerte! En fin, hay todavía villas guardadas por perros, que serán en adelante abandonadas, y muchas otras, si se nos arrebatara la mejor parte de nuestro salario. Los perros de caza no atacarán y no perseguirán ya a las bestias; los demás perros abandonarán las casas a los ladrones y los corderos a los lobos. Y nosotros, pequeños perros de Boulogne, abandonaremos a nuestras ricadueñas a los amantes que las persiguen y no ladraremos ya ante cualquier cosa que quieran emprender. En fin, habrá un gran desorden en las cocinas y Ustedes, Señores Cocineros, echaréis de menos algo más que de vez en cuando alguna pieza de cordero, y es que, rehusándonos los huesos, la perderéis junto con la carne. Por esto os compete, sobre todo a vosotros, velar por nosotros tanto como a los Oficiales trinchadores, cuyo arte será en adelante inútil<sup>10</sup>, si es que se puede cortar la carne no obstante los huesos, como a través de la mantequilla.

Por estas causas se suplica a Vuestra Grandeza hacer deliberar con atención en vuestra asamblea general sobre un asunto de tanta importancia, y largar bien lejos a ese innovador con todos sus aparatos y prohibirle entrar en las cocinas. Y en cuanto a vos, Señor, en la vuestra en particular, tengáis la bondad de impedir que no vaya a guarecerse en la de Hannover.

Somos, con todo el respeto de que los perros son capaces, de Vuestra Grandeza los muy humildes

perros postrados  
por los perros de caza, *Lelaps*  
por los mastines, *Mopse*  
por los perros de Boulogne, *Amarille*.

<sup>10</sup> “Pero cuando la división de nuestros pensamientos no está bien hecha, embrolla más que aclara. Es preciso que un maestro trinchador conozca las coyunturas, si no desgarrará las viandas en vez de cortarlas.” (“Leibniz a Gallois”, incluido en Leibniz, 1997, 57). La imagen del filósofo como trinchador se remonta al menos al *Fedro* de Platón.

### 3 • Bibliografía

- Aiton, E. J., *Leibniz, una biografía*, trad. Cristina Corredor Lanas. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Belaval, Yvon, *Initiation à sa philosophie*, Paris: Vrin, 1989.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, edición de Luis-Andrés Bredlow. Zamora: Lucina, 2010.
- Echeverría, Javier, *Leibniz, el archifilósofo*, Madrid: Plaza y Valdés, 2023.
- Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris: Aubier Montaigne, 1975.
- Fichant, Michel. "De la puissance à l'action: la singularité stylistique de la dynamique", incluido en *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, (1998): 205-243.
- Homero, *Ilíada*, edición de Agustín García Calvo. Zamora: Lucina, 1995.
- Leibniz, G. W., *Sämtlichen Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der preussische Akademie der Wissenschaften (edición en curso) [Ak].
- Leibniz, G. W., *Escritos de dinámica*, edición de Juan Arana Cañedo-Argüelles. Madrid: Tecnos, 1991.
- Leibniz, G. W., *Antología*, edición de J. Echeverría. Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.
- Papin, Denis, *La manière d'amolir les os, et de faire cuire toutes sortes de viandes en fort peu de temps et à peu de frais; Avec une description de la Machine dont il se faut servir pour cet effet, ses propriétés & ses usages, confirmez par plusieurs Expériences*. Paris: Estienne Michallet, 1682.
- Ranea, Alberto Guillermo. "¿Projector fracasado, héroe de la ciencia nacional o técnico servil? Crónica del ascenso y de la degradación postmortem de Denis Papin (1647-¿1712?)", *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Universidad de Córdoba (Argentina), 4 (1998): 309-326.
- Ranea, Alberto Guillermo. "Matemáticas mixtas, máquinas e infinitesimales en la controversia entre Denis Papin y G. W. Leibniz 1689-1707", *Actas de la Academia Nacional de Ciencias* (Córdoba, Argentina), XV (2012): 117-130.

# ***Reseñas bibliográficas.***





# Ezquerria, Jesús. *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política.* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, 112 pp.

**Esteban Rodríguez Bandín<sup>1</sup>**

Universidade de Santiago de Compostela, España

Como el propio título indica, *Pólis y caos* es un trabajo que se basa en la relación entre estos dos términos: “*pólis*” refiere a cuando por primera vez “los hombres se imaginaron a sí mismos habitando como hombres el mundo” (p. 10) y “*caos*” refiere a la condición de posibilidad de la política y, por lo tanto, de la *pólis*. Se lleva a cabo, en consecuencia, una doble reflexión sobre el estatus de la política: primero, como principio de lo humano, como construcción de un modo de ser y de habitar como hombre; segundo, como la paradójica relación entre la *pólis* y el *caos* sin la cual el hombre no podría decidir qué ser. El objetivo del trabajo es el siguiente: responder a la pregunta clásica “¿Qué es la política?”. Para cumplir con su cometido, Jesús Ezquerria se propone la elucidación de diez conceptos propios de la política griega, razón por la que aparecen de manera continuada menciones a Aristóteles, Platón, Tucídides u Homero y demás autores clásicos, que siguen estando vigentes para pensarnos a nosotros mismos hoy en día.

En el primer capítulo del libro se trata la noción de multitud (*plêthos*) a través del diálogo con autores como Tiqqun, Max Stirner y el Comité invisible. Hay una tensión propia de la *pólis* que se da entre la unidad del pueblo y la pluralidad de la multitud (15). Tal tensión está en buscar un equilibrio entre pueblo y pluralidad sin caer en la multitud homogeneizadora de la masa, es decir, en buscar una comunidad que sea producto de las diferentes potencias singulares.

<sup>1</sup> esteban.rodriguezbandin@gmail.com

El siguiente apartado nos lleva al *entre* (*metaxú*) que es aquello que media en la tensión expuesta en el primer capítulo. Apoyándose en el pensamiento de Hannah Arendt y de Jean Paul Sartre, se dirige nuestra reflexión hacia una noción de *entre* como principio de la política, ya que la política se nos revela como la ausencia de “un ser del hombre” y la tarea de “constituir identidades, homogeneidades, a partir de la radical, originaria diferencia y heterogeneidad de los hombres” (23). Lo que se trata es de tener presente que la política no puede partir ya desde el ser humano, sino que construye un modo de ser propiamente humano habiéndoselas con la pluralidad; es decir, no hay un ser del ser humano desde lo que parta lo político, sino que es la política la que tiene que construir un ser *entre* los humanos (23).

El capítulo tercero, dedicado a la comunidad (*koinonía*), trata la cuestión, poniendo en diálogo a Rousseau con los clásicos griegos, que dejan pendiente los dos capítulos anteriores: ¿qué es lo común de la comunidad que es el objeto de la política? Lo común es una relación no realizada por una entidad —activa— sobre otra que la padece —pasiva— y que, en consecuencia, no se basa en la posesión de una esencia, de un rasgo común poseído por todos los integrantes de la comunidad (28). Esto provoca que la *pólis* se determine así misma de una manera doble: primero, como confrontación cara a cara y horizontal de las palabras y actos de los ciudadanos; segundo, como confrontación entre las diversas comunidades. La comunidad es algo creado en una confrontación de singularidades que genera una identidad común, pero que no reduce las primeras a la última.

Tras explorar la dialéctica no reduccionista de lo común y la comunidad, en la siguiente sección, Jesús Ezquerro nos propone el *agorá* como el asiento físico de lo común en la *pólis*, sumándose a otros autores españoles como Ortega y Gasset y Felipe Martínez Marzoa. El *ágora* es el interior de la ciudad que limita con la propia ciudad, es el aspecto negativo de la ciudad; es el espacio propio de la política, donde se reúne la asamblea de ciudadanos (p. 33). Está ubicada en el medio de la ciudad y también vacía porque, al igual que todos los conceptos examinados, tiene un carácter tensional: en ella se aloja el poder que es de todos y a la vez de nadie. Es de todos en la medida en que existe una “conurrencia de potencias equivalentes” (39) y de nadie porque las fuerzas se autorregulan de modo tal que si alguien pretende acaparar el centro el resto corrige y equilibra. Es precisamente esta “tensión equilibrada

entre violencias heterogéneas, equipotentes y contrapuestas” (39) donde el autor sitúa el fundamento de la democracia griega.

El efecto político del ágora afecta incluso al modo de construirse la *pólis*, como se nos ilustra en el capítulo quinto, puesto que el ágora está en el medio sin ser el centro en el diseño de la *pólis*, sino que queda integrada orgánicamente en el entramado geométrico de las calles de la *pólis* (51-52). En esta sección Jesús Ezquerro nos proporciona multitud de ejemplos históricos que ilustran la importancia del diseño de la ciudad. Nos remite a *Las aves* de Aristófanes y al *Critias* de Platón, pero también a autores decimonónicos, como Kafka, o contemporáneos, como Martínez Marzoa, para ilustrar que la política y lo arquitectónico se interpelan.

El capítulo sexto sigue ahondando en un aspecto arquitectónico de la *pólis*, pero esta vez para poner bien en claro cómo es su doble determinación. La muralla es, al igual que lo es el ágora en el interior, un límite de la ciudad; en este caso es un límite externo que separa las dos guerras que libra toda ciudad: la interna y la externa (58). La sucedida intramuros es precisamente la *koinonía*, lo común objeto de la política y que funda la política, la pugna de potencias iguales y equidistantes; aquella extramuros es la que une la comunidad interior salvando y curando a la ciudad de cualquier debilitamiento debido a la guerra interna. Nos deja claro el autor que la ciudadanía se juega siempre en la guerra, es por eso por lo que se ha de examinar la relación entre la guerra y la ciudad (62).

Precisamente este es el objeto del siguiente capítulo, que analiza la noción de *pólemos* de la mano del Comité Invisible, Michel Foucault, Rousseau y textos griegos clásicos como la *Iliada*. El *pólemos*, la guerra, debe entenderse como la lógica que rige el contacto de potencias heterogéneas (63). Las potencias heterogéneas son las que ya hemos visto, pero ahora aparecen bajo otro nombre: el *polítes* —el ciudadano— y el *hoplites* —el guerrero—, siendo el primero el que guerrea intramuros y el último el que lo hace en el exterior de la ciudad. Grecia nos advierte de no caer en la ingenuidad de pensar que la “guerra no queda cancelada por la política, sino que esta, en realidad, no es sino un da sus modalidades” (76). La palabra no es más que una estrategia diferente dentro de la lógica de la guerra. La octava sección sigue remarcando la importancia de lo bélico en la ciudad atendiendo a un juego preparatorio para la guerra que consistía en aprender a anular al adver-

sario: la *pesseía* (86). De nuevo, se refuerza la idea de que la tensión entre los opuestos asegura el equilibrio encarnado en el vacío de la *pólis* como indica el capítulo quinto, pero esta vez aderezado con las notas de Agustín García Calvo acerca de los fragmentos de Heráclito.

A continuación, se comienza a reflexionar, con la ayuda de María Zambrano y Cornelius Castoriadis, sobre un aspecto agónico diferente: el *cháos*. Este concepto significa “espacio” y su raíz —*cha*— significa entrea-brirse (91). En el ámbito de lo político este vacío se identifica con el *ágora*, que ya apareció antes como lugar que no puede ser ocupado por nadie (cap. 5), y la “*pólis*, por consiguiente, es lo que *limita o determina lo ilimitado, lo indeterminado*” (92). Es decir, el vacío es anterior a lo que sobre él se construye y es, a la vez, condición y límite de lo construido (96): la construcción de la *pólis* es posible en virtud de un espacio vacío sobre el que construir una comunidad no reduccionista, pero solamente si se cumple la condición de que ese espacio permanezca siempre vacío, pues al ser ocupado sería una forma de gobierno diferente de la *pólis*. En la ciudad griega conviven en tensión lo construido y su negación: el *cháos* (96).

El último capítulo (*lógos*) añade un último matiz a la concepción hasta ahora desarrollada del *agorá* y de la *pólis*. En consonancia con el concepto del noveno capítulo, se nos presenta el término *lógos* interpretado como recolectar, reunir lo que nos lleva a afirmar que “la dimensión *política* de la *pólis* es inseparable de su carácter *lógico*” (99). La relación entre la palabra y el caos dota al *ágora* de un estatuto no solo espacial, sino también ontológico: “un ámbito donde el *lógos* crea mundo, *hace ser (ón)*” (103). Ser que se crea respetando la noción de comunidad desarrollada en los primeros capítulos, puesto que lo importante del *lógos* es que se expresa en acción recíproca que iguala, en el contexto del *ágora*, al hablante y al oyente.

A través del planteamiento de una pregunta clásica — “¿Qué es la política?” — Jesús Ezquerro estudia la relación entre el caos, lo informe, y la *pólis*, lo formado. Esta relación, según se defiende en el libro, parte de que el caos es condición y límite para la *pólis*, es decir, lo construido políticamente precisa de un espacio vacío e informe que posibilite la construcción y a la vez tiene impedido rellenar ese vacío en la medida en que seguir siendo político. Este vacío, el *ágora*, no puede ser ocupado por ningún tipo de constructo puesto

que su no ocupación garantiza la génesis de una comunidad mediada por la palabra y no de un gobierno tiránico.

Así, nos deja dibujado, de forma clara y lineal una idea de lo político que resulta clarificadora sustentada en tres pilares: la equidad de potencias dentro de una comunidad, la exigencia de que el modo de ser construido por un pueblo haya de ser a través de la palabra y el respeto la equidad de potencias encarnada en el caos y, por último, la exigencia de una comunidad y no solo una mera suma de individualidades. Estamos, en definitiva, ante un texto que rescata y clarifica conceptos esenciales del carácter político del ser humano que sirven también para examinar nuestra situación actual en el que destaca, entre otras cosas, la constante confluencia de pensadores antiguos, modernos y contemporáneos cuyas ideas arrojan luz al fenómeno de lo político.

# Han, Byung-Chul. *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*. Madrid: Taurus, 2023, 144 pp.

**Luis Gabriel Mateo Mejía<sup>1</sup>**

Instituto Tecnológico Superior Purehépecha, México.

Byung-Chul Han, es un filósofo y pensador coreano-alemán, influenciado por el pensamiento oriental y occidental, quien ha demostrado una prolífera producción intelectual en estos últimos años. Sus obras, ya cuentan con un listado muy amplio y diversificado a diferentes traducciones en distintas lenguas. En esta redacción, la tarea consiste en revisar nuevamente ese sentido ‘activista’ que nos ofrece nuestra sociedad, para destacar los puntos ciegos en donde se pierde el horizonte de sentido. Es así como se revisan: a) ciertas consideraciones sobre la inactividad; b) notas al margen sobre el pensamiento del filósofo chino Zhuangzi; d) la noción del ser; e) la absoluta falta del ‘ser’; f) el *páthos* de la acción; y f) notas sobre la sociedad que vendrá.

La redacción comienza con algunos fragmentos poéticos que nos mueven a contemplar al ser y a la vida, de la forma más pasiva posible. Al hablar del ‘ser’ subjetivo y la toma de ‘conciencia’, nos introduce al primer tema, pues ya de suyo son *consideraciones sobre la inactividad*. En la actualidad estamos viviendo un momento histórico, en donde la actividad se ha entendido como una cuota de libertad, consumo y desgaste energético en función de la productividad. Vemos hoy día, el concepto inactividad, entendido muy inadecuadamente. Parece que la vida y lo que se suscita en ella, quedan fuera de los términos de utilidad y rendimiento.

En este apartado, Han se pregunta sobre aquello que nos vuelve auténticamente humanos y por aquello que nos deshumaniza. Lo *humanum* se retoma bajo la búsqueda y perspectiva de comprender la valía del *momentum*

<sup>1</sup> egl.luis.mateome@gmail.com

de la inactividad. No como un momento de inactividad vacía y sin sentido, sino como aquello que permite contemplar la realidad y decantar la esfera de las acciones hacia el cedazo de lo que nos acontece en el entorno más vital y profundo de la esfera humana: la trascendencia de su subjetividad.

*Al respecto del pensamiento filosófico de Zhuangzi*, segundo apartado temático, podemos observar la volatilidad de la vida y la superficialidad con la que solemos tomarla. Enfocándonos principalmente en los cambios de apariencia de las personas y de las cosas, pero olvidando la verdadera esencia de la felicidad. 400 años a.C., el filósofo y pensador chino: Zhuangzi, nos regresa a esa lógica, adoptando una dialéctica necesaria para comprender la felicidad de un sabio campesino: “uno que no necesita arar”, ( 40). Puesto que la existencia humana se inserta en un sin número de limitantes para conocer y debido a la necesidad de una moralidad que muchas veces no puede ser comprendida a la ligera, es preciso usar la poética y la retórica, en función de despejar y desglosar la verdadera esencia del ‘ser’.

Allende sus apariencias en los acontecimientos históricos y de las vivencias, el ser de las cosas de distingue del existir de un mundo material. De forma ingeniosa, Han retoma esta base narrativa, para regresar al gozo y placer que contienen la contemplación o inactividad del alma y del espíritu. Sobre todo ante una realidad cambiante, provocativa e incluso violenta. De esta forma, sin posar el terreno de un pensamiento occidental y sistemático, encuentra la veta para depurar el ‘ser’, -de los entes-, de la inacción que contiene la acción de auto-observar.

En el tercer tema: *la acción del ser*, el autor nos explica como nos posesionamos ante lo que hacemos, lo que decimos, lo que creamos. De forma tal que el señorío de los seres humanos pareciera estar por sobre todo y sobre todos. Esta es una acción pasiva, incluso emotiva. En el “culmen de la era del antropoceno”, (44), ha olvidado la crítica que hace el ángel del fin de la historia de Walter Benjamin: “quedarse inactivo y contemplar para entender la realidad”, (46). En este sentido la contemplación se opone a la producción, es decir, dejar de actuar en la historia para introducirnos a ser capaces de estar en la historia.

A continuación se presentan diversas analogías que formulan la tesis del ‘Elogio de la inactividad’, estas figuras son: a) la ética de la salvación de la tierra; b) la renuncia a la producción alienada; y c) el mundo en su dimen-

sión íntima o patética. Figuras dialogadas bajo los esquemas propuestos por Heidegger y algunos de sus sucesores. En la primera se observa el diálogo, no necesariamente simétrico, entre sustentabilidad y armonía con el entorno. En la segunda observamos la disposición y empatía por sobrellevar o sufrir dentro de la misma condición humana. Y finalmente, en el tercera figura, la alegoría de la felicidad, aún ante los límites y la finitud, por corresponder a una filosofía de actitudes. Se contiene así una filosofía del cuidado de sí mismo y la reflexión.

Consecutivamente, *la absoluta falta del 'ser'*, cuarto apartado, se retoma nuevamente la concatenación de la noción del ser, con la actividad como supervivencia y necesidad de producción, para evitar afrontar el aislamiento simbólico que propicia el 'solo hacer' o el 'solo tener'. Es decir, características como la fiesta, la unión, la simpatía, la alabanza y la comunidad, son elementos indispensables para concretizar la función última de lo que 'es' y lo que 'hacemos'. Por tanto, vamos por la vida tratando de apropiarnos del 'ser' de los existentes que se nos escapan, puesto que el ser eterno es inabarcable, hemos olvidado así la necesidad de contemplar y alcanzar la paz. Es como la paz del alma y el reposo de la mente que intelige la verdadera esencia de los entes: 'dejarlos ser, aparecer y extinguirse'.

Para comprender *el páthos de la acción*, quinto aspecto del ensayo, se contrasta el dios del *sabbat* judío, especialmente con una filósofa de origen semítico: la de Hannah Arendt. En el *sabbat* el buen dios del antiguo testamento, manda el reposo que él mismo ha designado como el culmen de la creación. En este orden de ideas, Arendt choca diametralmente con su activismo intelectual y político, que declara este último como el clímax de la salvación y redención de la condición humana.

La idea contraria a la inactividad es precisamente el pensamiento de Arendt. Para explicarlo, Byung-Chul, recurre a los tres espacios de la *pólis* griega que relacionan la idea de contemplación con la idea de activismo, especialmente con el significado que se le da en nuestros días. Los tres espacios griegos son: *oikos*, *agorá* y *témenos*. En el primero, el hogar es el ámbito de la familia, pero en este espacio no hay libertad, puesto que el sujeto necesita abandonar el hogar para lograr el reconocimiento y probar su autodeterminación. En el segundo, es donde Arendt constituye la libertad, pues es el ámbito de la redención. Es en la *pólis* donde el individuo exhibe y hace



pública su sentimiento de ser. Es el lugar donde se reconcilia el sujeto con la festividad del colectivo al que pertenece. De esta manera, la pensadora deja a un lado la contemplación de lo teórico, (*theoría*), que era para los griegos, el lugar donde se situaba el aposento de la divinidad (*teión*). Esta es la acrópolis, evidentemente.

Consecuentemente, Arendt sitúa el *páthos* de la acción en la ciudad y comunidad, espacio en donde se generan los cambios y las revoluciones. Con ello, propone el acento del espíritu de la libertad en dicha polis transformada. La comunidad es por antonomasia el espacio de libertad cercada. La vía en la que el espíritu del hombre nuevo resurge es este *homo laborans*. Es la vida activa la que proporciona la fórmula de la felicidad que necesita la condición humana.

El autor retoma la crítica constructiva para probar que Arendt se delimita al desarrollo de lo económico, si acaso económico-social. Pero no aprueba el verdadero desarrollo humano que implica lo social-cultural. En donde el conocimiento de las ciencias religiosas va de la mano con estadios de la vida más integrales, especialmente donde se visualiza el ocio, el descanso y el verdadero disfrute de la vida.

En el capítulo sexto: '*La sociedad que vendrá*', Byung-Chul, con un adecuado balance de la literatura europea contemporánea, especialmente de Scheleiermacher, Novalis, Malenbranche, Schelling y Hölderling, admite que la sociedad que vendrá tendría el contorno de un caos racional. Es decir, influenciada bajo el éthos de la amabilidad, desplazaría el éthos de la acción que en resumen es la hiperactividad social, hacia una sociedad más espiritual y contemplativa. Para nuestro autor, la nueva sociedad, no solo admite la vida religiosa, además de ello, la materializa sin caer en un mero romanticismo o en un mero racionalismo. Es la sociedad que encarna la asimilación de la realidad en cada momento de la vida y su significado existencial.

La nueva comunidad es 'un ser' y 'un ser-con los demás'. Es un querer personal y compartido. Una que no dejará a un lado su propia condición humana, pero tampoco dejará de asumir la necesidad de equilibrio en sinfonía con el universo. Descarta así, una sociedad dominada por una inteligencia artificial deshumanizante. Puesto que aquello que nos hace humanos, requiere de la vinculación del diálogo y la expresión de todas las formas de narración simbólicas que configuran nuestro actuar. Cualquier otra forma

de civilización a futuro, estaría sesgada hacia el dominio de lo laboral, lo económico y lo político del hombre por el dominio del propio hombre.

A manera de *conclusiones personales*, nuestro autor reconoce de forma equilibrada, la necesidad de un significado objetivo de la iconicidad y simbolismo que tiene la vida humana, sin dejar de afrontar la búsqueda de la verdad, al menos de lo que es verdadero. Por eso retoma de Kant, Benjamin W, incluso de la Sagrada Escritura, la intimidad de una observancia de lo interno subjetivo, sin desarraigo con lo bello de la conducta moral o lo bello de la naturaleza misma que nos rodea en nuestro mundo. Es de llamar la atención como se interpreta el ángel de la historia, que plasma de forma frívola un mundo destruido por la barbarie e irracionalidad humana. El acento recae en el sentido y significado de la vida y su existir, no en lo que materializamos con nuestros simples actos. Es en definitiva, un realce más del ser y su dignidad, que en la simple objetivación como capacidad humana de nuestros actos. Actos que por demás, también es parte de muchas actividades que también hacen los animales. En esta obra, Han mesura la postura de la trascendencia que tiene la dignidad del ser persona de cada individuo, con el ser-inmanente que subyace en la naturaleza, la sociedad y el entorno, como explicación objetiva de los hechos o acciones que obedecen a la causalidad y sus efectos.

# Alonso Puig, Mario. *El camino del despertar*. Madrid: Espasa, 2023, 219 pp.

**Eugénio Lopes<sup>1</sup>**

Investigador independente, Portugal

Quando se fala de filosofia, deve-se também falar da antropologia. Do mesmo modo, quando se fala da pessoa humana, deve-se também abordar outros temas, tais como: o corpo e a mente, o (auto) conhecimento, o mundo interno e o mundo externo, o florescimento humano, o sentido da vida, a felicidade, etc. Porém, quando se abordam estes temas, geralmente, ou se apresenta uma conceção errónea de tais argumentos ou caem-se em alguns reducionismos, condicionando-se, assim, de vários modos, a autorrealização da pessoa humana e o desenvolvimento das sociedades.

Neste sentido, considero muito interessante a supracitada obra de Mario Alonso Puig, médico e neurologista —que também se dedica ao estudo de temas sobre a psicologia, a educação, a liderança e o desenvolvimento humano—, pois apresenta uma visão muito realista com relação aos temas mencionados anteriormente. Para tal, o autor decidiu dividir esta sua obra em 20 pequenos capítulos, com os seguintes títulos<sup>2</sup>: 1. *A pessoa e a personalidade*; 2. *Nem o mapa é o território, nem o nome é o mesmo que a coisa nomeada*; 3. *Colombo, Ulisses e um continente inteiro para descobrir*; 4. *A doce escuridão*; 5. *Portas que abrem mundos*; 6. *Não percas o teu centro*; 7. *O Ara, o eixo cérebro-intestino e a alma do microcosmo*; 8. *O que pode surgir da polaridade*; 9. *Aceder a uma linguagem criptografada*; 10. *O encontro com as nossas feridas*; 11. *O guerreiro, o mago e os demónios*; 12. *O poder transformador do amor verdadeiro*; 13. *Os nove requisitos para a transformação*; 14. *A arte da presença*; 15. *A liberdade de eleger*; 16. *Sim, pode-se mudar, mas tens de conhecer o caminho*;

<sup>1</sup> lopes\_eugenio@hotmail.com

<sup>2</sup> As traduções dos capítulos foram feitas por mim.

17. *Que a força esteja em ti*; 18. *O poder de transformar*; 19. *Seis segredos para ser-se mais feliz*; 20. *Perguntas que mudam as nossas vidas*.

Dos vários pontos positivos que se podem destacar nesta obra, gostaria de mencionar os seguintes: Metodologicamente falando, o primeiro faz referência ao facto de Mario Alonso Puig ter estabelecido um diálogo interdisciplinar entre várias áreas científicas, em particular entre a filosofia, a psicologia, a biologia, a neurociência, a educação e a sociologia, a fim de enquadrar, fundamentar e corroborar as ideias e os argumentos que apresentou e defendeu na sua obra. De igual modo, com a mesma finalidade, evidencia-se também como ideia positiva na obra que o autor tenha recorrido a vários autores, histórias, testemunhos e exemplos. Finalmente, todavia do ponto de vista metodológico, penso que na obra também se salienta positivamente que o autor tenha recorrido ao uso de vários títulos, que apresentam uma sequência lógica.

Com relação aos objetivos, destaca-se positivamente na obra o facto de Mario Alonso Puig ter mostrado de que forma podemos florescer como pessoas humanas, autorrealizar-nos e alcançar a verdadeira felicidade, ou seja, como nos podemos tornar num “Herói”, termo já algumas vezes estudado desde o ponto de vista, sobretudo, filosófico, histórico, antropológico, sociológico, político e mítico. Assim, na sua obra, o autor conjuga todas estas dimensões relacionando-as, portanto, por sua vez com o Herói.

Para Mario Alonso Puig, tal como o título da obra elucida, toda a pessoa humana está convidada a “despertar”, a fim de converter-se num Herói. Assim, com relação ao conteúdo da obra, salientam-se como ideias positivas sobretudo as seguintes: A primeira faz referência ao mapa que o autor traçado um mapa do Herói. Neste sentido, é pertinente a distinção que o autor estabelece entre o conceito de “pessoa” e de “personagem”. Segundo o autor, o conceito de pessoa, que faz referência ao Herói concretamente, dirige-se por sua vez a outros conceitos: de identidade, de autenticidade e de autoaceitação, porém, sempre com a intenção de a pessoa superar-se dia-após-dia, isto é, de crescer como pessoa continuamente.

Aliado a isto, o autor destaca igualmente a importância de nos autoconhecermos, nas mais variadas formas, e de conhecermos a realidade na qual estamos inseridos, devendo-se para tal ser-se realista, independentemente do sacrifício que nos possa custar. Com relação ao (auto) conhecimen-

to, salienta-se também positivamente na obra que o autor tenha mostrado a importância de conjugar-se a consciência com a inconsciência, mostrando de que forma a unidade é melhor do que a separação e a divisão.

Com relação aos conceitos e argumentos mencionados, salienta-se também como ponto positivo na obra que Mario Alonso Puig tenha analisado o corpo, o intelecto, a vontade e a afetividade, mostrando de que forma estas componentes, apesar de serem essencialmente distintas, podem relacionar-se entre si. Neste sentido, considera-se da mesma forma como ponto positivo na obra que o autor tenha estudado a memória e a imaginação e a sua relação com as aquelas entidades, bem como o impacto que todas elas acarretam, de uma forma geral, para o desenvolvimento da pessoa humana.

Com relação à análise que Mario Alonso Puig tece à afetividade, considero sobretudo como ideia positiva que o autor tenha distinguido basicamente dois tipos de afetividade —uma positiva e outra negativa— e de que forma elas condicionam a autorrealização da pessoa humanas. De facto, frequentemente, em alguns trabalhos científicos, com relação a esta temática, tende-se a cair em alguns tipos de reducionismo: O primeiro, próprio do monismo, como por exemplo se verifica no psicologismo, dá uma primazia a esta componente da pessoa humana, negligenciando-se, assim, as suas outras componentes, que são igualmente indispensáveis para que ela se autorrealize; já o segundo, próprio do dualismo, como se verifica por exemplo no racionalismo, considera a afetividade como uma componente irracional, que condiciona negativamente a autorrealização da pessoa humana.

Já com relação ao estudo que Mario Alonso Puig tece ao corpo na sua obra, menciona-se sobretudo como ideia positiva que o autor tenha estudado e relacionado o cérebro, o coração, o sistema digestivo, a musculatura e a o sistema celular, mostrando a importância de estabelecer-se uma coerência entre estas entidades e, ao mesmo tempo, como se pode estabelecer tal coerência.

Assim, considera-se também como ponto positivo que o autor tenha traçado um mapa do cérebro humano, como também o tenha analisado, distinguido e relacionado algumas partes do cérebro, em particular, o hemisfério esquerdo do hemisfério direito. Já no que diz respeito aos hemisférios, mais concretamente, foi igualmente importante que Mario Alonso Puig os tenha diferenciado, mostrando igualmente as suas funções correspondentes

e as vantagens e desvantagens de um com relação ao outro, justificando, desta forma, a importância de eles deverem “dialogar” entre si.

Com relação às entidades humanas mencionadas, evidencia-se também na obra que o Mario Alonso Puig tenha relacionando-as com o sistema imunitário, a saúde e o stress. No que diz respeito ao stress, mais concretamente, considera-se igualmente fundamental que o autor tenha mostrado como as feridas emocionais não integradas, em casos mais extremos, os traumas, afetam seriamente a saúde da pessoa humana, de diferentes formas.

Aliado à saúde, considero também fundamental na obra o espaço que Mario Alonso Puig deu à necessidade e à importância de cultivarem-se bons hábitos, tais como: uma boa alimentação, exercício físico, descanso, meditação, uma vida equilibrada, etc.

Salienta-se também positivamente na obra que o autor tenha mostrado a importância de possuímos pessoas de referência, ou seja, modelos, como também da boa literatura, em particular da poesia, que nos possam ajudar “a despertar” e a percorrer o caminho do Herói. Neste sentido, evidencia-se também positivamente a relação que o autor estabeleceu com as relações interpessoais, mostrando, assim, como é fundamental cultivarem-se boas e virtuosas relações com os demais, a fim de convertemo-nos em Heróis e, ao mesmo tempo, podermos ajudar os outros neste processo.

Um outro ponto fundamental da obra consiste na relação que Mario Alonso Puig estabeleceu entre o desenvolvimento da pessoa humana e o da sociedade e vice-versa. Isto torna-se mais evidente quando o autor menciona que todos nós fomos criados para tornar o mundo melhor, num lugar digno de ser vivido por nós e pelos demais. Assim, segundo o autor, ao convertemo-nos em Heróis, devemos também de ajudá-los neste processo; e não o contrário, servindo-nos de elas, a fim de satisfazermos os nossos interesses. Por outro lado, para o autor, só se pode ajudar os outros neste processo, de eles tornarem-se por sua vez Heróis também, quando nós mesmos percorremos o caminho do Herói. Portanto, neste sentido, considero fundamental a relação “simbiótica” que o autor estabeleceu entre o nosso crescimento, enquanto pessoas humanas, e o crescimento das outras pessoa.

Nesta linha, destaca-se também na obra a relevância que Mario Alonso Puig atribuiu à necessidade de viver-se uma vida virtuosa, sobretudo de

praticar as virtudes do amor e da compaixão, inclusive para conosco mesmos, que não é sinónimo de egocentrismo, pelo contrário.

Por outro lado, menciona-se igualmente como ponto positivo na obra que o autor tenha relacionado o Herói com os valores, bem como, neste sentido, com o sentido da vida e com a felicidade. Desta forma, aliado em particular a estes pontos, destaca-se, então, também positivamente que o autor tenha os tenha relacionado com o arrependimento.

Já no que diz respeito mais concretamente à felicidade, evidencia-se igualmente na obra que Mario Alonso Puig tenha distinguido uma felicidade inautêntica de uma felicidade autêntica, felicidade esta que se alcança quando se percorre o caminho do Herói. Desta forma, considero também fundamental na obra que o autor tenha mostrado que a felicidade autêntica se encontra não só no fim do caminho (apesar de, a meu ver, o autor não identificar concretamente em que é que consiste o fim do caminho, algo que poderia dar mais consistência a esta sua observação bastante plausível e pertinente), como também durante todo o percurso do mesmo caminho.

Associado a esse ponto, nesta linha, um outro ponto positivo da obra reside no facto de Mario Alonso Puig ter mostrado, assim, que tornar-se num Herói consiste num processo contínuo. Ou seja, segundo o autor, podemos dia-após-dia (re) entrar e percorrer este caminho, tornando-nos, desta forma, num Herói que gradualmente se encontra num patamar superior.

Num período, onde várias vezes possui-se uma incompleta ou inclusive má conceção da pessoa humana, condicionando, assim, o seu desenvolvimento e sua autorrealização, bem como a dos demais, penso que esta obra de Mario Alonso Puig vem a desmistificar e corrigir algumas dessas ideias, permitindo, desta forma, com que possamos, tal como o título indica, “despertar” e percorrer o caminho do Herói e ao mesmo tempo ajudar os outros neste processo, algo que sem dúvida contribui para o desenvolvimento das sociedades e das gerações vindouras. Desta forma, gostaria de terminar esta recensão, se me é permitido, motivando o autor a continuar com o seu bom trabalho de investigação, que ao longo dos tempos tem vindo a desenvolver.

# Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia: La ética en lo político*. Barcelona: Paidós, 2021, 256 pp.

**Miguel Antón Moreno<sup>1</sup>**

Universidad Internacional de La Rioja, España

En su ensayo, Judith Butler plantea el concepto de la no violencia como la práctica de resistencia ante la violencia misma en una situación en la que lo más obvio es ejercerla porque incluso pueda encontrarse justificación para ello. La no violencia no constituye solo un momento, sino que es una práctica sostenida en el tiempo, un hábito que requiere compromiso y que, además, implica en ocasiones, de manera paradójica, la agresividad o la fuerza. La figura de Einstein aparece de forma recurrente a lo largo del libro, y es que la autora toma del físico alemán la idea del “pacifismo militante”, que consiste precisamente en una no violencia en la que pueden intervenir prácticas agresivas.

Apunta también Butler que la práctica de la no violencia no puede entenderse separada de la igualdad, porque es necesario que las vidas se valoren de la misma manera unas que otras para así ejercer esa fuerza con suficientes garantías de justicia. Ahora bien, la igualdad en términos generales, sin especificar si se habla de renta, de género o de estatura no parece significar demasiado, algo que ocurre también con el “valor” de la vida al que se refiere la autora. Y es que la puesta en valor de la vida humana es también una idea recurrente en la obra, que podría medirse según Butler en función de la predisposición de la gente a llorar su pérdida y a guardarle duelo. Estos parámetros de carácter sentimental o psicológico (que entrañan la dificultad de ser experiencias privadas y difícilmente objetivables) se inclinan más bien a mostrar *a posteriori* las consecuencias de un determinado criterio del

<sup>1</sup> m.anton@unir.net



valor de la vida, y no tanto sus causas. Pueden llegar a ser muy valiosos como lectura antropológica, pero resulta difícil pensar que sirvan como criterio para discernir qué es lo que realmente hace que se ponga en valor o no una vida humana (si descartamos que pueda hacerse asumiendo la idea de *causa sui*). La vida humana en sí misma puede adquirir valor, por ejemplo, desde el prisma religioso, si se acepta como principio que es una divinidad la que insufla la vida en el alma de una persona; o desde el prisma ateo, si se tiene en cuenta un criterio utilitarista como el principio de mayor felicidad colectivo, señalando así el fin deseable al que pueden conducir las acciones.

La vida humana alejada de la colectividad es precisamente una de las cuestiones que más critica la autora. Butler ataca la idea (o la ficción, como ella la denomina) del estado de naturaleza, uno de los mitos fundacionales de nuestras sociedades. Y lo hace porque, según apunta, “encubre y reproduce formas de dominación y explotación que enfrentan a las clases y a los grupos religiosos o raciales unos contra otros, como si el tribalismo fuera una condición primitiva y natural” (39). Este enfrentamiento acontecería además en las cinco versiones que toma de Gregory Sadler: la lucha de todos contra todos, el tiempo previo a la conformación de sociedades, las culturas extranjeras consideradas primitivas, la psicología política de la lucha civil y los mecanismos del poder en la Europa del siglo XVII. Lo que señala Butler es que esa idea del estado de naturaleza en el que el hombre primitivo supuestamente se veía envuelto surge en un determinado contexto y bajo unas determinadas condiciones, planteando una cosmovisión omniabarcante y totalizadora, pero basada en una circunstancia muy concreta, que por lo tanto no sería extrapolable a cualquier situación social.

La idea del estado de naturaleza no queda lejos de ficciones sociales o antropológicas como la minoría de edad kantiana, tan en relación con el elitismo intelectual y civilizatorio de Stuart Mill, para quien el individualismo es condición necesaria de la libertad. Ese individualismo es el que se esconde tras la idea del hombre en estado de naturaleza, donde además, según la autora, la mujer ni si quiera tiene cabida. Como apuntábamos, esto refleja la antropología bajo la que nació esa “ficción”, en el contexto de un capitalismo todavía incipiente. Reflejaría también la cosmovisión que articula el mundo actual, en el que los vínculos sociales se destruyen a un ritmo vertiginoso. Parece que hemos olvidado del todo a Aristóteles, porque como

tiene que recordar la autora, “Nadie nace como individuo; si alguien se convierte en individuo a lo largo del tiempo, ella o él no escapan a la condición fundamental de dependencia [...] Todos nacimos en una condición de radical dependencia” (46).

La toma de conciencia de nuestra indefectible dependencia, según Butler, pasa por ampliar nuestros lazos más allá de los intereses comunes a una nación o un determinado grupo. De lo contrario, la discriminación y la represión hacia las minorías seguirá siendo una constante. Así, la globalización nos inclinaría a asumir la defensa de los intereses de una mayoría global que no incluiría solamente a la especie humana sino a cualquier forma de vida. Afirma que esta defensa se aleja por completo de la consagración neoliberal que conlleva formas extremas de individualismo, puesto que tendría en cuenta la vulnerabilidad que nos caracteriza y que se acentúa cuando los vínculos sociales se destruyen al someternos a las exigencias del mercado. La solución pasa entonces para la autora por aceptar el marco global, difícilmente reversible, pero adecuándolo a las necesidades sociales del ser humano, que necesita de una coordinación y un fortalecimiento de ciertas estructuras e instituciones que salvaguarden la libertad, entendida ya no como individual sino como colectiva e interdependiente: “La tarea, tal como la concibo, no es superar la dependencia con el objetivo de alcanzar la autosuficiencia, sino aceptar la interdependencia como una condición de la igualdad” (52).

La igualdad y la libertad, condiciones indispensables para la práctica de la no violencia, según Butler pasan por la libre disposición del propio cuerpo. Así lo expresa al examinar la posición filosófica denominada pro-vida. Sin embargo, entender el cuerpo como algo de lo que se puede o no disponer, esto es, considerarlo una especie de propiedad, podría implicar la asunción de un marco y una antropología dualista (en el que se presupondría una entidad corpórea y otra de tipo trascendente que domina a la primera, como en el esquema del fantasma en la máquina de Ryle) alejada de la posición neomaterialista que la autora defiende.

A la hora de ver qué aplicaciones puede tener la práctica de la no violencia en un contexto de guerra, Butler acude a Sigmund Freud para examinar algunas cuestiones centrales y relacionarlas con su propia teoría. Los vínculos sociales a los que la autora le concede, con razón, tanta importancia, son

lo que más atacado se ve en un enfrentamiento bélico. Según dice, “el poder de destrucción desatado por la guerra quiebra los lazos sociales que hacen posibles a las naciones [...] y toda posibilidad de convivencia pacífica futura” (120). Esta cuestión es ya un problema clásico de la filosofía política; Herbert Marcuse, por ejemplo, proponía desde la Escuela de Fráncfort que las bombas atómicas que EE.UU. lanzó contra Japón en Nagasaki e Hiroshima son en gran medida la razón por la cual se ha podido sostener un periodo de relativa paz entre las grandes potencias mundiales durante un tiempo prolongado.

Los conceptos de Eros y Thanatos de Freud son traídos por la autora para ver qué aplicación pueden tener en el contexto de guerra que describe. Para empezar, asume el enfrentamiento entre los dos conceptos, pero entiende que entre las propiedades de Eros no siempre puede encontrarse la de crear vínculos y contrarrestar la destrucción a la que los somete Thanatos. También puede adquirir en determinados contextos un potencial destructivo, al igual que su opuesto, por implementar en las relaciones un tipo de ambivalencia que iría de la unión con el otro a su destrucción, pudiendo incluso incurrir en la aniquilación propia de la persona. Por la misma lógica, Butler plantea que el impulso de muerte puede alcanzar en ocasiones, de manera paradójica, buenos grados de vinculación. El impulso destructivo es lo que permite en ocasiones la anulación de la ambivalencia que caracteriza a Eros, impidiendo así la rotura de lazos mediante el ejercicio de la represión por parte del superyó. También entran aquí en juego la melancolía y la manía, que funcionarían como formas de “protesta del organismo vivo contra la posibilidad de su destrucción por parte de un superyó descontrolado” (165). Por esto es que la manía puede permitir en ocasiones la resistencia a la destrucción, incluyendo la ajena y la propia: “La manía prueba que es la única esperanza para prevalecer ante los propósitos suicidas y asesinos de un desenfadado superyó que podría desatarse, condenar a muerte al yo” (166–167). Aclara que no se trata de reivindicar comportamientos maniacos, sino simplemente de señalar que la manía puede ser útil en ocasiones como mecanismo compensatorio de los impulsos destructivos que puedan darse en distintos contextos sociales, es decir, como una forma de resistencia política.

Uno de los problemas a los que Judith Butler se enfrenta es que, para Freud, los vínculos sociales de un grupo en muchas ocasiones se construyen más fuertemente cuando tienen otro grupo en frente al que enfrentarse y

sobre el que proyectar los impulsos destructivos. Es decir, que unos determinados vínculos sociales se construirían rompiendo la posibilidad de construir otros. Esto es a lo que, desde un prisma filosófico-político, algunos se refieren como dialéctica de Estados o de imperios. La persecución de minorías raciales, como ocurrió con los nazis y los judíos, sería un ejemplo de cómo ese enfrentamiento fruto de los impulsos destructivos puede acontecer también en el mismo ámbito nacional, sin tener que salir de las propias fronteras, como consecuencia de una psicosis colectiva. Una de las posibles soluciones a este tipo de problema para Freud consistía en la entrega de soberanía a instituciones supranacionales, con el objetivo de reprimir las euforias del nacionalismo y asumir una mayor aceptación de lo que llama “bases orgánicas de nuestra naturaleza humana”. Aquí es donde Butler retoma su propuesta de las formas comunitarias de identificación, en las que habría un “cultivo de sentimientos solidarios de carácter no nacionalista” (175), donde “cada miembro de una comunidad ejerce el autocontrol y lo hace precisamente reconociendo que la preservación de la vida es un bien que debe ser valorado por todos” (*Ídem.*). Lo que cabe preguntarse aquí es qué es lo que une a los individuos absolutamente diversos de una comunidad global a parte de la propuesta de paz mundial, que por otra parte, en sí misma, sin una orientación concreta hacia unos conflictos (e individuos o grupos) determinados, carece de significado. La concordia de “todos con todos” puede transitar fácilmente a la de “nadie con nadie” si a ese proyecto no se le dota de contenido. La propuesta de Butler encuentra concordancia con la libre asociación que se defiende desde el anarquismo, y que en su versión de la *realpolitik* puede hallar representación en ciertas formas de dominación mercantilistas que están en consonancia con algunas propuestas del anarcocapitalismo. Por tanto, las ideas que pretendían combatir ciertas formas de dominación, en realidad, estarían asumiendo un marco muy parecido, de forma que no harían sino reproducir aquello contra lo que fueron pensadas. La práctica de la no violencia que plantea Butler solo podría amparar las exiguas igualdades y libertades que ya permite la consumada globalización producto del libre mercado, pero difícilmente podría aspirar a conquistar unas nuevas.

## Política editorial.

### 1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

#### a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

#### b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

#### c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

#### d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

### 2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

*Thémata* sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

*Thémata* pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

### 3. Frecuencia de publicación

*Thémata Revista de Filosofía* tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

### 4. Lenguas

*Thémata Revista de Filosofía* acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

#### 5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con [themata@us.es](mailto:themata@us.es)

#### 6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y *Thémata* no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

#### 7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

*Thémata* declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

*Thémata* no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

#### 8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla 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.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (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 y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más

temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color RoMEO: verde.

#### **9. Políticas de archivo**

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

## Directrices para autores/as.

### 1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo *themata@us.es* (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

### 1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

### 1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

## 2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles  
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro



recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

### 3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato **MLA**. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

#### 3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

##### 3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

##### 3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedo. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

##### 3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador. Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

### 3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrorific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "Ibid." cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "Id." cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

### 3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecomillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?– Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23–24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

### 4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

### 5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

### 6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados,

cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

#### 7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

#### 8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, las identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

**Para archivos PDF:**

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

**9. Orden de autoría**

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

**10. Criterios de evaluación**

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

**11. Aceptación o rechazo tras la evaluación**

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

**12. Lenguaje inclusivo y no sexista**

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquellos que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada* o *cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con se:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

**Aviso de derechos de autor/a**

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la **versión informativa** y el **texto legal** de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



**Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.







# ***Thémata.***

*Revista de Filosofía*

